مفاتيح الأصول

تأليف

آية الله المجاهد السيد محمد الطباطبائي

المتوفى عام ١٢٤٢ هجرية

مؤسسة آل البيت

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Mujāhid
...

مفاتيح الأصول

تأليف

آية الله المجاهد السيد محمد الطباطبائي

المتوفى عام ١٢٤٢ هجرية

مؤسسة آل البيت عليهم السلام

KBL
.M849

بسم الله
لعالي شانه العزيز هذا الكتاب
المستطاب المسمى بمفاتيح الاصول من
مصنفات جناب المستطاب سيد الفقهاء والمجتهدين و
رئيس الملة والدين وعماد الاسلام والمسلمين الامام الهمام
القمقام المجاهد في سبيل الله المرجو المغفور السيد
السند السيد محمد الطباطبائي الكربلائي
طاب ثراه ورفع الله تعالى في
الخلد مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين **باب** مفاتيح اللغات قال الله تبارك وتعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **القول** في الدلالة **مفتاح** اختلف العلماء في ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع على قولين الاول انه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو للمحققين على ما يظهر من باب الثاني انه يدل عليه بالذات وهو محكي عن عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد واهل النكسر للاولين انه لو لم يكن بالوضع لكان باعتبار ذاته والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا واسطة بين الامرين فاشفاء احدهما يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلوجوه الاول انه لو كان الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والتالي باطل قطعا الثاني انه لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل طائفة لغة الاخرى والا يلزم وجود العلة التامة بدون معلولها وهو محال والتالي باطل قطعا الثالث ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء او ضده لانا لو وضعناه لمجرد النقيض او الضد لما كان له في ذلك اصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعناه لذلك الشيء ولنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلافهما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات للشيء ونقيضه او ضده وهما مختلفان وهو محال انتهى لا يقال لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بسبب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الحصم يقول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او ضده مدخل فيها وقد اشار الى هذا الباغنوي لانا نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية كما يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنوي نعم اعترض على الحجة المزبورة بان دعوى لزوم تخلف ما بالذات تتوجه لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كاف في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها واما لو ادعى انه لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند استناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم الشعور بالمناسبة وللاخرين ما اشار اليه في باب فقال ذهب عباد بن سليمان الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح وقد اطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ببال الداعي واعترض على ما اجاب به عن عباد بانه يتشبث فيما لا يخطر غيره ولا يتشبث فيما يخطر هو وغيره واعلم انه يظهر مما احتج به لعباد انه لا يقول بان المناسبة هي السبب في الدلالة بل هي السبب في وضع الواضع لاحدها غير الاخر وعن الستكاكي انه قال ان ما ذكره محمول على ما ذكره ائمة الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضع رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة **مفتاح** اعلم ان القائلين بان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في الواضع على اقوال الاول ان الواضع هو الله عز وجل وان الوضع توقيفي وعلم بالوحي وبخلق اصوات تدل عليه واسمعها لواحد او لجماعة او بخلق علم ضروري بذلك وهذا القول

في بيان ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بالوضع

وهو البطلان في نفسه

في بيان ان الواضع هل هو الله تعالى او غيره

حكى عن ابى الحسن الاشعرى وابن فورك والجمهور واستظهره بعض المحققين الثانى ان الواضع هو البشر وانه اصطلاحى وهو اما
من واحد او جماعة وعرفوا غيرهم بالقرائن والاشارات كما فى تعلم الاطفال اللغات وهذا القول يحكى عن ابى هاشم الجبائى واصحابه
وجماعة من المتكلمين الثالث التفصيل بين الالفاظ فواضع البعض هو الله عز وجل وواضع الاخر غيره نعم وهو يحكى عن قوم
وهؤلاء اختلفوا فمن الاسفرايينى ان واضع القدر المحتاج اليه هو الله تعم وواضع الباقى غيره تعم وقيل انه قالبا قى متوقف للقول
الاول وجوه الاول قوله تعم وعلم ادم الاسما كلها لا يقال لانم ان المراد من التعليم المعنى المتعارف لجواز ارادة غيره منه كما اشار اليه
العلامة فى التهذيب فى مقام الاعتراض على من استدل بالاية الشريفة على القول بالتوقيف فقال لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باجتماع
الى هذه الالفاظ والاقتدار على وضعها لانا نقول التعليم بالمعنى المتعارف هو الظاهر عند الاطلاق فيجب حمل اللفظ المجرد عن القرينة
عليه فيندفع اعتراضه على الاستدلال نعم لو كان المستدل فى مقام دعوى القطع بالتوقيف لقال ان الدليل اخص من المدعى
فان المدعى ثبوت التوقيف بالنسبة الى جميع افراد الكلمة من الاسما والافعال والحروف والاية انما دلت على ثبوته بالنسبة الى الاول
لانا نقول هذا غير قادح لعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة فى ذلك على ما صرح به جماعة فان قلنا القائل بالفصل موجود
وهو اصحاب القول الثالث قلنا هم لم يفصلوا بين الاقسام الثلثة على ما اشار اليه المحقق الشريف حيث قال فى شرح قول العضدى وهو
ظاهر فى انه الواضع للاسما دون البشر فكذلك الافعال والحروف يكون الواضع لهما هو الله تعم اذ لا قائل بالفصل فى اللغات على
هذا الوجه وهو ان يكون الاسما توقيفية دون ما عداها والقائل بالتوقيف لم يذهب اليه وان امكن على مذهبه ان يقال اشهى ثم لو
سلمنا انهم فصلوا بينهما فنقول الدليل انما يكون اخص من المدعى لو اريد من الاسم المصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع فانه اصطلاح خاص
لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوى وهو العلامة وهو يشمل الافعال والحروف لكونها علامات على معانيها كالمعنى المصطلح
عليه فى العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع على ما ذكره البيضاوى سلمنا عدم ارادة هذا لكن نحمل على العرف العام ولا يقال
لانم ان المراد من الاسما اللغات بل غيرها كما اشار اليه العلامة فقال لا يجوز حمل الاسما على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث
لانها علامات لانا نقول يدفع هذا اصالة عدم التخصيص فان المعنى اللغوى يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيندفع بالاصل
هذا على تقدير تقدم اللغة واما على تقدير تقدم العرف العام فيدفعه اصالة عدم النقل فان قلنا القرينة عليه موجودة وهى قوله تعم
ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسما لعدم سبق غيره ولو كان ذلك اللغات لصح الاتيان بالضمير المختص بمن يعقل بان
كان اللايق ان يقال ثم عرضها قلنا لانم ان مرجع الضمير معنى الاسما بل غيره اذ لو كان المرجع معنى الاسما لكان اللايق ان يقال ثم عرضها او
ان فسر بالصفات فان ظن يجوز ان يراد من الاسما ما يصح ارجاع ذلك الضمير ظنا يدفعه قوله تعم كلها ولا يقال لا يلزم من التعليم ثبوت القول
بالتوقيف لجواز تعليم ادم مما اصطلح عليه غيره ممن تقدم او تاخر لانا فى هذا عموم الجمع كما لا يخفى ولجواز تعليمه غير هذا اللغات الموجودة ولا ينافيه
ايضا عموم الجمع لجواز حدوث هذه اللغات بعد ادم لانا نقول هذا الاحتمال وان خلاف الظاهر فلا يصار اليها ويدفع خصوص الاول اما
علم تحقق لغة قبل ادم ام لا وما قيل من ان القوم للتفتيش عن غلبة الواضعين لهذه اللغات ان كانوا اناسا فيظن والا يلزم ان يكون اناس قبل
ادم وانه يظن وان لم يكونوا اناسا بل غيرهم ممن يصلح للوضع فوضع اللغات منهم يظن عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون غير الانسان وفى
كلا الوجهين نظر ولا يقال الاية الشريفة لا تشمل اللغة العربية لما اشتهر انها حدثت فى زمان اسمعيل وان العرب من ولده لانا نقول قد يدفع
هذا بعض المحققين وقال انه من المشهور الذى لا اصل له اذ العمريون والعاربة وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل
بمدة مديدة وقد ورد فى الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم انتهى ويؤيد الاستدلال بالاية الشريفة ما عن على بن الحسين فى معنى الاية
علمه اسما كل شئ وفيه ايضا اسما ابنيا القمح واولياءه وعداءه وما فى تفسير على بن ابراهيم علمه اسما الجبال والجماد والاودية
والبنات والجوان وما عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير واكثر المتاخرين علمه جميع الاسما والصناعات وعمارة الارضين والاطعمة
والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا وما عن ابى على الجبائى علمه بن عيسى
غيرها علمه اسما الاشيا ما خلق وما لم يخلق جميع اللغات التى تكلم بها ولده وما عن ابى ذر الغفارى عن رسول الله ص قال قلت يا رسول الله

كل نبي مرسل بهم بهسل فقال كتاب متر الهلتاى كتاب الله انزله الله على ادم فقال كتاب العجم فلتاى كتاب عجم فقال اب ت ث وعدها الى اخرها وما
قيل ان الله تعالى انزل على ادم عليه السلام حروف العجم في احد وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه علم جميع اللغات الثاني قوله
تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم لا يقال الاستدلال بها انما يتم لو كان المراد من الالسنة اللغات
وهو ممنوع لان ذلك مجاز اذ اللسان حقيقة في الجارحة المخصوصة فلا يصار اليه بلا قرينة لانا نقول على ذلك موجودة وهي امران احدهما
تصريح جمع كثير منهم علامة في به ودي والسيد عبد الدين في المنية والعضدي في شرح المختصر والمحقق الشريف في حاشيته والعبري في شرح
المعراج بان المراد الكتاب وقد حكى المحقق الجواد والعضدي الاتفاق عليه وصرح العبري بكفره ان ائمة التفسير اتفقوا على ذلك وثانيهما
ان سياق الاية الشريفة يمنع من ارادة الحقيقة فليحمل على ذلك وقد اشار الى هذا العلامة فقال وليس المراد بها الجارحة المخصوصة للاتفاق
فيها بل بصدد عنها تسمية المسبب باسم السبب اي لا يقال كما يمكن الحمل على ذلك كذا يمكن الحمل على الاقدار كما اشار اليه علامة انتصر فقال
ليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار على اللغات مع تساويهما في كونها آية لانا نقول اقربية المجاز ان هو اللغات لشيوع
الاستعمال فيها حتى قيل صار حقيقة عرفية ولا كذلك غيرها على ان الحمل على الاقدار مستلزم للاضمار والاصل عدمه قلت الثالث قوله تعم علم
الانسان ما لم يعلم اذ من جملة ما لم يعلم به ولو في الجملة اللغات وفيه نظر الرابع قوله تعم ان هي الا اسماء سميتموها انتم وابا ؤكم فانه تعم في على
الشبهة ولولا التوقيف لما صح ذلك وفيه نظر الخامس انه لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت استدلالية اذ لا ثالث بالاتفاق المحكي والتالي
للزوم احد الامرين اما الدور او التسلسل الاقفار وتقريبه الاصطلاح الاشارة وهكذا فيلزم التسلسل وان رجع في معرفة الاخير الى
الاول فهو الدور وهما باطلان واعترض عليه علامة فقال والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل واعترض عليه غيره ايضا
بانه يجوز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدم منا وردده علامة بعدم اختصاص محل
النزاع بلغة دون اخرى بل الكلام جار في الكل السادس انها لو كانت اصطلاحية لجاز تغير ذلك الاصطلاح وتبدله بان يصطلح المتاخرون
على عكسها اصطلح عليه المتقدمون وحينئذ يرتفع الامان من الشرع اذ من لفظ الامر يحتمل فيه ذلك ولا يمكن ان يستدل على عدم حصول التغيير
بعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يمكن ان يقال لو كان لاشتهر بل وتواتر وعدمها يدل على العدم للمنع من الملازمة
فان من معجزات النبي ما لم يشتهر وما لم يتواتر والاذان والاقامة مع اشتهارهما واظهارهما في زمن النبي والاعلان بهما على رؤوس الاشهاد قد
اختلف فيهما وفيه نظر واعترض عليه علامة فقال لو غير لاشتهر لكونه مما تتوفر الدواعي عليه فعدمه يدل على العدم وبعض المعجزات صار آحادا
للاكتفاء بالكتاب العزيز واختلاف فصول الاذان لاحتمال وقوع الغلط من المؤذن ففصل او زاد مرة واشتهر او غلط السامع اشتهى وللقول
الثاني وجهان الاول ان اللغات لو كانت توقيفية لتوقفنا بصدقها الى الخلق على بعثة الرسول فيتقدم الرسول على اللغات وهو باطل لما دل
على ان كل رسول مسبوق باللغة وهو قوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واذا لم تكن توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا قائل بالفصل
كما قيل واعترض عليه بوجهين الاول ان توقفنا التوقف على البعثة ممنوع لجواز حصوله بالالهام او خلق اصوات في اجسام جمادية وقد اشار اليه علامة
والثاني ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة مسبوقية كل رسول قوم باللغة لا مطلق الرسول فيجوز تقدم رسول على اللغة فلا يتجه الاستدلال
الثاني انها لو كانت توقيفية لكان تعريفها موقوفا على خلق العلم الضروري بانه تعم وضع اذ النظري غير كاف والتالي باطل لاستلزامه العلم الضروري
بما هو ليستلزم رفع التكليف بمعرفته الثابت اجماعا لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر وقد سوغه جماع على تكليف العاقل بالمعرفة ممنوعة
لان جماعا من المحققين كالعراقي وغيره على ان المعرفة ضرورية والقول الثالث انتم الدور والتسلسل لو كان العقد المحتاج اليه ضروريا كما هو
وثبوت اصطلاحات متجددة في غير المحتاج اليه وفيه نظر مفتاح اعلم انه اختلف القوم في توقف دلالة اللفظ على الارادة فالاكثر ومنهم
شارح المطالع والنفتازاني والمحقق الشريف على عدم التوقف وحكى عن الشيخ الرئيس القول بالتوقف عليها للقول الاول وجوه الاول
ان العالم بالوضع كما خطر اللفظ بباله فهم معناه من غير تحقق الارادة وذلك معلوم بالضرورة الثاني ان الدلالة لو كانت متوقفة على الارادة
لما كان كلام النائم والساهي والاعلى شيء لفقدان الارادة منهما والتالي باطل بالضرورة الثالث ان ارباب كل اصطلاح انما يفهمون ما اصطلحوا
عليه في الالفاظ ان صدر من الجاهلين باصطلاحهم الذين لم يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت الدلالة

متوقفة على الارادة لزم الدور فيفسد طريق الاستفادة من جهة الالفاظ الخامس انه يفهم المعنى الحقيقي عند التجرد عما ينافي مراد المتكلم
معلوم وجدانا والقول الثاني وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة
لا يفهم منه المعنى وليس الا لعدم ظهور المراد وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من الحصر بل انما تدل عليه بالوضع واما الثاني فللمنع من عدم الفهم في
المشترك بل يفهم المعنيان معا وبدلالة اللفظ عليهما وانما المشتبه هو المراد **مفتاح** اعلم ان الدلالة تطلق على دلالة اللفظ وعلى دلالة غيره بالاشتراك
المعنوي وعرفها جماعة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فالاول الدال والثاني المدلول والمراد من العلم هنا مطلق الادراك
لا التصديق اليقيني الذي شاع استعماله فيه ليدخل فيه دلالة المفردات والمركبات مطلقا والتصديق الظني فيدخل دلالة العقود والخطوط
والاشارات ودلالة الراح على وجع الصدر وهي الطبيعية كما صرح به المحقق الشريف وقد اختلف عبارات القوم في تعريف الدلالة اللفظية فقال
صاحب هذا الشرح منطق التجريد والتفتازاني وشارح الشمسية كلهم عن اهل الميزان انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع وعن الاصوليين والادباء انها فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع واعترض على ما ذكروه بان الفهم معلل
بالدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان فسر بالمفهومية وان فسر بالفاهمية فهو صفة السامع فلا
يجوز اخذه في تعريف دلالة اللفظ واجيب عنه بوجهين الاول ما حكاه المحقق الشريف عن بعض المحققين وقال ان الدلالة اضافة وتشبيه بين
اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هي الوضع ثم ان هذه العارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا اقيست الى اللفظ كانت سببا وصفة له وهو كونه
بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع واذا اقيست الى المعنى كانت سببا وصفا اخر له وهو كونه بحيث يفهم منه وكلا الوصفين تابع لازم للدلالة
كما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث يفهم جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور
في تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر مبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولكم
هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها بلازمها المقيس الى اللفظ الثاني ما ذكره التفتازاني في المطول فقال لا نسلم ان الفهم ليس صفة للفظ
بيانه ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بالامرين
سواء كان مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول فان قيل لو كان الفهم على ما ذكرتموه صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يحمل
على اللفظ كما اشتق من الدلالة المحمول عليه قلنا ان الفهم من حيث هو ليس صفة اللفظ حتى يتصور منه اشتقاق كالدلالة بل الذي صفة له ما ذكرنا
اشار المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذا الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفته له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وبالفظ بتوسط صرف الخبر كما يدل عليه فكذلك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك ثلثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة
السامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالمتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد
المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة فكذلك مع ان المستفاد من التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون التعريف خلافا يتبادر صفته
وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى والفظ باطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له وهي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له وهي كونه
مفهوما منه المعنى ثم قال اللهم الا ان يقول بان العوام وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم يسامحون في ذلك ان لم يقصد واما به معنى المتبادر بل ما يفهم
منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمد في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا يدان يقصد
بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة اللفظ انتهى واعلم انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالموضوع في التعريف عدم تحقق الدلالة ان لم يعلم بالموضوع واعترض
عليه بان التقييد بالعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور النسبتين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع كان
دورا واجاب عنه الشيخ في الشفا على ما حكاه عنه وكذا شارح المطالع بان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا تم في الخيال مسموع اثر تم في النفس معنا
فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فتعرف النفس فيكون اللفظ كلما اورد الى النفس
التفت الى معناه هو الدلالة وذلك بسبب علم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى فيكون صوتها عند النفس وحاصله ان فهم المعنى
في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال ثم اعلم ان الدلالة اللفظية على اقسام مطابقة وتضمن والتزام
اما المطابقة فهي على ما ذكره العلامة في نهاية التفتازاني وصاحب التلخيص وجمع من المحققين دلالة اللفظ بواسطة وضعه على

اخى الفاضل ..

فى الوقت الذى نعلن ـ بصدور هذا الكتاب الماثل بين يديك ـ عن انتهاء مجموعتنا التراثية المنتخبة لطبعها بالاوفسيت كمقدمة لعملنا وتمهيداً للبرمجة المتوخاة .

نؤكد بأن البعض من الكتب المحققة بمنهجية جيدة ، وطريقة فنية خاصة سوف ترى النور بحلة قشيبة لاول مرة وأهمها التى تحت الطبع :

١ ـ مستدرك الوسائل	للمحدث النورى	فى حدود ٢٥ مجلداً
٢ ـ وسائل الشيعة	للحر العاملى	فى حدود ٢٥ مجلداً
٣ ـ نهاية الاحكام	للعلامة الحلى	فى مجلدين
٤ ـ أمالى الطوسى	للشيخ الطوسى	فى مجلدين

٥ ـ بداية الهداية للحر العاملى مع لب الوسائل ، للمحدث القمى فى مجلدين

٦ ـ نقد الرجال	للتفريشى	الجزء الاول تحت الطبع

علماً بأن هناك أكثر من ١٥ كتاباً ودورة اخرى قيد التحقيق .

وانا اذ نطلب من أصحاب السماحة العلماء الاعلام أن يغدقوا علينا ارشاداتهم القيمة وتوجيهاتهم الصائبة وذلك بالاتصال بالهاتف (٢٣٤٥٦) أو على العنوان التالى :

قم ـ صفائيه ـ كوچه ممتاز ـ بلاك ٧٣٧ ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام أو ص . ب . ٤٥٤ ومن الله التوفيق .

مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لاحياء التراث

الخاتمة ..

في ختام هذا البحث الذي تناولنا فيه [illegible] نستطيع أن نوجز أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط التالية :

١- [illegible]

٢- [illegible]

٣- [illegible]

٤- [illegible]

٥- [illegible]

٦- [illegible]

٧- [illegible]

٨- [illegible]

٩- [illegible]

١٠- [illegible]

١١- [illegible]

١٢- [illegible]

١٣- [illegible]

١٤- [illegible]

١٥- [illegible]

١٦- [illegible]

١٧- [illegible]

١٨- [illegible]

١٩- [illegible]

٢٠- [illegible]

٢١- [illegible]

٢٢- [illegible]

٢٣- [illegible]

٢٤- [illegible]

٢٥- [illegible]

٢٦- [illegible]

٢٧- [illegible]

٢٨- [illegible]

٢٩- [illegible]

٣٠- [illegible]

٣١- [illegible]

٣٢- [illegible]

٣٣- [illegible]

٣٤- [illegible]

٣٥- [illegible]

٣٦- [illegible]

٣٧- [illegible]

٣٨- [illegible]

٣٩- [illegible]

٤٠- [illegible]

٤١- [illegible]

٤٢- [illegible]

٤٣- [illegible]

٤٤- [illegible]

٤٥- [illegible]

٤٦- [illegible]

٤٧- [illegible]

٤٨- [illegible]

٤٩- [illegible]

٥٠- [illegible]

٥١- [illegible]

٥٢- [illegible]

٥٣- [illegible]

٥٤- [illegible]

٥٥- [illegible]

٥٦- [illegible]

٥٧- [illegible]

٥٨- [illegible]

٥٩- [illegible]

٦٠- [illegible]

٦١- [illegible]

٦٢- [illegible]

٦٣- [illegible]

٦٤- [illegible]

٦٥- [illegible]

٦٦- [illegible]

٦٧- [illegible]

٦٨- [illegible]

٦٩- [illegible]

٧٠- [illegible]

٧١- [illegible]

٧٢- [illegible]

٧٣- [illegible]

٧٤- [illegible]

٧٥- [illegible]

٧٦- [illegible]

٧٧- [illegible]

٧٨- [illegible]

٧٩- [illegible]

٨٠- [illegible]

٨١- [illegible]

٨٢- [illegible]

٨٣- [illegible]

٨٤- [illegible]

٨٥- [illegible]

٨٦- [illegible]

٨٧- [illegible]

٨٨- [illegible]

٨٩- [illegible]

٩٠- [illegible]

٩١- [illegible]

٩٢- [illegible]

٩٣- [illegible]

٩٤- [illegible]

٩٥- [illegible]

٩٦- [illegible]

٩٧- [illegible]

٩٨- [illegible]

٩٩- [illegible]

١٠٠- [illegible]

١٠١- [illegible]

١٠٢- [illegible]

١٠٣- [illegible]

١٠٤- [illegible]

١٠٥- [illegible]

١٠٦- [illegible]

١٠٧- [illegible]

١٠٨- [illegible]

١٠٩- [illegible]

١١٠- [illegible]

١١١- [illegible]

١١٢- [illegible]

١١٣- [illegible]

١١٤- [illegible]

١١٥- [illegible]

١١٦- [illegible]

١١٧- [illegible]

١١٨- [illegible]

١١٩- [illegible]

١٢٠- [illegible]

١٢١- [illegible]

١٢٢- [illegible]

١٢٣- [illegible]

١٢٤- [illegible]

١٢٥- [illegible]

١٢٦- [illegible]

١٢٧- [illegible]

١٢٨- [illegible]

١٢٩- [illegible]

١٣٠- [illegible]

١٣١- [illegible]

١٣٢- [illegible]

١٣٣- [illegible]

١٣٤- [illegible]

١٣٥- [illegible]

١٣٦- [illegible]

١٣٧- [illegible]

١٣٨- [illegible]

١٣٩- [illegible]

١٤٠- [illegible]

١٤١- [illegible]

١٤٢- [illegible]

١٤٣- [illegible]

١٤٤- [illegible]

١٤٥- [illegible]

١٤٦- [illegible]

١٤٧- [illegible]

١٤٨- [illegible]

١٤٩- [illegible]

١٥٠- [illegible]

١٥١- [illegible]

١٥٢- [illegible]

١٥٣- [illegible]

١٥٤- [illegible]

١٥٥- [illegible]

١٥٦- [illegible]

١٥٧- [illegible]

١٥٨- [illegible]

١٥٩- [illegible]

١٦٠- [illegible]

١٦١- [illegible]

١٦٢- [illegible]

١٦٣- [illegible]

١٦٤- [illegible]

١٦٥- [illegible]

١٦٦- [illegible]

١٦٧- [illegible]

١٦٨- [illegible]

١٦٩- [illegible]

١٧٠- [illegible]

١٧١- [illegible]

١٧٢- [illegible]

١٧٣- [illegible]

١٧٤- [illegible]

١٧٥- [illegible]

١٧٦- [illegible]

١٧٧- [illegible]

١٧٨- [illegible]

١٧٩- [illegible]

١٨٠- [illegible]

١٨١- [illegible]

١٨٢- [illegible]

١٨٣- [illegible]

١٨٤- [illegible]

١٨٥- [illegible]

١٨٦- [illegible]

١٨٧- [illegible]

١٨٨- [illegible]

١٨٩- [illegible]

١٩٠- [illegible]

١٩١- [illegible]

١٩٢- [illegible]

١٩٣- [illegible]

١٩٤- [illegible]

١٩٥- [illegible]

١٩٦- [illegible]

١٩٧- [illegible]

١٩٨- [illegible]

١٩٩- [illegible]

٢٠٠- [illegible]

٢٠١- [illegible]

٢٠٢- [illegible]

٢٠٣- [illegible]

٢٠٤- [illegible]

٢٠٥- [illegible]

٢٠٦- [illegible]

٢٠٧- [illegible]

٢٠٨- [illegible]

٢٠٩- [illegible]

٢١٠- [illegible]

٢١١- [illegible]

٢١٢- [illegible]

٢١٣- [illegible]

٢١٤- [illegible]

٢١٥- [illegible]

٢١٦- [illegible]

٢١٧- [illegible]

٢١٨- [illegible]

٢١٩- [illegible]

٢٢٠- [illegible]

٢٢١- [illegible]

٢٢٢- [illegible]

٢٢٣- [illegible]

٢٢٤- [illegible]

٢٢٥- [illegible]

٢٢٦- [illegible]

٢٢٧- [illegible]

٢٢٨- [illegible]

٢٢٩- [illegible]

٢٣٠- [illegible]

٢٣١- [illegible]

٢٣٢- [illegible]

٢٣٣- [illegible]

٢٣٤- [illegible]

٢٣٥- [illegible]

٢٣٦- [illegible]

٢٣٧- [illegible]

٢٣٨- [illegible]

٢٣٩- [illegible]

٢٤٠- [illegible]

٢٤١- [illegible]

٢٤٢- [illegible]

٢٤٣- [illegible]

٢٤٤- [illegible]

٢٤٥- [illegible]

٢٤٦- [illegible]

٢٤٧- [illegible]

٢٤٨- [illegible]

٢٤٩- [illegible]

٢٥٠- [illegible]

٢٥١- [illegible]

٢٥٢- [illegible]

٢٥٣- [illegible]

٢٥٤- [illegible]

٢٥٥- [illegible]

٢٥٦- [illegible]

٢٥٧- [illegible]

٢٥٨- [illegible]

٢٥٩- [illegible]

٢٦٠- [illegible]

٢٦١- [illegible]

٢٦٢- [illegible]

٢٦٣- [illegible]

٢٦٤- [illegible]

٢٦٥- [illegible]

٢٦٦- [illegible]

٢٦٧- [illegible]

٢٦٨- [illegible]

٢٦٩- [illegible]

٢٧٠- [illegible]

٢٧١- [illegible]

٢٧٢- [illegible]

٢٧٣- [illegible]

٢٧٤- [illegible]

٢٧٥- [illegible]

٢٧٦- [illegible]

٢٧٧- [illegible]

٢٧٨- [illegible]

٢٧٩- [illegible]

٢٨٠- [illegible]

٢٨١- [illegible]

٢٨٢- [illegible]

٢٨٣- [illegible]

٢٨٤- [illegible]

٢٨٥- [illegible]

٢٨٦- [illegible]

٢٨٧- [illegible]

٢٨٨- [illegible]

٢٨٩- [illegible]

٢٩٠- [illegible]

٢٩١- [illegible]

٢٩٢- [illegible]

٢٩٣- [illegible]

٢٩٤- [illegible]

٢٩٥- [illegible]

٢٩٦- [illegible]

٢٩٧- [illegible]

٢٩٨- [illegible]

٢٩٩- [illegible]

٣٠٠- [illegible]

٣٠١- [illegible]

٣٠٢- [illegible]

٣٠٣- [illegible]

٣٠٤- [illegible]

٣٠٥- [illegible]

٣٠٦- [illegible]

٣٠٧- [illegible]

٣٠٨- [illegible]

٣٠٩- [illegible]

٣١٠- [illegible]

٣١١- [illegible]

٣١٢- [illegible]

٣١٣- [illegible]

٣١٤- [illegible]

٣١٥- [illegible]

٣١٦- [illegible]

٣١٧- [illegible]

٣١٨- [illegible]

٣١٩- [illegible]

٣٢٠- [illegible]

٣٢١- [illegible]

٣٢٢- [illegible]

٣٢٣- [illegible]

٣٢٤- [illegible]

٣٢٥- [illegible]

٣٢٦- [illegible]

٣٢٧- [illegible]

٣٢٨- [illegible]

٣٢٩- [illegible]

٣٣٠- [illegible]

٣٣١- [illegible]

٣٣٢- [illegible]

٣٣٣- [illegible]

٣٣٤- [illegible]

٣٣٥- [illegible]

٣٣٦- [illegible]

٣٣٧- [illegible]

٣٣٨- [illegible]

٣٣٩- [illegible]

٣٤٠- [illegible]

٣٤١- [illegible]

٣٤٢- [illegible]

٣٤٣- [illegible]

٣٤٤- [illegible]

٣٤٥- [illegible]

٣٤٦- [illegible]

٣٤٧- [illegible]

٣٤٨- [illegible]

٣٤٩- [illegible]

٣٥٠- [illegible]

٣٥١- [illegible]

٣٥٢- [illegible]

٣٥٣- [illegible]

٣٥٤- [illegible]

٣٥٥- [illegible]

٣٥٦- [illegible]

٣٥٧- [illegible]

٣٥٨- [illegible]

٣٥٩- [illegible]

٣٦٠- [illegible]

٣٦١- [illegible]

٣٦٢- [illegible]

٣٦٣- [illegible]

٣٦٤- [illegible]

٣٦٥- [illegible]

٣٦٦- [illegible]

٣٦٧- [illegible]

٣٦٨- [illegible]

٣٦٩- [illegible]

٣٧٠- [illegible]

٣٧١- [illegible]

٣٧٢- [illegible]

٣٧٣- [illegible]

٣٧٤- [illegible]

٣٧٥- [illegible]

٣٧٦- [illegible]

٣٧٧- [illegible]

٣٧٨- [illegible]

٣٧٩- [illegible]

٣٨٠- [illegible]

٣٨١- [illegible]

٣٨٢- [illegible]

٣٨٣- [illegible]

٣٨٤- [illegible]

٣٨٥- [illegible]

٣٨٦- [illegible]

٣٨٧- [illegible]

٣٨٨- [illegible]

٣٨٩- [illegible]

٣٩٠- [illegible]

٣٩١- [illegible]

٣٩٢- [illegible]

٣٩٣- [illegible]

٣٩٤- [illegible]

٣٩٥- [illegible]

٣٩٦- [illegible]

٣٩٧- [illegible]

٣٩٨- [illegible]

٣٩٩- [illegible]

٤٠٠- [illegible]

٤٠١- [illegible]

٤٠٢- [illegible]

٤٠٣- [illegible]

٤٠٤- [illegible]

٤٠٥- [illegible]

٤٠٦- [illegible]

٤٠٧- [illegible]

٤٠٨- [illegible]

٤٠٩- [illegible]

٤١٠- [illegible]

٤١١- [illegible]

٤١٢- [illegible]

٤١٣- [illegible]

٤١٤- [illegible]

٤١٥- [illegible]

٤١٦- [illegible]

٤١٧- [illegible]

٤١٨- [illegible]

٤١٩- [illegible]

٤٢٠- [illegible]

٤٢١- [illegible]

٤٢٢- [illegible]

٤٢٣- [illegible]

٤٢٤- [illegible]

٤٢٥- [illegible]

٤٢٦- [illegible]

٤٢٧- [illegible]

٤٢٨- [illegible]

٤٢٩- [illegible]

٤٣٠- [illegible]

٤٣١- [illegible]

٤٣٢- [illegible]

٤٣٣- [illegible]

٤٣٤- [illegible]

٤٣٥- [illegible]

٤٣٦- [illegible]

٤٣٧- [illegible]

٤٣٨- [illegible]

٤٣٩- [illegible]

٤٤٠- [illegible]

٤٤١- [illegible]

٤٤٢- [illegible]

٤٤٣- [illegible]

٤٤٤- [illegible]

٤٤٥- [illegible]

٤٤٦- [illegible]

٤٤٧- [illegible]

٤٤٨- [illegible]

٤٤٩- [illegible]

٤٥٠- [illegible]

٤٥١- [illegible]

٤٥٢- [illegible]

٤٥٣- [illegible]

٤٥٤- [illegible]

٤٥٥- [illegible]

٤٥٦- [illegible]

٤٥٧- [illegible]

٤٥٨- [illegible]

٤٥٩- [illegible]

٤٦٠- [illegible]

٤٦١- [illegible]

٤٦٢- [illegible]

٤٦٣- [illegible]

٤٦٤- [illegible]

٤٦٥- [illegible]

٤٦٦- [illegible]

٤٦٧- [illegible]

٤٦٨- [illegible]

٤٦٩- [illegible]

٤٧٠- [illegible]

٤٧١- [illegible]

٤٧٢- [illegible]

٤٧٣- [illegible]

٤٧٤- [illegible]

٤٧٥- [illegible]

٤٧٦- [illegible]

٤٧٧- [illegible]

٤٧٨- [illegible]

٤٧٩- [illegible]

٤٨٠- [illegible]

٤٨١- [illegible]

٤٨٢- [illegible]

٤٨٣- [illegible]

٤٨٤- [illegible]

٤٨٥- [illegible]

٤٨٦- [illegible]

٤٨٧- [illegible]

٤٨٨- [illegible]

٤٨٩- [illegible]

٤٩٠- [illegible]

٤٩١- [illegible]

٤٩٢- [illegible]

٤٩٣- [illegible]

٤٩٤- [illegible]

٤٩٥- [illegible]

٤٩٦- [illegible]

٤٩٧- [illegible]

٤٩٨- [illegible]

٤٩٩- [illegible]

٥٠٠- [illegible]

٥٠١- [illegible]

٥٠٢- [illegible]

٥٠٣- [illegible]

٥٠٤- [illegible]

٥٠٥- [illegible]

٥٠٦- [illegible]

٥٠٧- [illegible]

٥٠٨- [illegible]

٥٠٩- [illegible]

٥١٠- [illegible]

٥١١- [illegible]

٥١٢- [illegible]

٥١٣- [illegible]

٥١٤- [illegible]

٥١٥- [illegible]

٥١٦- [illegible]

٥١٧- [illegible]

٥١٨- [illegible]

٥١٩- [illegible]

٥٢٠- [illegible]

٥٢١- [illegible]

٥٢٢- [illegible]

٥٢٣- [illegible]

٥٢٤- [illegible]

٥٢٥- [illegible]

٥٢٦- [illegible]

٥٢٧- [illegible]

٥٢٨- [illegible]

٥٢٩- [illegible]

٥٣٠- [illegible]

٥٣١- [illegible]

٥٣٢- [illegible]

٥٣٣- [illegible]

٥٣٤- [illegible]

٥٣٥- [illegible]

٥٣٦- [illegible]

٥٣٧- [illegible]

٥٣٨- [illegible]

٥٣٩- [illegible]

٥٤٠- [illegible]

٥٤١- [illegible]

٥٤٢- [illegible]

٥٤٣- [illegible]

٥٤٤- [illegible]

٥٤٥- [illegible]

٥٤٦- [illegible]

٥٤٧- [illegible]

٥٤٨- [illegible]

٥٤٩- [illegible]

٥٥٠- [illegible]

٥٥١- [illegible]

٥٥٢- [illegible]

٥٥٣- [illegible]

٥٥٤- [illegible]

٥٥٥- [illegible]

٥٥٦- [illegible]

٥٥٧- [illegible]

٥٥٨- [illegible]

٥٥٩- [illegible]

٥٦٠- [illegible]

٥٦١- [illegible]

٥٦٢- [illegible]

٥٦٣- [illegible]

٥٦٤- [illegible]

٥٦٥- [illegible]

٥٦٦- [illegible]

٥٦٧- [illegible]

٥٦٨- [illegible]

٥٦٩- [illegible]

٥٧٠- [illegible]

٥٧١- [illegible]

٥٧٢- [illegible]

٥٧٣- [illegible]

٥٧٤- [illegible]

٥٧٥- [illegible]

٥٧٦- [illegible]

٥٧٧- [illegible]

٥٧٨- [illegible]

٥٧٩- [illegible]

٥٨٠- [illegible]

٥٨١- [illegible]

٥٨٢- [illegible]

٥٨٣- [illegible]

٥٨٤- [illegible]

٥٨٥- [illegible]

٥٨٦- [illegible]

٥٨٧- [illegible]

٥٨٨- [illegible]

٥٨٩- [illegible]

٥٩٠- [illegible]

٥٩١- [illegible]

٥٩٢- [illegible]

٥٩٣- [illegible]

٥٩٤- [illegible]

٥٩٥- [illegible]

٥٩٦- [illegible]

٥٩٧- [illegible]

٥٩٨- [illegible]

٥٩٩- [illegible]

٦٠٠- [illegible]

٦٠١- [illegible]

٦٠٢- [illegible]

٦٠٣- [illegible]

٦٠٤- [illegible]

٦٠٥- [illegible]

٦٠٦- [illegible]

٦٠٧- [illegible]

٦٠٨- [illegible]

٦٠٩- [illegible]

٦١٠- [illegible]

٦١١- [illegible]

٦١٢- [illegible]

٦١٣- [illegible]

٦١٤- [illegible]

٦١٥- [illegible]

٦١٦- [illegible]

٦١٧- [illegible]

٦١٨- [illegible]

٦١٩- [illegible]

٦٢٠- [illegible]

٦٢١- [illegible]

٦٢٢- [illegible]

٦٢٣- [illegible]

٦٢٤- [illegible]

٦٢٥- [illegible]

٦٢٦- [illegible]

٦٢٧- [illegible]

٦٢٨- [illegible]

٦٢٩- [illegible]

٦٣٠- [illegible]

٦٣١- [illegible]

٦٣٢- [illegible]

٦٣٣- [illegible]

٦٣٤- [illegible]

٦٣٥- [illegible]

٦٣٦- [illegible]

٦٣٧- [illegible]

٦٣٨- [illegible]

٦٣٩- [illegible]

٦٤٠- [illegible]

٦٤١- [illegible]

٦٤٢- [illegible]

٦٤٣- [illegible]

٦٤٤- [illegible]

٦٤٥- [illegible]

٦٤٦- [illegible]

٦٤٧- [illegible]

٦٤٨- [illegible]

٦٤٩- [illegible]

٦٥٠- [illegible]

٦٥١- [illegible]

٦٥٢- [illegible]

٦٥٣- [illegible]

٦٥٤- [illegible]

٦٥٥- [illegible]

٦٥٦- [illegible]

٦٥٧- [illegible]

٦٥٨- [illegible]

٦٥٩- [illegible]

٦٦٠- [illegible]

٦٦١- [illegible]

٦٦٢- [illegible]

٦٦٣- [illegible]

٦٦٤- [illegible]

٦٦٥- [illegible]

٦٦٦- [illegible]

٦٦٧- [illegible]

٦٦٨- [illegible]

٦٦٩- [illegible]

٦٧٠- [illegible]

٦٧١- [illegible]

٦٧٢- [illegible]

٦٧٣- [illegible]

٦٧٤- [illegible]

٦٧٥- [illegible]

٦٧٦- [illegible]

٦٧٧- [illegible]

٦٧٨- [illegible]

٦٧٩- [illegible]

٦٨٠- [illegible]

٦٨١- [illegible]

٦٨٢- [illegible]

٦٨٣- [illegible]

٦٨٤- [illegible]

٦٨٥- [illegible]

٦٨٦- [illegible]

٦٨٧- [illegible]

٦٨٨- [illegible]

٦٨٩- [illegible]

٦٩٠- [illegible]

٦٩١- [illegible]

٦٩٢- [illegible]

٦٩٣- [illegible]

٦٩٤- [illegible]

٦٩٥- [illegible]

٦٩٦- [illegible]

٦٩٧- [illegible]

٦٩٨- [illegible]

٦٩٩- [illegible]

٧٠٠- [illegible]

٧٠١- [illegible]

٧٠٢- [illegible]

٧٠٣- [illegible]

٧٠٤- [illegible]

٧٠٥- [illegible]

٧٠٦- [illegible]

٧٠٧- [illegible]

٧٠٨- [illegible]

٧٠٩- [illegible]

٧١٠- [illegible]

٧١١- [illegible]

٧١٢- [illegible]

٧١٣- [illegible]

٧١٤- [illegible]

٧١٥- [illegible]

٧١٦- [illegible]

٧١٧- [illegible]

٧١٨- [illegible]

٧١٩- [illegible]

٧٢٠- [illegible]

٧٢١- [illegible]

٧٢٢- [illegible]

٧٢٣- [illegible]

٧٢٤- [illegible]

٧٢٥- [illegible]

٧٢٦- [illegible]

٧٢٧- [illegible]

٧٢٨- [illegible]

٧٢٩- [illegible]

٧٣٠- [illegible]

٧٣١- [illegible]

٧٣٢- [illegible]

٧٣٣- [illegible]

٧٣٤- [illegible]

٧٣٥- [illegible]

٧٣٦- [illegible]

٧٣٧- [illegible]

٧٣٨- [illegible]

٧٣٩- [illegible]

٧٤٠- [illegible]

٧٤١- [illegible]

٧٤٢- [illegible]

٧٤٣- [illegible]

٧٤٤- [illegible]

٧٤٥- [illegible]

٧٤٦- [illegible]

٧٤٧- [illegible]

٧٤٨- [illegible]

٧٤٩- [illegible]

٧٥٠- [illegible]

٧٥١- [illegible]

٧٥٢- [illegible]

٧٥٣- [illegible]

٧٥٤- [illegible]

٧٥٥- [illegible]

٧٥٦- [illegible]

٧٥٧- [illegible]

٧٥٨- [illegible]

٧٥٩- [illegible]

٧٦٠- [illegible]

٧٦١- [illegible]

٧٦٢- [illegible]

٧٦٣- [illegible]

٧٦٤- [illegible]

٧٦٥- [illegible]

٧٦٦- [illegible]

٧٦٧- [illegible]

٧٦٨- [illegible]

٧٦٩- [illegible]

٧٧٠- [illegible]

٧٧١- [illegible]

٧٧٢- [illegible]

٧٧٣- [illegible]

٧٧٤- [illegible]

٧٧٥- [illegible]

٧٧٦- [illegible]

٧٧٧- [illegible]

٧٧٨- [illegible]

٧٧٩- [illegible]

٧٨٠- [illegible]

٧٨١- [illegible]

٧٨٢- [illegible]

٧٨٣- [illegible]

٧٨٤- [illegible]

٧٨٥- [illegible]

٧٨٦- [illegible]

٧٨٧- [illegible]

٧٨٨- [illegible]

٧٨٩- [illegible]

٧٩٠- [illegible]

٧٩١- [illegible]

٧٩٢- [illegible]

٧٩٣- [illegible]

٧٩٤- [illegible]

٧٩٥- [illegible]

٧٩٦- [illegible]

٧٩٧- [illegible]

٧٩٨- [illegible]

٧٩٩- [illegible]

٨٠٠- [illegible]

٨٠١- [illegible]

٨٠٢- [illegible]

٨٠٣- [illegible]

٨٠٤- [illegible]

٨٠٥- [illegible]

٨٠٦- [illegible]

٨٠٧- [illegible]

٨٠٨- [illegible]

٨٠٩- [illegible]

٨١٠- [illegible]

٨١١- [illegible]

٨١٢- [illegible]

٨١٣- [illegible]

٨١٤- [illegible]

٨١٥- [illegible]

٨١٦- [illegible]

٨١٧- [illegible]

٨١٨- [illegible]

٨١٩- [illegible]

٨٢٠- [illegible]

٨٢١- [illegible]

٨٢٢- [illegible]

٨٢٣- [illegible]

٨٢٤- [illegible]

٨٢٥- [illegible]

٨٢٦- [illegible]

٨٢٧- [illegible]

٨٢٨- [illegible]

٨٢٩- [illegible]

٨٣٠- [illegible]

٨٣١- [illegible]

٨٣٢- [illegible]

٨٣٣- [illegible]

٨٣٤- [illegible]

٨٣٥- [illegible]

٨٣٦- [illegible]

٨٣٧- [illegible]

٨٣٨- [illegible]

٨٣٩- [illegible]

٨٤٠- [illegible]

٨٤١- [illegible]

٨٤٢- [illegible]

٨٤٣- [illegible]

٨٤٤- [illegible]

٨٤٥- [illegible]

٨٤٦- [illegible]

٨٤٧- [illegible]

٨٤٨- [illegible]

٨٤٩- [illegible]

٨٥٠- [illegible]

٨٥١- [illegible]

٨٥٢- [illegible]

٨٥٣- [illegible]

٨٥٤- [illegible]

٨٥٥- [illegible]

٨٥٦- [illegible]

٨٥٧- [illegible]

٨٥٨- [illegible]

٨٥٩- [illegible]

٨٦٠- [illegible]

٨٦١- [illegible]

٨٦٢- [illegible]

٨٦٣- [illegible]

٨٦٤- [illegible]

٨٦٥- [illegible]

٨٦٦- [illegible]

٨٦٧- [illegible]

٨٦٨- [illegible]

٨٦٩- [illegible]

٨٧٠- [illegible]

٨٧١- [illegible]

٨٧٢- [illegible]

٨٧٣- [illegible]

٨٧٤- [illegible]

٨٧٥- [illegible]

٨٧٦- [illegible]

٨٧٧- [illegible]

٨٧٨- [illegible]

٨٧٩- [illegible]

٨٨٠- [illegible]

٨٨١- [illegible]

٨٨٢- [illegible]

٨٨٣- [illegible]

٨٨٤- [illegible]

٨٨٥- [illegible]

٨٨٦- [illegible]

٨٨٧- [illegible]

٨٨٨- [illegible]

٨٨٩- [illegible]

٨٩٠- [illegible]

٨٩١- [illegible]

٨٩٢- [illegible]

٨٩٣- [illegible]

٨٩٤- [illegible]

٨٩٥- [illegible]

٨٩٦- [illegible]

٨٩٧- [illegible]

٨٩٨- [illegible]

٨٩٩- [illegible]

٩٠٠- [illegible]

٩٠١- [illegible]

٩٠٢- [illegible]

٩٠٣- [illegible]

٩٠٤- [illegible]

٩٠٥- [illegible]

٩٠٦- [illegible]

٩٠٧- [illegible]

٩٠٨- [illegible]

٩٠٩- [illegible]

٩١٠- [illegible]

٩١١- [illegible]

٩١٢- [illegible]

٩١٣- [illegible]

٩١٤- [illegible]

٩١٥- [illegible]

٩١٦- [illegible]

٩١٧- [illegible]

٩١٨- [illegible]

٩١٩- [illegible]

٩٢٠- [illegible]

٩٢١- [illegible]

٩٢٢- [illegible]

٩٢٣- [illegible]

٩٢٤- [illegible]

٩٢٥- [illegible]

٩٢٦- [illegible]

٩٢٧- [illegible]

٩٢٨- [illegible]

٩٢٩- [illegible]

٩٣٠- [illegible]

٩٣١- [illegible]

٩٣٢- [illegible]

٩٣٣- [illegible]

٩٣٤- [illegible]

٩٣٥- [illegible]

٩٣٦- [illegible]

٩٣٧- [illegible]

٩٣٨- [illegible]

٩٣٩- [illegible]

٩٤٠- [illegible]

٩٤١- [illegible]

٩٤٢- [illegible]

٩٤٣- [illegible]

٩٤٤- [illegible]

٩٤٥- [illegible]

٩٤٦- [illegible]

٩٤٧- [illegible]

٩٤٨- [illegible]

٩٤٩- [illegible]

٩٥٠- [illegible]

٩٥١- [illegible]

٩٥٢- [illegible]

٩٥٣- [illegible]

٩٥٤- [illegible]

٩٥٥- [illegible]

٩٥٦- [illegible]

٩٥٧- [illegible]

٩٥٨- [illegible]

٩٥٩- [illegible]

٩٦٠- [illegible]

٩٦١- [illegible]

٩٦٢- [illegible]

٩٦٣- [illegible]

٩٦٤- [illegible]

٩٦٥- [illegible]

٩٦٦- [illegible]

٩٦٧- [illegible]

٩٦٨- [illegible]

٩٦٩- [illegible]

٩٧٠- [illegible]

٩٧١- [illegible]

٩٧٢- [illegible]

٩٧٣- [illegible]

٩٧٤- [illegible]

٩٧٥- [illegible]

٩٧٦- [illegible]

٩٧٧- [illegible]

٩٧٨- [illegible]

٩٧٩- [illegible]

٩٨٠- [illegible]

٩٨١- [illegible]

٩٨٢- [illegible]

٩٨٣- [illegible]

٩٨٤- [illegible]

٩٨٥- [illegible]

٩٨٦- [illegible]

٩٨٧- [illegible]

٩٨٨- [illegible]

٩٨٩- [illegible]

٩٩٠- [illegible]

٩٩١- [illegible]

٩٩٢- [illegible]

٩٩٣- [illegible]

٩٩٤- [illegible]

٩٩٥- [illegible]

٩٩٦- [illegible]

٩٩٧- [illegible]

٩٩٨- [illegible]

٩٩٩- [illegible]

١٠٠٠- [illegible]

العلامة الطوسي في التجريد وغيره بدلالة اللفظ على تمام معناه وعرفها السيد الاستاد في بدلالة اللفظ على تمام المراد ليدخل دلالة المجاز وفائدة
في القولين بواسطة دفع انتقاض المطابقية بالتضمن والالتزام فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين الكل وجزئه والملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل
على الجزء واللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهو واضح ولكن مع ملاحظة هذا القيد وباعتبار الحيثية يندفع ذلك ويجب
اعتبارها في دلالة التضمن والالتزام ولكن يمكن الحذف اعتمادا على الظهور ولعله لذا ترك القيد المزبور جمع كثير لان المعتبر في الدلالة
الارادة وانه حينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات اذ لا علية نقض لان اعتبار الارادة في الدلالة لا بد في النقض جدا لان ارادة المعنى
كلما يكون باعتبار كون ما وضع له كذا يكون باعتبار جزئه ولازم له فواحد منها لا تدل بنفسه على انها من اي حيثية واعتبار الارادة في
الدلالة لا يوجب الاستغناء عن قيد الحيثية واما التضمن فهو على ما قاله العلامة والحاجبي وجمع دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه
كذلك وفي الزبدة هي دلالة اللفظ على جزء معناه التضمني واعلم ان الدلالة التضمنية ليست دلالة مستقلة مغايرة للدلالة المطابقية
بل التحقيق ان دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم الجزء بعينه فهو الكل فالدلالة
على الكل لا يغاير الدلالة على الجزء ومغايرتهما لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل يسمى بالمطابقية وباعتبار الاضافة
الى الجزء يسمى بالتضمنية فا لانسان يدل على الحيوان والناطق بالدلالة التي دلت على المجموع المركب وربما يظهر من الحكي عن بعض المحققين من
الحكم بتبعية التضمن للمطابقة خلاف ما ذكرناه ولكن ارجاعه اليه غير بعيد واما الالتزام فهو على ما قاله جماعة منهم العلامة والبيضاوي
دلالة اللفظ على المعنى بتوسط لزومه منها وقال الفاضل البهائي انها دلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو عرفا واعلم انه يعتبر في الدلالة الالتزامية
تحقق اللزوم بين الموضوع له والخارج عنه في الجملة ولا يشترط فيها اللزوم العقلي بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر وجودا وعدما كما لا ينفك الكل
عن الجزء ويشترط فيها اللزوم الذهني وهي كون الخارج بحيث يلزم من تعقل الموضوع له تعقله اما الاول فالظاهر انه مما لا خلاف فيه فالحجة
فيه انه لولا اللزوم في الجملة لما تحقق فهم الخارج بواسطة فهم الموضوع له قطعا وانه لو لم يكن ذلك شرطا للزم فهم جميع المعاني من لفظ واحد
اختصاص افراد الخارج الغير الملزوم بالفهم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو محال فالتالي باطل فالمقدم مثله فتامل واما الثاني فلانه لو كان ذلك
شرطا لخرج كثير من الدلالات الالتزامية كدلالة المفاهيم ودلالة الحاتم على الجود وطويل النجاد على طول القامة لعدم التلازم بين الخارج و
الموضوع له عقلا ومع هذا فقد صرح المحققون بما ذكرنا واما الثالث فلانه لولا اللزوم الذهني لما فهم المعاني الخارجية من اللفظ الخارجة عن
الموضوع له عقلا لان فهم المعنى بتوسط الوضع اما بسبب انه الموضوع له او بسبب انه لازم للمعنى الموضوع له ذهنا والاول غير متحقق هنا
فتعين الثاني وفيه نظر وما ذكر من اشتراط اللزوم الذهني في الدلالة الالتزامية خيرة جميع من المحققين وصار آخرون الى عدم كون ذلك
شرطا اذ لو كان شرطا لكان دلالة السميات خارجة عن الدلالة الالتزامية لانتفاء اللزوم الذهني فيها لحصل بعد التامل التام والتالي
باطل فالمقدم مثله وايضا لو كان شرطا لما تفاوت مرتبة الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله ايضا وايضا لو كان
شرطا لخرج دلالة كثير من المجازات والكنايات من الدلالة الالتزامية اذ لا تلازم ذهنا بين الموضوع له والمجازات وفيه نظر **مفتاح**
اللفظ ان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا وان احتمله كان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا وان احتمل
معنيين او ما زاد كان مجملا والسبب في صيرورة دلالة اللفظ تارة نصا وتارة ظاهرا هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ
لم يجر استعماله في خلاف معناه كان نصا في الدلالة على معناه وان استعمل فيه كان ظاهرا [illegible] ويتدرج بتفاوت الاستعمالات
قلة وكثرة فلفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه بل قد يصير الكثرة سببا لاجل اللفظ الذي
كان له حقيقة مرجوحة ومجازا راجحا وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الخطاب ان كان نصا فيجب العمل به الا انه وجد له معارض من
عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان خبرا واحدا واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به ايضا اتفاقا وان وجد له معارض فان كان نصا
او اظهر منه رجح المعارض وان كان مساويا وجب التوقف والا وجب ترجيح ذلك الظاهر وقد استمر على ذلك طريقة الفقهاء والاصوليين
ووجهه واضح عند العامة الثاني حكي عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة القول بان الادلة في الخطابات النقلية لا تفيد العلم بالواقع والمراد
واما ثانيها الثاني فعلى هذا يلزم عدم وجود النص وعدم العلم بالحكم الشرعي من الكتاب والسنة ومقتضى اطلاق المحكي عنهم عدم الفرق

مفتاح في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الدلالة الى النص والظاهر وغيرهما والدليل على حجية الظواهر

بن الخطاب

بين الخطاب الشفاهي وغيره وعزه في الشوارق الى الاكثر وصرح في النهاية بانه زعم جماعة واحتجوا على ذلك على ما حكاه عنهم في النهاية
بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه يتوقف على مقدمات عشرة
ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف هي من امور ظنية اذ المرجع الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والصرف الى اشعار العرب
ولكن التمسك بذلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احديهما ان رواتها احاد والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانهم مرسلة والمرسل
مردود عند الاكثر الثانية انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط افصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا كان
جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر الشعراء الجاهلية وان كانوا قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يضر
لانا نقول مسلم انها لا تقدح في الظن لكن يقدح في اليقين والمقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا
الكلام غيرها فهم منه هو ذلك المعنى الاخر ولا شك في ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا لا يقال
الاشتراك لا يقدح في العلم بالمراد لان الاصل حمل المشترك على جميع معانيه فلا يكون مجملا لانا نقول هذا الاصل باطل عندنا وقائل بل
بل الاصل عدم حمل المشترك الا على معنى واحد وان جوزنا استعماله في جميع معانيه سلمنا ولكن ذلك الاصل لا يصلح اليه فيما اذا امتنع ارادة
جميع المعاني فحينئذ لا نسلم عدم امكان المفروض ولكن الاصل المذكور على تقديره لا يفيد سوى الظن فلا يمكن دعوى
حصول العلم فصح ان احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم بالمراد وهو واضح وهذا الاحتمال كثير الوقوع جدا خصوصا بالنسبة الى
معظم الخطابات الشرعية ان لم نقل كلها وخصوصا على مذهب جماعة من المتقدمين من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمقدمة الثالثة عدم
عدم المجاز فان بتقديره ان يراد الله تعالى بلفظ مجاز لا يريد بحقيقته فحمله على الحقيقة لا معنى له ولا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم
المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه لا يقال اذا ظهرت القرينة على المجاز فنعلم ارادة المجاز وان لم تظهر فنعلم ارادة الحقيقة لامتناع الجزم بدون
نصب القرينة ولانه لو اريد المجاز من دون نصب القرينة للزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكل ذلك قبيح محال على الحكيم فيحصل العلم
بالمراد على التقديرين لانا نقول لا نسلم لزوم حصول العلم على كلا التقديرين اما على التقدير الاول فلان القرينة لا يشترط فيها ان تكون
مفيدة للعلم بل يكتفى فيها بالظن خصوصا اذا كانت مقالية ولو اشترط فيها العلم لانسد باب التجوز ثم لو سلم افادة القرينة العلم بالتجوز
ولكن لا يلزم منه العلم بالمراد لتعدد المجاز فان لكل حقيقة مجازات كثيرة وقاعدة الحمل على اقرب المجازات لا تفيد العلم كما لا يخفى واما على
التقدير الثاني فواضح اذ عدم الظهور لا يدل على عدم الوجود فلعل المتكلم نصبها ولم يلتفت اليها المخاطب لغفلة او نسيان او لم تصل اليه
لوجه من الوجوه والمقدمة الرابعة عدم النقل اذ بتقديره ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول
عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل ظني لا قطعي واذا علم بالنقل فقد يحصل الشك في مبدئه وتبديل
الشارع والمراد وهذا توقف بعض في تعارض العرف واللغة والمقدمة الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل
لذلك المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم باشتمال الاضمار واشتمال الاضمار ظني لا قطعي ثم لو علم بالاضمار فلا يلزم منه العلم
بالمراد لتعدد ما يصلح للاضمار وعدم الدليل على التعيين والمقدمة السادسة عدم التخصيص فان العام يحمل على عمومه لو لم مخصوصا
لكن عدم المخصص ظني لا قطعي على انه قد يحتمل اجمال جميع العمومات لشيوع التجوز فيها بكثرة التخصيص وقد ثبت ان الامر اذا اراد بين
المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وجب التوقف سلمنا بطلان ذلك ولكن العمومات قد خصت والعام المخصص ليس بحجة في الباقي والمقدمة
السابعة عدم الناسخ فان التعبد يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة
الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم باشتمال التقديم والتاخير
ذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفاءه والمقدمة التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجوده يعارضه من الادلة النقلية
الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمقدمة العاشرة
عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقل لان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع

العمل بهما او تركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين في الجمع بينهما وتخييل العمل بالنقلي اذ ابطال النقلي يستلزم ابطال الفرع وهو النقلي فلو رجح النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتأويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل النقلي فرع هذه الامور العشرة وهي ظنية فيكون اولى بالظنية انتهى وفي هذه الحجة نظر لامكان حصول العلم بالمقدمات المذكورة وبالمراد من الخطاب قطعا كما اشار اليه جماعة منهم الفاضل اللاهيجي في الشوارق فقال والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالظاهر من الدين في مثل ما ذكرناه من الصلوة والزكوة والعقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر عليها هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قلت فادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما ثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادته اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد والتحقيق عندي ان يقال ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الخارج والعادات والاعتبارات لا يفيد العلم بالمراد مطلقا نعم يحصل منه العلم بالدلالة بمعنى فهم المعنى وارتسامه في الذهن وذلك بالنسبة الى العالم بالوضع لكن ذلك لا يستلزم العلم بارادته بل قد لا يحصل الظن به اذ النسبة بين الارادة والدلالة اللفظية العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجود احد العامين لا يستلزم وجود الاخر فكشف الدلالة عن الارادة يتوقف على ضم امور خارجية عن التلفظ ويحتاج الى مراعاة اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم السهو والنسيان والغفلة والغلط وارادة امور اخر غير ارادة المعنى واصالة عدم القرينة واصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما تقدم اليه الاشارة وهي قد تفيد العلم وهو غالبا يحصل بالنسبة الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل منها العلم وهو الغالب بالنسبة الى الغائبين عن الخطاب خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فالحق ما صار اليه الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة من ان الالفاظ والخطابات قد تفيد العلم وهو النادر وقد لا تفيد وهو الغالب ولو قيل ان كل خطاب نص من جهة وظاهر من اخرى ولم يوجد خطاب يكون نصا من جميع الجهات وظاهرا من جميع الجهات لم يستبعد ولا ريب ان الظهور اكثر من النصية سيما في الخطابات الشرعية فما حكي عن بعض من انها تفيد بانفسها العلم بالاحكام الالهية ضعيف في الغاية وكيف يجوز لعاقل له ادنى شعور ان يتفوه بهذه الدعوى السخيفة الباطلة وان يقول القطع حاصل بالمراد من الخطابات القرانية وما ورد عن المعصومين من الاخبار والاثار مع ان اساتين العلماء ومحققي الفضلاء قد الفوا كتبا شريفة وزبرا منيفة لتحقيق ذلك وبذلوا جهدهم واتعبوا انفسهم مدة اعمارهم في ذلك ولم يدعوا هذه الدعوى وايضا لو صحت هذه الدعوى من جهة ان الخطاب بنفسه مفيد للعلم بالمراد للزم ان يكون مراد كل حال في كل علم من الحكمة والرياضي والطب والبيان والتفسير والنحو والصرف وغير ذلك معلوما وهذا باطل بالتجربة ولقد اطال الجدي قدس سره في مقامات عديدة في ابطال هذه الدعوى بما لا مزيد عليه شكر الله عز وجل مساعيه الجميلة لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك ومثل هذا يقال في الحكم بكون الخطابات المعلوم صدورها عن المعصومين مفيدة للقطع والحاصل ان الخطابات الشرعية كما تفيد القطع بالنسبة الى المشافهين باعتبار قبح ارادة خلاف الظاهر منها من غير نصب قرينة كذا تفيد القطع بالنسبة الى الغائبين لكونهم كالمشافهين مخاطبين بها وقد عرفنا ان المخاطبة بماله ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة صارفة قبيح فينبغي القطع بان المراد من تلك الخطابات ظواهرها والحاصل ان هذه الظواهر التي في ايدينا من الكتاب والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على الحكيم بيان ذلك وحيث لم يتبين ذلك علم ان المراد ظواهرها وصح دعوى ان الكتاب والسنة مفيدان للقطع لانا نقول هذا باطل لانا لا نسلم ان الغائبين مخاطبون بتلك الخطابات بل هي انما تختص بمن وقع معهم المخاطبة والمشافهة نعم يشترك الغائبون مع الحاضرين في

كالعلامة الطباطبائي في حاشيته على شرح الوافية والفقيه ... وشارح الوافية ... فيما حكاه عنه منهم

قيل ان في ... الخطابات ... والسنة

بعض

الاحكام الشرعية فكل حكم ثبت للحاضرين فهو للغائبين ثابت ايضا ومن الظاهر ان مجرد العلم بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع علم هو ما بانه في
ظاهرها لا يقتضي الحكم بان ظواهرها مرادة من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على خلاف ظواهرها حين الخطاب بالنسبة اليهم وعدم علمنا بها لا ينافي
علمها بالنسبة اليهم وقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة انما هو بالنسبة الى من يخص الخطاب به في الحكم واصالة عدم تلك الارادة
لا تفيد سوى الظن والحاصل انه قد علمنا اجمالا ان جميع الاحكام الشرعية تشترك فيها جميع الامة اذا تحقق شرايط الاشتراك فكل حكم ثبت
للحاضرين فهو ثابت للغائبين ولا كلام في هذا وانما الكلام في افادة الالفاظ القطع باحكام الحاضرين ومن الظاهر انها لا تفيده لما تقدم اليه
الاشارة نعم يستفاد منها الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد كثيرة وهذا هو الذي تمسك الاصحاب بتلك الخطابات لاثبات الحكم
بالنسبة الى الغايبين وقد رجع الكلام هنا الى مسئلة اصولية وهي ان الخطابات الشرعية هل تختص بالحاضرين او تعم الغايبين وقد صار
معظم المحققين بل اكثرهم الى الاول وهو الحق الذي لا يصح العدول عنه كما سياتي اليه الاشارة ثم لو سلمنا ان الخطابات تعم الغايبين وتوجه
اليهم كتوجهها الى الحاضرين فقول الخطاب المتوجه الى المكلف لا يجوز العمل بظاهره لاحتمال وجود المعارض له الصارف له الى غيره ولا فرق
في هذا بين الحاضر والغايب ومجرد توجه الخطاب لا يمنع الاحتمال المذكور ولذا لا يحمل المخاطب الحاضر الخطاب الحاضر على ظاهره بمجرد صدوره و
توجهه اليه بل يتوقف حتى يتبين له عدم الصارف له وذلك تارة يكون بانقطاع كلام المتكلم واخرى يكون بمضي زمان لا يجوز بعده نصب
القرينة على خلاف الظاهر وبالجملة لا يجوز العمل بظاهره حتى يتبين عدم الصارف لانه اما جزء من الدليل او شرطه وعلى اي تقدير ما لم يتبين
لم يتم دلالة الدليل وتبينه يكون بقسمين احدهما العلم وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الحاضرين لاطلاعهم عادة على جميع القرائن الحالية
والمقالية نعم ربما يحصل لهم الظن بذلك باعتبار ان عدة لا تخفى على المتامل وقبح المخاطبة بما له ظاهر وبراد خلافه انما يمنع من احتمال
عدم نصب القرينة في محله ومن الظاهر ان مجرد نفي هذا الاحتمال لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة للمخاطبين عن القرينة ونسيانها
لها او عدم فهمها اياها وليس على المخاطب الحكيم دفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه نصب القرينة في مقام يقبح نصبها عادة واعلام
المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم يجر العادة بها كالغفلة على خلاف العادة والسهو على خلاف العادة فلا يجب على
الحكيم الاعتناء بها او بالجملة حال النبي والائمة في مخاطباتهم مع الامة حال مخاطبة اهل اللسان بعضهم مع بعض وليس لهم صلوات الله عليهم
طريقة خارجة للعادة وسنن مخترعة عن العرف واللغة والا لاشتهر ومع هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وهذا واضح في الغاية وقسمها الظن وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الغايبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القرائن الحالية والمقالية عادة لامكان
وجودها حين الخطاب وخفائها عليهم ولا دليل على انه يجب على الحكيم حفظها وافهام نقلة الخطابات الى المخاطبين بها على نقلها ولو كان ذلك
واجبا للزم ان يكون استفادة الحكم من تلك الخطابات بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج وهو باطل فانا نرى اختلاف العلماء وحملة
الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا شديدا ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما هم عليه من الجلالة والفضيلة والورع والتقوى والجد والاجتهاد
بل ولا يلزم لما بقي من الشريعة اسم ولا رسم هو واضح في الغاية والحاصل ان قلنا ان الخطابات تعم الغايبين فنقول ان المخاطب اراد منها معنى او
العلم بذلك المعنى المعين الذي اراده في حال الخطاب متعذر عادة لتوقفه على العلم بنفي جميع الاحتمالات المخالفة له وذلك متعذر عادة
ولا يجب على الحكيم المخاطب دفع جميع الاحتمالات لعدم الدليل عليه وقبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا الا ان الذي
كان على الحكيم من ذكر الخطاب على وجه يمكن الاستفادة منه قد اتى به والتقصير لا يحتمل بالنسبة اليه وانما هو محتمل بالنسبة الى نقلة الخطابات
ورواتها والمفسرين لها من اهل اللغة والمخاطبين بها ولم يجب على الحكيم ان يعصمهم عن الخطاء وكيف يجوز العاقل ان يدعي انه يجب على الحكيم ان
يعصم جميع المكلفين في معاني الخطابات مع ان المشاهد خلافه لكثرة وقوع الخطاء منهم في ذلك باعترافهم واحتمال كون المخطئ مقصرا في
التحصيل ضعيف جدا للعلم ببلوغه في الجد والاجتهاد في الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم يخاطبون الغايبين بالمراسلة
ونحوها ولا يلتزمون عصمة الرواة والنقلة ونصب الدلائل على صدقهم ومرادهم فان قلت عدم التزامهم لعجزهم عن ذلك والحكيم ليس
بعاجز عن ذلك فيجب ان يعصمهم عن الخطاء لانهم عاجزون مطلقا بل في كثير من المقامات يتحقق لهم القدرة في نصب الدلائل على صدق
الرواة والنقلة ومع ذلك يكتفون بالعادة الجارية التي لا تفيد الا الظن غالبا وهذا واضح على ما ذكرناه فان قلت ان من قال ان الخطابات

في بيان شمول الخطابات للغائبين وعدمه

ثم الغائبين مذهب انهم مخاطبون بما يفهمونه منها حين اطلاعهم عليها وان المراد من الخطاب بالنسبة الى كل مكلف ما يفهمه وهذا يوجب العلم بالمراد من تلك الخطابات قلت هذا المذهب مما لا يمكن الاصغاء اليه لظهور فساده وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين والهرج والمرج فيه مع ان مثل هذا الاستعمال لم يتفق في عرف اهل اللسان واللغة ومن المعلوم ان الخطابات الشرعية جارية على قانون اللغة ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي وزاحم الضروري وقد اشار الى جملة مما ذكرناه جملة من المحققين ولا يقال لو لم تكن الخطابات مفيدة للعلم لزم التكليف بالظن والتالي باطل لقبح التكليف به فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا شك في ثبوت التكليف بتلك الخطابات لانحصار مدارك الاحكام فيها لانا نقول لا نم بطلان التالي وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لما سيأتي اليه الاشارة سلمنا ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها انكان ما اشير اليه من انحصار مدارك الاحكام في تلك الخطابات فضعفها ظاهر للمنع من الانحصار وانكان الاجماع فلا نسلمه لعدم العلم بان كل العلماء حتى جميع اصحاب القول بعدم جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية يذهبون الى ان تلك الخطابات يجوز العمل بها و كيف يجوز هذه الدعوى منهم والحال ان جميع تلك الخطابات او اكثرها لا يفيد العلم عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لا يصير علة لان يفيد العلم ما لا يفيده عادة والا لزم ان يكون سائر الامارات المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء مفيدة له تحقيق المطلب ان هذه الخطابات اسباب لافادة الظن كما ان الشهرة والاستقراء سببان لها ولا تفاوت بينها عادة اصلا فكما لا يحصل العلم من الاخيرين عادة فكذلك من الاول فلو كان مجرد عدم التكليف بالظن سببا لافادة الخطابات العلم بالحكم لكان سببا لافادة الشهرة و الاستقراء ايضا كذلك لما عرفت من عدم الفرق بينهما ولا احد يدعي هذا ويلتزم به فان قلت الفرق بين الامرين واضح فان تلك الخطابات لما اوجب الحكيم العمل بها وعلمنا انه لا يجوز للحكيم ايجاب العمل بغير العلم حكمنا بانها تفيد العلم ولا كذلك الشهرة والاستقراء لان الحكيم لم يوجب العمل بها فلا يفيدان العلم قلت نمنع من ان الحكيم اوجب العمل بالخطابات مطلقا وفي جميع الاحوال واي دليل على ذلك فان قلتم الاجماع قلنا هو ممنوع وان قلتم العقل قلنا لا نعلم دلالته فان قلتم الكتاب والسنة قلنا لا نم دلالتهما عليه انضم انا نقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون كلما جوز الشارع العمل به مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذا جوز الشارع العمل بها ولا اظن انكم تلتزمون به وايضا نقول انكان افادة الخطابات العلم بالحكم الواقعي مشروطا عندكم بتجويز الشارع العمل بها فلا فائدة في البحث لان بعد تسليم تجويز الشارع العمل بها يعمل بها سواء قلنا بانها مفيدة للعلم بذلك الشان ام لا فلا فائدة ح في البحث عن كونها مفيدة للعلم كما لا يخفى وقبل ثبوت تجويز الشارع لذلك لا يجوز العمل بها لانها بنفسها لا تفيد العلم بذلك والحاصل ان من ادعى ان الخطابات تفيد العلم انكان مراده انها تفيد العلم بنفسها كالمتواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية فهو باطل لما بيناه سابقا وانكان مراده انها تفيد العلم باعتبار ان الشارع جعلها حجة فهو باطل ايضا لعدم الدليل على انه جعلها باسرها حجة ولو سلمنا فنقول مجرد الحجية لا يستلزم ذلك والا لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا وهو خلاف مذهب الشيعة بل لو سلمنا ذلك فنقول لا فائدة في البحث حينئذ مع من يدعي انها لا تفيد العلم [illegible] بوجوب العمل بها بعد تنصيص الشارع على العمل بها وعدم ترتب فائدة على افادتها العلم وعدمها فتدبر ولا يقال لو لم يكن الكتاب والسنة مفيدين للعلم لما جاز الاستدلال بهما في مسائل اصول الدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اصول الدين لا يجوز اثباتها الا بالعلم واليقين واما بطلان التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون على جواز الاستدلال بهما في الاصول لانا نراهم يستدلون بهما فيها ولو لم يكن الا احتجاجهم لما استدلوا بها لحجيتها على امامة ارباب العصمة يستدلون بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا للعلم لانا نقول هذا الايراد باطل لانا نمنع من ان جميع اصول الدين يجب اثباته بالعلم واليقين الكاشفين عن الواقع لعدم الدليل عليه لا من الاجماع ولا من الكتاب ولا من السنة ولا من العقل اما الاول فلان المسألة خلافية فان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد في الاصول نعم المعظم صاروا الى انه لا يجوز التقليد فيها وانه يجب الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون مرادهم من الدليل الاعم من العلم الكاشف عن الواقع والظن الذي جعله الشارع حجة وربما كان استدلال العلماء بالكتاب والسنة في الاصول مع تصريح كثير منهم بانهما لا يفيدان العلم وقول جميعهم او اكثرهم بان اكثرهما لا يفيد العلم دليلا على صحة الاحتمال المذكور وعلى كونهما من الظنون المعتبرة في الاصول فتامل واما الثاني والثالث فلانا لم نجد فيهما ما يفيد القطع بوجوب تحصيل القطع بالواقع في اصول الدين فظاهرها ان دل عليه فلا يلتفت اليه هنا كما لا يخفى

كما ادعاه العلامة والفاضل المحقق [illegible] منه

واما

واما الرابع فلانا لم نجد منه ما يدل على لزوم تحصيل القطع في جميع مسائل اصول الدين وعدم جواز ان يكلفنا بالظن في شيء منها وقد ثبت مما ذكرناه ان الملازمة ممنوعة سلمناها ولكن نقول منع من بلوغ الاستدلال الاجماع وفعل جمع كثير منهم لا يكون حجة سلمنا ان جميع العلما صدر منهم الاستدلال لكن لعله من باب الالزام والتاييد بكثرة الشواهد حتى يحصل العلم من جميعها ونحن لا ننكر حصول العلم احيانا من ضم الاخبار الكثيرة والايات العديدة المتفقة دلالة مع المؤيدات العقلية والشواهد الاعتبارية وليس كلامنا في هذا بل في ان الكتاب والسنة بانفسهما بحيث لا ينضمان الى شيء لا يفيدان العلم وانه لا يمكن استفادة الاحكام الاعتقادية على وجه القطع من مجردهما من غير مراجعة الى شيء غيرهما واما استدلال المعصومين عليهم السلام فيمكن تنزيله على ما ذكرناه ايضا بل هو اقرب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب والسنة لا يفيدان العلم فلا يجوز لنا رفع هذا العلم بمجرد ما ذكر وهو واضح في الغاية ولا يبقى من اطلع على الخطابات الشرعية فهم معانيها على وجه يطمئن بنفسه ولا يخطر بباله شيء من الاحتمالات المتقدم اليها الاشارة وليس ذلك الا لكونها مفيدة للعلم وبالجملة كلما تقدم اليه الاشارة من الادلة على ان تلك الخطابات لا تفيد العلم انما هو لتشكيك في مقابلة البديهة ومصادمة للظاهر حاصل وليس لاحد التشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية لانا نقول لا نم حصول العلم للاطمينان باعتبار العلم بل قد يحصل الاطمينان من غير العلم ومن الظن وهو الظن الذي جرت العادة باعتباره الا ترى ان الاطمينان لو سلك طريقا لم يظهر فيه امارة الخوف مع انه ليس بها لم يفقد الفرد فيه الملاكف نفسه عنه باخبار مخبر تحقق الفرد فيه والتالي باطل وهو واضح وانما يكون ذلك تشكيكا في مقابلة البديهة اذا علم من عادة العقلاء كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو باطل قطعا بل المعلوم من عاداتهم خلافه وهو ظاهر جدا

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وبريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد حكي عليه اتفاق الاصوليين والحجة ذلك وجوه الاول ان المخاطبة المزبورة مستلزمة للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد السامع لعالم بالوضع ارادته لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته جهلا وحيث يكون اطلاق اللفظ مع عدم ارادته معناه اغراء السامع بذلك الجهل واما الثاني فواضح الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر بالنسبة الى غيره مع عدم القرينة مهمل اذ ليس فيه ما يصح معه الاستدلال فيه والمخاطبة بالمهمل قبيح الثالث انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما اذا قال افعل واراد لا تفعل من غير قرينة وهو قبيح فلا يجوز وبالجملة فالمسئلة في غاية الوضوح ومما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف فلنكن المرجئة من سوء فهمهم وقلة تعقلهم ذهبوا الى جواز ذلك وادعوا ان الايات الشريفة المتوعدة بها ليس المراد منها ظاهرها وان لم يكن هناك قرينة واحتجوا على ذلك بالايات الدالة بظاهرها على الجسمية اذ المراد منها غير الظاهر مع عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية موجودة حال الخطاب ولا يشترط في القرينة ان تكون مقالية متصلة ولا ان تكون بحيث يفهم منها المعنى كل احد بل المخاطب فقط

مفتاح لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي لا معنى له اصلا لانها قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره منه على هذا فلا يرد ما اجاب به بعض اصحابنا القول بذلك كما اشار اليه في النهاية فقال واعلم ان هذه المسئلة انما تبتني على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يصرحوا به انتهى وممن ذهب الى هذا القول من العامة البيضاوي والعبري كما عن المحصول بل ادعى السيد عميد الدين انه مذهب الاشاعرة والمعتزلة وفي النهاية اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام الرسول على ما لا معنى له انتهى وحكي عن الحشوية تجويز ذلك وربما يظهر من الحاجبي والعضدي المصير اليه واجيب الحشوية على ما حكي بوجوه الاول ان فواتح السور كالم وحم وطه ونحو ص غير دالة على شيء فتكون مهملة وقد خوطبنا بها الثاني قوله تعم في سورة والصافات في مذمة شجرة الزقوم طلعها كانه رؤس الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وقد خوطبنا به الثالث قوله تعم في سورة البقرة ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة لان قوله تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا على ما سيقت فيكون مهملا وقد خوطبنا به الرابع قوله تعم في سورة آل عمران وما يعلم تاويله الا الله فانه يدل على اختصاص علم التاويل به تعم فظواهرها يجب تاويلها وقد خوطبنا بها وهو الخطاب بالمهمل لا يقال نمنع الدلالة على اختصاص لان قوله تعم والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضى الاخبار بان الراسخين يعلمون بذلك فلا يلزم ذلك لانا نقول هذا العطف غير جائز لوجوه الاول انه مستلزم لعود ضمير يقولون امنا به كل من عند ربنا الى الله تعم وهو باطل الثاني انه

مستلزم لزيادة الاستثناء واضمار حرف والاصل عدمهما الثالث انه نقل عن عائشة وعروة بن زبير والحسن ومالك والكسائي والفراء
والجبائي ان الواو في الآية الشريفة للاستيناف الخامس انه تم خاطب القرس بلسان العرب وهو خطاب بما لا يفهم المخاطب وهو المهمل وهذه الحجج كلها
ضعيفة اما الاول فللمنع من انها مهملة بل هي دالة فاختلف المفسرون في تحقيق مدلولها على اقوال الاول ان المراد بها السور فانها اسماء لها وهو
للطبرسي في مجمع البيان والمحقق والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري والاصفهاني والحكاء الشيخ الطوسي (ابو جعفر) في التبيان والخليل وسيبويه
الحسن وزيد بن اسلم والرازي في الكشاف وتفسير البيضاوي وعليه الطباق الاكثر وعزاه السيد الشريف وخالد الازهري الى جمهور الاشاعرة
وعزاه العبري الى اهل التحقيق من المفسرين قال المحقق البهائي ولا بعد فيه فان تسمية الاشياء بحروف المعجم شايع عند العرب كما سموا النحاس
صادا والسحاب عنانا والجبان فاقا والحوت فونا الى غير ذلك وقال في مجمع البيان اسماء الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها المتفرقة بين
المسميات فتكون حروف المعجم منقولة الى التسمية ولهذا في اسماء العرب نظير قال اوس بن الحارث نطاق ولا خلاف بين النحويين انه يجوز ان يسمى
بحروف المعجم كما يجوز ان يسمى بالجمل نحو تابط شرا الثاني ان المراد بها القرآن كله وانها اسم له ولو اخبر عنها بالكتاب والقرآن وهو لعباده على
ما حكي الثالث ان المراد بها الله عز وجل وانها اسماله تعم ويدل عليه قول مولنا امير المؤمنين عليه السلام بخصوص بها محمد صلى الله عليه وآله
بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم والمر انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافضل وهو منقول عن ابن عباس له شواهد من الاخبار
المروية عن اهل العصمة واما الثانية فلان قوله نعم طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية كما اشار اليه بعض المحققين فقال
وشبه برؤس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا
يخلط خيرا فيقولون في القبيح الصورة كانه وجه شيطان كانه راس شيطان واذا صوره المصورون جاؤا بصورة على اقبح ما يقدرون واهول لما
انهم اعتقدوا في الملك خيرا محضا لا شر فيه شبهوا به الصور الحسنة قال الله نعم ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا تشبيه تخييلي قيل الشيطان
حية عرفاء قبيحة المنظر هائلة جدا وقيل ان شجرا يقال له الاسين خشنا منتنا مرا منكر الصورة يسمى رؤس الشياطين اشار اليه وقد اشار الى جميع ما
ذكره غيره واستشهد على كل منهما بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله نعم تلك عشر كاملة تاكيد لما سبق كما في كلام جرير ثلاث واثنتان
فهو جنس الفائدة رفع توهم كون الواو بمعنى او وقد حكي هذا عن الزجاج وابي القاسم البلخي وقيل ان المعنى كاملة الحد اي اذا وقعت بدلا
منه استكملت وعلى هذا يكون كاملة مفيد المعنى جديد وانما ذكر العشرة لئلا يكون الكامل بمعنى موفور وروي هذا عن مولانا الباقر وحكي
عن الحسن والجبائي واما الرابعة فللمنع من امتناع كون الواو للعطف لوجود المقتضية لا صالح لابتنائه اما الاول من استلزام العطف عود
الضمير الى المعطوف عليه كما صرح به العلامة في هذا ذهب فيجوز ان يكون جملة يقولون حالا عن الراسخين في العلم مع عطف الواسخين في العلم
على الله تعالى واما الثاني فلمعارضته باصالة كون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجيته كلما ثانيا ولئلك مع معارضتها بما روي عن ابن عباس
ومجاهد والربيع وجعفر بن الزبير وابي مسلم من التصريح بان الواو للعطف واختاره الزمخشري وجزم به اذكره الطبرسي فقال ومما يؤيد هذا
القول ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تفسير القرآن ولم يرم توقفوا عن شئ منه فلم يفسروه بان قالوا بان هذا منشابه لا يعلم تاويله الا الله
وكان ابن عباس يقول انا من الراسخين في العلم انتهى وقد قال السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله نعم لا يلزمنا القول بجواز
الخاطبة بالمهمل وذلك لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم و
حصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه
الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن انتهى واما الخامس فللمنع من مخاطبة القرس بلسان العرب بسلمنا لكن لعلهم كانوا عالمين ببلغة العرب او
قادرين عليه بتلك بقي اختلف عبارات الاصوليين في تعريف الخطاب فعن البيضاوي انه الكلام الذي قصد به مواجهة الغير وفي تهذيب ابن
الكلام المقصود به الافهام وفي مجمع البحرين انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونحوه كلام المحقق الشيخ زين الدين الكركي انه ما وجه من الكلام نحو الغير
لافادته وعن المراغي انه الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفي المصباح المنير انه الكلام بين متكلم وسامع اتى بمقتضى
اكثر هذه العبارات عدم انضاف المهمل بالخطاب وخالفه المرتضى وظهر عنه الباب في
عبارته عن نقض التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح سيد الشريف بان التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير لانهما

باب تعريف الخطاب

وقال

وقال بعض المحققين والاولى ان لا يركب القول لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب او ارادة ملفوظ
وهو اسم المفعول اشهى مفتاح اعلم ان الخطاب الشرعي قد يستقل بنفسه بالدلالة على الحكم وقد يفتقر في ذلك الى ضميمة وهي على اقسام
الاول خطاب اخر مثله كما في قوله تعم افعصيت امري فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على ان ترك المامور به حرام يستحق عليه العقاب واذا انضم اليه قوله تعم
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه لا يستقل بنفسه بالدلالة على ان اقل الحمل ستة اشهر واذا انضم اليه قوله تعم وفصاله في عامين دل على ذلك
وربما قيل ان دلالة هاتين الاتيين الشريفتين على ذلك من باب دلالة الاشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالاصالة لان بيان ذلك
لم يكن مقصودا من اللفظ بل المقصود منه بيان حق الوالدة لحصول المشقة بكثرة الحمل الثاني الاجماع كما في قوله تعم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على وجوب الوضوء على الاناث واذا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق بين الذكور والاناث في
حكم الوضوء دل عليه الثالث العقل كما اذا اختص الخطاب بمورد فانه بنفسه لا يدل على اشتراك غيره معه واذا انضم اليه العلم باتحادهما
في علة ذلك الحكم فانه يدل على ذلك وهو المسمى بتنقيح المناط واورد قبل ان جميع الخطابات الشرعية لا يستقل بانفهامها بالدلالة على الحكم بل
لا بد من ضم مقدمة من احدى المقدمات الثلث لم يكن بعيدا ولكن الاصل لزوم الاقتصار على مورد الخطاب وعدم التعدي عنه الى غيره الا
بعد تحقق ما يقتضي التعدية عقلا او شرعا وهو من المسلمات بين المسلمين حتى القائلين بالقياس بل هو متفق عليه بين العقلاء وبرهانه واضح
ودليله ظاهر ثم اعلم ان الخطاب الشرعي قد يدل على الحكم الشرعي بالالتزام كما يدل عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام قد يكون باعتبار اللفظ
الغرض وقد يكون باعتبار المركب ثم الالتزام قد يكون عقليا كما في الاربع والزوجية وقد يكون شرعيا كما في العتق والملكية وقد يكون عاديا
كما في الحاتم والجود ولا شك ولا شبهة في حجية الاولين واما الثالث فان بلغ بحيث صار مفهوما من اللفظ ومتعارفا بين اهل اللسان و
داخلا في اللغات كان حجة لما دل على حجية اللغات ولم اجد مخالفا صريحا نعم ربما يمكن استفادة من سد باب حجية المفاهيم كلها كالسيد
المرتضى وغيره فتامل وان لم يبلغ ذلك الحد فان لم يحصل منه الظن المعتبر لم يكن حجة وان افاد الظن المعتبر كالمناخ الى العلم بنى على
اصالة حجية الظن في الفقه فان قلنا بها كان ذلك حجة والا فلا القول في الاشتقاق مقدمة قال في تمهيد الاشتقاق اقتطاع
فرع من اصل بدون تغاير حروف ذلك الاصل الاصول وفي النهاية قال البدائي الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب
ترد احدهما الى الاخر وقيل اقتطاع فرع من اصل بدون تغاير حروف ذلك الاصل الاصول وقيل ما وافق اصله بحروف الاصول ومعنا وقيل
ما غير من اسما المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف والحركات وفيهما مفتاح اعلم ان الاسماء المشتقة نحو الضارب والمضروب
والمعلوم والحسن افضل من ذي دلالة على شيء من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال اوضعا بان يكون الزمان جزء من
مدلولها الحقيقي كما انه جزء من مدلول الفعل الحقيقي ولا التزاما عقليا بان تكون موضوعة لذات مخصوصة مقيد نسبتها الى احد
تلك الصفات بالكون في احد الازمنة لفظ الغي الموضوع لعدم خلو مشتقة من اضافة الى المبدء فيدل على التزام
عقليا لا وضعا لان البصر لا يمكن ان يكون جزء لما وضع له لفظ الغي اما عدم الدلالة على الزمان المستقبل فوضع وفاقي على الظاهر
لا يترجح بترجي كلام جماعة من الاصوليين كالعضدي والبيضاوي والاستوي وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل
كقوله تعم انك ميت مجاز اتفاقا ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وحكى بعض الاجلة عن صاحب الكوكب
الدري دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب بعد اسم الفاعل والاصل فيه الحقيقة
بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية تدفعه مع احتمال الصيرورة لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم في معناه الاصلي وهو
ما سيأتي اليه الاشارة انتهى وبالجملة لا اشكال في ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص مطلقا انتهى فهو
ايضا موضع وفاق اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدء في الحال والثاني انه موضوع
للذات التي تلبست بالمبدء في الجملة سواء كان في الحال او في الماضي وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح واما
على الثاني فلان العام لا يدل على الخاص من شيء من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على
الزمان الحاضر بالوجه الاول فالظاهر انه ايضا موضع وفاقي اما من القائلين بالدلالة على المحض الاعم من الماضي والحال فواضح واما

ومن بعض الله ورسوله فان نار جهنم
دل على ذلك فالحكم المزبور انما يستفاد
من تلفيق الاتيين الشريفتين وكانا
قوله تعالى

في ان عدم دلالة المشتق

من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر ان مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون الاول لان الظاهر من عبائر النحاة في تعريفهم
الاسم والفعل بما اقترن باحد الازمنة الثلثة كما في الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزء له مع
هذا فقد صرح به جم الائمة طاب ثراه وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال تصريح بجزئية الزمان للمشتق والدلالة على الحال لا يتحصر
وجهها في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والقيدية كدلالة العمى على البصر فالازم حينئذ حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال
على الدلالة بغير الوضع لان الاصل عدم المعارض بين كلامي ائمة الفنين على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة
في اعتبار الزمان في نفس المفهوم كان اللازم تنزيلها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة اظهر دلالة في نفي اعتباره بل الابعد
في دعوى صراحتها الان حمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير وان جاز دلالته عليه بالوجه الاول فاسد لان جلهم
تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه عندهم يدل على الزمان وضعا اوضح شاهد على ما ذكرناه فوجب حينئذ التنزيل بغير ما
قلناه من الاصل لا يقال نمنع من الاصل المزبور اذ مرجعه الى اصالة التلازم بين المذهبين ولا دليل عليه اذ التلازم اما عقلي او
عادي وكلاهما مفقود ان هنا اما الاول فلانه لا امتناع في ان يذهب فريق الى امر لازم والاخرون الى خلافه واما الثاني فلان مخالفته
فريقين في امر غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلكا في تحصيل الاتفاق والجمع بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح
جماعة اذ المرجح الباقون بخلافه او يكون عبارتهم اضعف دلالة لما ذكرت من ان الاصل الاتحاد وفي المذهب في ذلك معلوم النفساء
لمن لاحظ سيرة العلماء ولذا احتمل الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصول في المقام ومع هذا لو قلنا بان القائلين
بالحال يذهبون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لما بعارض كلام النحاة يلزم ان يعارض كلامهم لكلام علماء البيان فانهم قالوا على ما
حكي بان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة والاصل عدم المغايرة ايضا حيثما تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين
لسلامته حينئذ عن المعارض لانا نقول مستندنا في الاصول المزبور هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول المفيدة للظن بحيث
يوجب صرف ظاهر كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بما يحصل من هذه الغلبة العلم العادي بذلك او
هذه الغلبة حيثما تحققت افادته الظن ولكن لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي هو دليل قطعي نعم يمكن دعوى ظهور الاتفاق ولهذا
استشرب بعض المتاخرين ما احتمله الجلبي فقال ما اعاده الفاضل المحشي من جواز مغايرة العربية للاصول لا يخلو عن غرابة لان الاصوليين
يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق بما ذكر شرط في عدم
الغلبة او يمنع من ثبوت الغلبة في جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة على الحال لا محالة لان مفهومهم
على الظاهر انه لا يدل عليه بشئ من الوجهين السابقين كما عليه اكثر الاصوليين لا انه لا يدل عليه بطريق القيدية وان جاز الدلالة
عليه بطريق الجزئية فيتوجه اصالة عدم معارضة مذهبهم لمذهب النحويين سليمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهي الدلالة
بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فاذن الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال بطريق الجزئية لا اتفاقا لكما عرفت على عدم القيدية
دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلناه في صدر المبحث تمسكا بكلام النحاة ولا بعارضه مذهب المخالف
لترجيح الاول باظهرية عبارتهم في الدلالة على ذلك ولموافقته لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وبما سيأتي الى من الادلة الدالة على ان
المشتق موضوع للمعنى الشامل للحال والماضي المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا على الماضي ولا الحال لا بالجزئية ولا بالقيدية
واما عدم دلالته على زمان الحال بالقيدية فهو اختيار العلامة في بيعة وري به والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في كرى والمحقق الشيخ
في مع صد الفاضل البهائي في ره وحكي عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر والشافعي وتابعه ابو علي وابو هاشم في احد النقلين
وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في ظم ض والشهيد وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه ابضا الى المعتزلة وفي ي للعلامة
انه مذهب اكثر المحققين وفي المطول انه مذهب الاكثر وذهب البيضاوي في المنهاج الى دلالته على الحال وانه لو اطلق على الذات
بالنسبة الى الزمن الماضي كان مجازا وهو المحكي عن الرازي والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي تحقق للبسها بالمبدء
سواء كانت في الحال ملبسة به او انقضى عنه التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون الموضوع له مفهوما كليا وقدرا مشتركا بين الزمانين

الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورة ومجازا في اخرى كما هو شان استعمال الكلي في افراده او موضوع لثالث
خاصة وهي التي عبدنا لها لم يزل عنها فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيه او في الفرد الاخر كان مجازا او
نظهر الثمرة فيما اذا قال الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من اتصف بصفة العلم مطلقا فاذا كان شخصان احدهما لم يزل عنه صفة
العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب اكرام من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع
له فيحتاج في حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قال زيد كريم او دائما كريما فانه على الاول تكون العبارة مجملة في دلالتها على اتصاف الذات بالمبدء
في الحال او الماضي كما ان قوله زيد انسان مجمل في دلالته على كونه انسانا طويلا او قصيرا ولا كذلك على الثاني فانها تكون ظاهرة في الدلالة على
اتصافها به وعدم مفارقة الصفة عنها للاولين وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلافادته الظن
والاصل في الحجة الثاني دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة الثالث صحة تقسيم الضارب الى المتصف بالضرب في
الحال والماضي فقولك ضارب يولد لي على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من انقضى عنه الضرب وكذا تقول مرضع يولد لي
معلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي الرابع صحة تقييد نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب امس وضارب
الان وهو ايضا دليل ولا يقدح قولهم ضارب غدا لقيام القاطع على كونه مجازا الخامس ان نحو الضارب استعمل فيمن انقضى عنه المبدء
وفيمن لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل في اللفظ المستعمل في معنيين ان يكون بينهما مفهوم كلي قريب ان يكون حقيقة فيه اما الاستعمال
فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل قد يحتج بعض بالاجماع على الاستعمال في الماضي واما ان مقتضى الاصل ذلك فلما سبأتي انشاء الله وقد يقال عليه
بان الاصل المزبور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم كاستعماله في افراده اما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك به سلمنا ولكن انما يحسن حيث
لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص واما معه فلا لدوران الامر حينئذ بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك احتجا
تعارضا كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من الشق الاخير للاتفاق الظاهر المصرح به في كلام كثير على انه حقيقة في الحال ولذا ذهب جملة من المحققين
الى ان الاصل في مسئلة المشتق مع القائلين بالوضع للحال نعم لو قيل بمقالة السيد المرتضى من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة لاتجه منه
ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا اتجه دعوى كون الاصل مع القائلين بالوضع للماضي وعلى هذا يبطل ما عدا الوجهين الاولين وقد
يجاب بان التفاهم ان احد من الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وانكان هو المرائي في بادي النظر من كلمات جماعة منهم كالفاضل البهائي
والفاضل الجواد والعضدي والباغنوي والابهري فانهم قالوا المشتق استعمل في الازمنة والاصل يقتضي كونه حقيقة حيث لم يثبت استقبال
بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام الباقين ما ظناه في الذهاب الى النهاية ودعوى استنادهم على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه
قال لو انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وانه قابل للقسمة
مورد القسمة مشترك بين امة وقد استند الى ما ذكره جمع في اختيارهم مذهبه وصرح السيد عميد الدين بان ما ذكره مما احتج به
القائلون بكونه حقيقة في الماضي ومما يعضد ما ذكرناه عدم استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند القائلين بكونه
حقيقة في الحال وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي هو المعنى
الحقيقي وعند يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه في الحال حقيقة لان حصول الاشاعرة من القائلين بكونه
حقيقة باعتبار الماضي انما قصدوا كونه من افراد الحقيقة لا ان اللفظ موضوع له بالخصوص وكلام الفاضل البهائي وغيره وانكان شعرا
بذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا ولا اشكال في هذه الجهة نعم يشكل فيها من وجهين الاول ما اشير اليه سابقا من عدم
معلومية الاستعمال في المعنى الاعم الثاني النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في الفرد المشترك بين الازمنة وقد يجاب عن الاول بان في
كلام القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيها ولا يعارضها مقالة القائلين بانه حقيقة في الحال فتامل وعن الثاني بان
مقتضى الاصل وانكان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه السادس ان جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري
ادعوا الجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ بعد عادة الاتفاق
على الاطلاق المجازي قد ينافش فيه اولا بانه لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة لاجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل عليه

فان الاصل عدم

فان قلت نلتزم بذلك لولا الاجماع على كونه مجازا فى الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم يعدون فى المسئلة فرقه
من المخالفين وليس اتفاق الفرقة على الفرقة التى تنازعها حجة وثالثا بان كون لفظ اسم الفاعل حقيقة فى نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضى
لا يلزم ان يكون الضارب فى هذا المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا التفتازانى فقال معترضا على الحجة فيه بحث لان اسم الفاعل بحسب
عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة بأى معنى كان ويكفى لصحة النقل كونه فاعلا فى الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام
فى جميع المشتقات وهذا يختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق
على كونه مجازا فى المستقبل وهو اظهر فيندفع به ذلك الظهور واما عن الثانى بانه حجة عند الخصوم كما يظهر من كلمات المستدلين به و
اذا لم يجب عنه بعدم حجيته بل بغيره على انه تسبب ذلك فى الاحكام الى اهل اللغة دون النحويين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك انكار كون باء
المعنى الزكيى نعم لا يستلزم ما اورد عليه صيرورته اسما للكلام الموضوع على نحو الضارب ولكن هذه الدعوى يستلزمها للنقل والاصل عدمه فلما
عن الرابع فبان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو لم تنهض للجزئية فلا اقل من ضلوعها التأييد التابع
ان المشتق لو كان حقيقة فى الذات المتلبسة بالمبدء فى الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا لعدم تلبسهما بالايمان حالة النوم
والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى اى تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالى باطل لانه
على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه احكام المؤمنين وهو انما يدل وقد يقال عليه بالمنع من بطلان التالى
والاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة فى بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار
مشاركتهما الحكم وان لم يشملهما تلك الاطلاقات كما فى اطفال المؤمنين فانهم بمنزلتهم لانهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع تحقق
الايمان فى الحالتين ان فتر بالتصديق بقائه فى الخزانة وان لم يكن حاصلا فى المدركة سلمنا لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى الاجماع
المركب غير مسموعة بل يظهر من الاتفتازانى انه غير مرتبط بمحل النزاع حيث جعله اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع فى حقيقة
اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعبر فى
بعضه الاتصاف به مع عدم طرو ان المنافى وفى بعض الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد يجاب عن الاول بان دعوى المجازية خرافة باردة قال
الاتفتازانى كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا بعد الاجماع على بطلانه وعن الثانى بان الايمان عبارة عن التصديق وهو يقف
على تصور اطرافه ووقوع الايقاع والاشراع على النسبة وهذا بعيد حصوله فى الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكى عنه وعن الثالث
بان ما ذكره الاتفتازانى غير معلوم فان كلمات القوم فى المسئلة مطلقة والظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد بينا فيما مر فى الجواب ان التصديق
انما يوقف على ذلك فى حصوله ابتداء لا فى استدامته نعم لا بعد فى دعوى اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج عنه الوصف كما
اذا جن وطال جنونه بعد ايمانه واسلامه وليس ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية فى المعنى
الاعم من المتصف بالايمان وان لم يحضره اصالة عدم النقل فتامل الثامن انه لو كان المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدء فى الحال للزم ان لا يصدق
المتكلم والمخبر حقيقة فى الازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المبدء فى المثالين مما لا يمكن وجوده واستقراره فى الان لان الكلام والخبر امر متجدد
الحروف فالتالى مثله وهى مما لا يمكن اجتماعها فى ان فانها تقتضى شيئا فشيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدء وبعده قد انقضى واما بطلان اللازم فواضح
لطوع الا يقال نلتزم هنا بعدم الوضع للحال ونقول بالتفصيل فى المشتقات بين ما يمكن بقائه وبين ما لا يمكن لانا نقول قد ادعى العلامة الاجماع
على بطلانه فقال الفرق بين ممكن البقاء وغيره منتف بالاجماع لا يقال الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور فقد حكاه جماعة كصاحب المحصول
والامدى والحاجبى على ما حكى لانا نقول اشتهار حكاية هذا القول لا يدل على اشتهاره اصلا ومصيرهم اذا لم يصلح فى حجية الاجماع المنقول
المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال العلامة فى رده مضافا الى الاجماع ولانه اذا انقضى فى جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عاريا فيكون
المشتق منه هل يصح بقائه او لا فان كان يصح بقائه اشترط وجود المعنى بتمامه من العلوم عدم انقضاء الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف لا يقال
لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الاطلاق الحقيقى بمقارنة الاخر جزء من قال قام زيد مثلا فانما يصدق عليه انه متكلم ومخبر
عند مقارنة الدال لاقبلها ولا بعدها لانا نقول هذا باطل لان المفروض ان المبدء عبارة عن مجموع الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع لذلك

فكيف يكفي بالجزء الاخير ولا يقال لزمكم ان يكون المتكلم والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدء في الماضي لا للمعنى الاعم منه ومن الحال وهو خلاف الاجماع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر في فرد وهو الماضي لامتناع وجود الفرد الاخر كلفظ الجلالة على القول بانه كلي نعم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال تكلم القرآن وتمشى من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء منه الماضي ومن المستقبل متصلة لا يخالطها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه ونظير هذا ما قالوه في لفظ الارتماس والتغلب والفور من ان المراد ما يسمى في العرف ارتماسا وتغلبا وفورا تامل ولكن قد يذب عن هذا بانا نجد صدق نحو المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرا بهما عرفا حقيقة ولذا لو اتى العبد بمن تكلم واخبر سابقا يقول السيد اني بالمتكلم هذا الكلام والمخبر بهذا الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا فتامل على ان الظاهر من جماعة ان القائل بالحال لا يريد بالمباشرة العرفية بل الحقيقية فيكون الحجة المزبورة ناهضة في رده التاسع ان المشتق لو كان حقيقة في الحال لما جاز الاستدلال بنحو عموم الزانية والزاني والسارق والسارقة على وجوب حد الزاني والسارق الذين تحقق منهما الزنا والسرقة بعد زمن الخطاب التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللازم على تقدير الوضع للحال حمل قوله تعم الزاني والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول الاية الشريفة فلا يشملان من اتصف بهما بعد النزول واما بطلان اللازم فلا يخفى ولذا نرى العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو هذه الاطلاقات في مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب وقد يناقش في هذا الوجه من وجوه الاول ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة في المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما به فليس فيه دلالة على وضعه ايضا لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب في هذا المقام لوجود القول بالفصل بين الامرين بل صرح الشهيد الثاني والاسنوي كما عن القرافي بان محل النزاع في المسئلة هو المحكوم به دون المحكوم عليه الثاني انه على تقدير القول بالوضع للمعنى الاعم من الماضي والحال لا يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بنحو تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله تعم الزاني والسارق على من تحقق منه المبدأ اما حال الخطاب او قبله لا على من تحقق منه المبدأ ان فالشرطية مقلوبة على القائل بالوضع للاعم الثالث انا نمنع من بطلان اللازم ان نحو الاستدلال مع فرض كونه حقيقة في الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين في التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى الحالي المصحح للاستدلال الرابع ان الملازمة انما تتوجه لو فسر الحال في كلام القائل بالوضع له بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدي وغيره فلا لان معنى وضعه للحال انه وضع ليدل على الذات المتلبسة بالمبدء ووجوده فيها فحينئذ يتعلق الحكم بكل من له هذا المبدء حين وجوده فيه سواء كان في زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه بل من تعلق الحكم على مهية تتحقق افرادها تدريجا وهو مثل شمول الخطاب المتضمن لتعلق الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد التي تحققت بعد زمن الخطاب واما ما هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص في الآن بان يقال هذا عالم ويكون الوجه في الاطلاق صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلي فان الاطلاق لا يكون في القسم الاخير الا باعتبار الصفة الحاصلة في المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة وقد يقال هذا حسن لكن حكي عن ظاهر اكثر العبارات وصريح بعض ان المراد بالحال حال النطق او التلبس فالشرطية حينئذ تنهض حجة على القائل بالوضع للحال ولا يجوز القلب على القائل بالوضع للاعم لجواز ان يريد من الحال الحال التلبس ومن الماضي الماضي المقابل للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال بتلك العمومات حينئذ على ذلك واما منع بطلان التالي باحتمال المجازية فشئ لا يليق بان يلتفت اليه ويقرب منه القول بالتفصيل في المسئلة بنحو ما ذكر اذ الظاهر انه قول جديد لم يقل به المتقدمون وهو ناش من الفرار عن الشرطية المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد من الحال حال التلبس فيقال على هذا يلزم سقوط الاستدلال بالعمومات السابقة غالبا لان اللازم على هذا التقدير تعلق حكمها بمن كان المبدء فيه وحملها عليه فلا يشمل من تحقق منه المبدء وانقضى فلا يستفاد من قوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان اجراء الحد حينئذ متعذر غالبا اما لعدم الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة في ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح قطعا لا يقال وجوب الحد يتعلق حين الاشتغال بالزنا فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة في الماء المتغير يتحقق حين حصول التغير ويستصحب الى ما بعد التغير لانا نقول اولا هذا استدلال بالاستصحاب لا بالعموم والمعروف من طريقتهم انه من باب الاستدلال بالعموم

وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم بالوجوب جبرا لاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الجبر لعدم الاطلاع
على الموجب فلا يتم ذلك وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الزاني المتلبس
بالزنا لان المفروض ومعلوم انه بعد الفراغ من الزنا لا يبقى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم عملا بالاستصحاب
كما لا يمكن اجراء الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف يجري بالاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير
قلت لان الحكم بالنجاسة هناك لم يتعلق بالماء المتغير بالماء بسبب التغير وهو لا يختلف باعتبار التغير وعدمه وذلك لان النص الدال على نجاسة
الماء المتغير بهذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضي ما ذكرناه ثم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب
ح ومن هنا ظهر قاعدة وهي ان الشارع اذا قال اذا زنى مثلا وجب الحد جاز التمسك باستصحاب وجوب الحد بعد الزنا واذا قال الزاني يجب جلده وقلنا
ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع في الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة
الى التغير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الامر كذلك البحث وقد يعارض بان المعنى الاخص الذي يدعى الخصوم وضع لفظ بازائه كذلك
ولا نرجح وقد يجاب بان الوضع للاعم تقضي الحاجتين بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص والشاهد على ذلك غلبة اسما الاجناس والالقاب
الموضوعة للمفاهيم الحادي عشر الخبران في احدهما قال رسول الله ص انا دعوة ابراهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال انه نعم
اوحى الى ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف به الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل يا ابراهيم عهدي لا
اعطيك عهدا الا اني لك قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام ربنا انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة الي واني وعلي لم نسجد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا
وفي الاخر قال ابو عبد الله ع وقد كان ابراهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله نعم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي فقال الله
لا ينال عهدي الظالمين من عبد وثنا او صنما لا يكون اماما والوجه في الاستدلال بهذين الخبرين في محل البحث انهما دلا على ان من تحقق
منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يصلح للامامة لقوله نعم لا عهد لك الظالمين وهذا الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم للمعنى
الاعم وهو واضح وقد ينافش فيهما سندا بل ودلالة وللاخرين وجوه الاول صحة السلب اذ يصح فيمن انقضى منه الضرب ان يقال انه ليس
بضارب الان الثاني انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم لصح ان يقال للقاعد المنقضي عنه القيام انه قائم وبالعكس والمحلو المنقضي عنه
الحلاوة بالعكس من باطل قطعا الثالث انه لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله ع الماء طاهر على طهورية الماء في هذه
الازمنة لاحتمال ارادة انه كان طاهرا انه في الحال طاهر لان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا فانك اذا قلت
زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم باطل جدا ولا كلام لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدء في الحال تماما
الرابع ان المتبادر منه الذات المتلبسة بالمبدء في الحال فانه لا يفهم من قوله رايت حسنا او جريحا او مهموما او تقيا او صالحا او
زاهدا الا المتصف بالمبدء في الحال وقد شهد بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخونساري ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول فبان
قيد الان ان كان للتقييد بمعنى انه يصدق الان ليس بضارب فصحة ذلك ممنوعة كيف وهي عين النزاع وان كان للنفي وهو ضارب بمعنى انه
ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غاية ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولهم ان الانسان ليس
بحيوان مفترس لا يدل على انه ليس من افراد الحيوان مطلقا واما عن الثاني فبان الامثلة المزبورة ليست من محل النزاع لان محل النزاع انقضاء
المبدء وعدم طرو الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرء الضد الوجودي وقد صرح بما ذكرنا من اختصاص محل النزاع بما اذا لم يطرء الضد
الوجودي الشهيد الثاني وبعض من تاخر عنه والاسنوي وصاحب جمع الجوامع وغيرهم بل حكاه بعض عن اكثر من كتب الاصول قال حتى ان كلام
الامدي في اثناء الاحتجاج يدل عليه انتهى وقد حكى الاجماع عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية فيما اذا طرء الضد الوجودي وحكى هذه
الدعوى في جمع الجوامع عن بعض ومما ذكر يظهر الوجه في عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق ومعه فقد قيل
ان الشارع منع منها ولو قد ينافش فيما ذكر بالمنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالدخول
كذا صرح به المحقق الخونساري وقال وانت خبير بان التخصيص الذي ذكره الشهيد الثاني جيد لكن ليس فيما رايناه من كتب الاصول اشعار منه

وذكر بعض ان نسبته هذا الى المحصول موجود فى كتب بعض المخالفين ايضا ونحن لم نجد فى المحصول ولا فى المحصول ولا فى كلام علماء الاصول
انتهى فالظاهر اذن تعميم الخلاف انتهى ويؤيد ذلك ان جماعة من الاصوليين كالسيد عميد الدين وصاحب غاية البادى وفخر المحققين و
العضدى والبيضاوى والعبرى لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرء الضد الوجودى عن احد ولا بنهوا على خروجه عن محل النزاع وربما
كان فى بعض كلمات الوازى شهادة بما ذكرنا سلمنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال بالمثل بان يقال الامثلة المزبورة
حقايق فى الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما الان الوضع النوعى فيها من هذه الجهة اولان اكثر المشتقات كالامثلة
المذكورة فيلحق النادر بالغالب وقد يجاب عن المناقشة المزبورة بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث
مقدم على تصريح غيرهم بالدخول والوجه فيه واضح واما دعوى جواز الاستدلال بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث
فضعيفة جدا لمنع اتحاد الوضع النوعى فى جميع المشتقات كيف والقول بالتفصيل بين اقسامها فذكر من جملته ما اختاره بعض متاخرى
المتاخرين من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقة اذا كان انصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الانصاف بالمبدء مضمحلا فى
جنب الانصاف ولم يكن الذات معرضا من المبدء وراعتبار عنه سواء كان المشتق محكوما عليه ام لا وسواء طرء الضدام لا ونحو الدعوى
المزبورة فى الضعف دعوى الغلبة المتقدم اليها الاشارة كما اشار اليه بعض الاجلة واما عن الثالث فبان الاحتمال المزبور بعيد
من عادة الشرع فيندفع بها يبقى الاحتمال الاخر سليما عن المعارض واما عن الرابع فباحتمال كون التبادر فى الامثلة المزبورة من تبادر
الفرد الغالب للاطلاق والا لاطرد وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمذنب والعاصى والكاظم
والكاتب والمعلم والبايع والمشترى والمجز والمصاب والباقى والمحسن ومضروبى والشاهد على ذلك انه لو امر بالاتيان بواحد من ذكر
فانى بمن اتصف بتلك المبادى فى الزمان الماضى كان ممتثلا قطعا ومع ذلك لا يصح السلب فلا يقال لمن اعترف واعطى واشترى سابقا
انه ليس بمعترف ولا يبيع ولا مشترى وهو من اقوى الادلة على الوضع للاعم والتحقيق عند الرجوع فى كل مشتق الى ما يحكم به العرف
اذ لم نجد اصلا كليا ولا تحقيقا لوضعا نوعيا فى هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال و
اختلفت المذاهب فى المسئلة لا يقال ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مبادئها فالضارب لا يكون ضاربا الا باعتبار
حصول الضرب فكان ذلك سببا له فيجب ان ينتفى الاطلاق بانتفاء سببه لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق
وبقائه ولا يقال الغالب ذلك لان اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما صح اطلاقها باعتبار تحقق
وحصول صورة نوعية فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فليحق
المفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه الباغنوى لانا نقول الغلبة فى غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات به خصوصا مع تفاوت
امثلتها واضطرابها فى الغاية فتامل ولا يقال ان التسمية فى المشتقات انما باعتبار انصاف الذات بالمبادى فى الحال او باعتبار تلبسها
فى الجملة فان كان الاول فهو المطلوب من كونه موضوعا للحال وان كان الثانى لزم كون الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة لتحقق
الغلبة فيه فما هو التلبس فى الجملة الا انا نقول هذا لو جعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع بل العلة حصول التلبس وتحققه فى الحال او
فى الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل على الحال فى الصفة المشبهة واسم التفضيل
للغلبة بل لم يحضرنى مثال لهما اريد به المعنى الاعم وان يدعى اصالة الحمل على المعنى الاعم فى اسم المفعول للغلبة ايضا هذا ويحمل خروج
الثلثة عن موضع البحث فى المسئلة المشهورة فى الكتب الاصولية تذنيب اعلم ان الاسماء المشتقة كالامثلة على احد الازمنة الثلثة
كذا لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غايتها الدلالة على انصاف الذات بالمبادى فى الجملة على ما نص عليه جماعة كسيد
الفاضل والتكلى والميدانى فيما حكى عنهم وكذا صرح به السيد الشريف وغيره وهو الظاهر من الحاجبى ولا فرق فى ذلك بين اسم الفاعل و
اسم المفعول نعم لو كان من اللازم والصفة المشبهة وافعل التفضيل والمجرد فى ذلك عدم تبادر احد الامرين منها وانها لو وضعت
للدلالة على التجدد والحدوث لكان اطلاق العالم والقادر والعادل مجازا وهو باطل وكذا يلزم التجوز فى قوله خالد ومستمر وغيرهما مما يدل
على الدوام فتامل وينظهر من ابن هشام والحاجبى فى مقام اخر دلالة اسم الفاعل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار

ويظهر من بعض الحاق اسم المفعول باسم الفاعل في الدلالة على الحدوث وما سار واليه ضعيف نعم لا يمكن انكار دلالة اسم الفاعل على التجدد احيانا لكنها لا للصيغة بل اما للمادة او لامر خارج من شهادة العادة وكذا لا يمكن انكار دلالة الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار العادة كما اشار اليه بعض الائمة فقال والذي اري ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار مقيدان في الصفة ولا دليل فيها عليها فليس معنى حسن في الوضع الا وحسن شيء كان في بعض الازمنة او جميع الازمنة ولا دليل في اللفظ على احد القيدين كما كان في اسم الفاعل وهو غلبة استعماله في الحدوث ومن ثم يحول الصفة عند قصد الحدوث اليه فيجعلها حقيقة في احدهما تحكم في الاصل ان تقول هي حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز تقييده في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان يقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما يقول كان هذا حسنا وسيصير حسنا وهو الان حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا على ما ذكرنا بل بدليل العقل وظهوره في الاستمرار عقلا هو الذي عبر انتهى **القول في المعرب** **مقدمة** عرف المعرب باللفظ الذي لم يكن لاهل العربية وضع وقيل بل استعملوه فيه تبعا لغيرهم وناد بعض الذي لم يعلم علما **مفتاح** اختلف القوم في وقوع المعرب في القرآن على قولين الاول انه واقع هو للعلامة في تهذيبه والسيد عميد والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي والبيضاوي في تفسيره وحكي عن ابن عباس وعكرمة الثاني انه غير واقع وهو للشيخ في المنهاج وبعض شراحه وحكي عن الشافعي في رسالته والقاضي في التقريب وابن جرير في تفسيره بل عزاه الحاجبي الى الاكثر وربما يظهر من كلام العلامة في النهاية للاولين وجهان الاول وقوع لفظ ابراهيم فيه وهو غير عربي اما الاول فواضح واما الثاني فلان فيه اهل العربية على انه غير منصرف باعتبار العجمة والعلمية وفيه انه انما يتم لو كانت الاعلام العجمية المستعملة في كلام العرب من المعرب وهو ممنوع اما الان الشرط في المعرب جواز اجراء جميع احكام اللفظ العربي عليه من صحة الاضافة ودخول حرف التعريف والتنوين عليه ومن الظاهر ان الاعلام المذكورة ليست كذلك لان الشرط فيه بقاء المعنى الغير العربي في استعماله وهو غير متحقق فيها وفي كلا الوجهين مناقشة الثاني وقوع لفظ المشكوة في سورة النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح وقوله نعم في سورة الفيل ترميهم بحجارة من سجيل وقوله نعم في سورة القصص بالقسطاس المستقيم واما الثاني فلان الاول هنا بمعنى البرابة في لغتهم الابنوبة في وسط القنديل والثاني فارسي معرب عن سنك كل عندهم والثالث رومي معرب عن الميزان المستقيم وقد حكى السيد عميد الدين عن جماعة من اللغة الحكم بانها معربة وقد استدل بجماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي على الوقوع بما ذكر وهو شاهد قوي على كونها معربة واعترض عليه بالمنع من كونها معربة لجواز ان تكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور ويؤيده ان الطبرسي فسر السجيل بالعذاب المكتوب وادعى اشتقاقه من الاسجال بمعنى الارسال ونسب القول بمعربيته الى قائل مجهول وقال في تفسيره وقيل انها رومية معربة وقال الزجاج يجوز ان يكون عربية لان في الكلام مثل لفظها مشكوة وهي قرية صغيرة وقال في تفسير القسطاس هو الميزان صغيرا كان او كبيرا وقيل هو الصنجة عن الحسن وقيل هو العدل بالرومية عن مجاهد فيكون محمولا على موافقة اللغتين انتهى وفي المصباح المنير قيل عربي ماخوذ من القسط وقيل رومي معرب انتهى لا يقال لو كانت مما اتفق فيه اللغتان للزم تعدد الوضع والاصل عدمه لانا نقول لو كانت من المعرب للزم اطلاع العرب على لغة غيرهم وهو امر حادث والاصل عدمه على انا نقول الغالب في الالفاظ المستعملة في اللغة العربية حقيقة كون وضعها منهم فيجب الحاق مورد الشك بالغالب فتامل والاخرين انه لو وقع المعرب لخرج القرآن عن كونه عربيا لان الملفوظ من العربي وغيره لا يكون عربيا كما ان الملفوظ من الحلو والحامض لا يكون حلوا والثاني باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجاب عنه في لم فقال نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة وايته انها بعض كل القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا الجرماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه التي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فصح بهذا الاعتبار ان

يقال

يقال التسوء بعض القرآن اشهى واجب ايضا بان وجود القيد العربي اذا كان قليلا كما هو الواقع لا يمنع من اضافة القرآن بالعربية كان وجود قليل من العربي في الشعر الفارسي لا يمنع من كونه فارسيا وكذا العكس واعلم انه قيل يفهم من كلام بعض الاعلام انه لا خلاف في وقوعه في اللغة العربية ويدل عليه ان الدهقان علم في المصباح المنير ومجمع البحرين معربة يطلق على ما ليس بعربية وعن بعض منع وقوعه فيها

القول في الترادف مقدمة قال في النهاية الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد خرج بالمفردة الحد والمحدود وبقوله باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء باعتبار صفتين كالصارم والمهند وباعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق **مفتاح** ذهب جمهور المحققين الى وقوع الالفاظ المترادفة في اللغة وحكي عن ابن فارس وثعلب المنع من ذلك فالاولى ما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباينان بالصفة فالاول باعتبار الانس والثاني باعتبار انه بادي البشرة اي ظاهر الجلد اشهى للاولين الاستقراء وللاخرين وجوه الاول انه لو وضع لكان لغوا خاليا عن الفائدة والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقتضي من وضع الالفاظ افادة المعنى وهي تحصل باحد اللفظين فيكون الاخر لغوا واما بطلان الثاني فظاهر جدا الثاني انه لو وضع للزم تعريف المعرف والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقتضي من وضع الالفاظ افهام المعنى وهو حاصل باحد اللفظين فاذا قصد باللفظ الاخر الافهام ايضا للزم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل الثالث اللفظ اذا كان واحدا كان اقرب الى التناول والضبط وكان مؤنة حفظه اخف ولا كذلك اذا تعدد فوجب على الواضع ان لا يضع لفظين لمعنى تحصيلا لتلك المصلحة وقد يجاب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالنقض بالالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بحسب لغة واحدة كالانسان والبشر وبحسب لغات متعددة وانكار هذا القسم باطل ضرورة فانك تجد ان العربي يعبر عن معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسي يعبر عنه بلفظ اخر وكذا الهندي والتركي والرومي والزنجي وقد اشار الى ما ذكرناه السيد عميد الدين فانه قال بعد الحكم بجوازه ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى التثنية فمعلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة يقطعون على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك جحة اشهى للنوم الا ان يقال ان الالفاظ المختلفة الموضوعة لمعنى واحد بحسب اللغات المختلفة لا تعد من الالفاظ المترادفة لان شرط الترادف كون اللفظين من لغة واحدة وثانيا بالمنع من الخلو عن الفائدة وان حصل القصد باحدها بل الفائدة الزائدة على اصل افادة المقصود متصورة وقد اشار اليها ذب فانه قال وقوعه في نحو اسد وسبع وغيرها يدل على جوازه ولا مكان ان يضع قبيلة لفظا للغة الذي وضعت القبيلة الاخرى لفظا اخر له والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس اشهى واما عن الثاني فاولا بالنقض بجواز الاسماء على مطلب باحد لغة متعددة واما ارات كثيرة وثانيا بان الواضع انما وضع اللفظين ليعرف باتي منهما شاء توسعة لابهما معا واما عن الثالث فبالمنع من مراعاة الحكمة المزبورة لو سلمنا انما تكون لو لم يعارضها حكمة اخرى اعظم منها واما معها كما في محل البحث لما عرفت من فوائد الترادف

مفتاح اعلم انه اختلف القائلون بوقوع الترادف في اللغة في انه هل وقع في الاسماء الشرعية وبحسب الوضع الشرعي او لا فمن الفرائق وغيره الاول تمسكا بان معنى الواجب قد وضع له في الشرع لفظان احدهما لفظ الواجب والثاني لفظ الفرض وكذلك معنى الاستحباب متعدد اللفظ في الشريعة وعن الرازي والثاني تمسكا بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لدليل ولم يقم دليل على ثبوته في الاسماء الشرعية واجيب عن حجة الفرائق بالمنع من كون تلك الالفاظ موضوعة لذينك المعنيين شرعا بل انما وضعت لهما بحسب اصطلاح الاصوليين والفقهاء

مفتاح اعلم انه حكي عن قوم انهم ذهبوا الى ان التابع للفظ نحو ليطان ومسن من المترادف لمتبوعه لانه لا كذلك منهما على ما دل عليه الاخر وهذا القول خلاف ما صار اليه المحققون ويبطله امران احدهما انه يشترط في المترادف ان يكون اللفظان موضوعين ومن الظاهر ان التابع من الالفاظ المهملة التي لم يوضع لمعنى والثاني انه لو كان من المترادف لصح افراده عن متبوعه لان شان الالفاظ المترادفة امكان افراد احدهما بالذكر عن الاخر كما في قوله تعمها هذا بشر او ان الانسان لفي خسر والتالي باطل اذ لا يجوز ذكر التابع بدون متبوعه فلا يصح ان يقال لبطال منفكا عن شبطان وقد اشار الى هذا العلامة في بيته انه توهم بعض ان التابع يفيد تقوية المتبوع لانه لو لم يكن ذلك لكان خاليا عن الفائدة

في ترادف المحدود والحد

وهو غير جائز وفيه ان هذا حسن لو سلم وقوعه في اللغة الصحيحة ولكنه لم وكيف يمكن دعوى افادته التقوية مع كونها دائرة مدار الوضع المفقود في التابع وقد صرح بعدم افادته التقوية البيضاوي فتامل **مفتاح** اعلم انه حكي عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان وهو خطأ ان اراد الحد اللفظي وهو بديهي بل لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر هو موضوع له واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على الالسنة نحو الغضنفر الاسد واللبث السبع وان اراد الحد الحقيقي المنبئ عن ذاتيات الشيء نحو الانسان الحيوان الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على علتها فالدلالة اثنان متغايران فلا ترادف بينهما وتقرير اخر الحد الى اجزاء المهية باوضاع متعددة فدلالة تفصيلية والمحدود دال على ذلك بوضع واحد ودلالة اجمالية **مفتاح** اعلم انه حكي عن قوم القول بان المؤكد والمؤكد مترادفان والمعظم على الخلاف لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد فيكون مفاده زائدا على المؤكد والشرط في الترادف عدم الزيادة ولان المؤكد لا يجوز افراده ولا كذلك المرادف **مفتاح** اذا اطرد الامر في اللفظ ابين جعله مرادفا لغيره الذي هو مثله في عدة من لغة خاصة او لا كان مقتضى الاصل الثاني لندرة هذا الترادف وكثرة خلافه **مفتاح** اذا تعلق حكم الشارع بعبارة خاصة كما اذا قال قل الله اكبر واقرء الحمد ولا تقل امين في الصلوة فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها وقيامه مقامها سواء كانا من لغة واحدة كالانسان والبشر او من غيرها وذلك لان الظاهر من خطاب الشرع المفروض ثبوت الحكم لتلك العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل وليس مجرد كونها مترادفين يصلح لذلك اما الاول فلانه المفهوم عرفا ومقتضى العبارة لغة ولذا لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اتى بمرادف الله اكبر في مقام الامر بالاتيان بقول الله اكبر وكذا لا يحكمون بان من قرء مرادف القرآن والدعاء ممتثل للامر بقرائتهما واما الثاني فلانه لم يوجد من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل دليل على ان ترادفهما يقتضي ذلك نعم العقل يجوز ذلك ولكن مجرد هذا غير كاف اذ ليس كل ما يجوز عقلا يكونون واقعا فلا يقال لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم بامتثال العبد لامر سيده اذا قال له اذهب الى زيد وقل له اقعد لكذا وكذا وعبر العبد عن مقصود سيده بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل فانا نجد العقلاء يحكمون بامتثاله من غير اشكال وقد جرت عادتهم على ذلك في المراسلات القولية وكيف يجوز دعوى لزوم تادية المقصود بنفس ما ذكر المرسل فانه محال عادي لانا نقول القرينة على ان المقصود بيان نفس المدعى لا التعبير بالعبارة الخاصة هناك موجودة ونحن لا نمنع من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم ان القصد مجرد اظهار المعنى ولولا القرينة لمنعنا من ذلك لا يقال هذه القرينة موجودة غالبا في موضع الشك يجب الالحاق بالغالب لانا نقول الغلبة ممنوعة سلمناها لكن في محل تمسكنا هنا اشكال سلمناها ولكن قد يعارضها ما يمنع من حصول الظن منها وما يكافوها فيحصل الشك فيجب الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه واعلم انه صرح من ينسب كما عن جماعة بجواز اقامة كل من المرادفين مقام صاحبه قال لان التركيب عن عوارض المعاني وذهب البيضاوي وكما عن الصفي الجواز ذلك بالنسبة الى اللغة الواحدة دون اللغتين لانه لو جاز في الاخير لزم اختلاط اللغتين وهو باطل وعن الرازي المنع مطلقا لانه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام بالمرادف والتالي باطل ولانه لو صح لصح ان يقال مررت بكل زيد مقام صاحبه فزيد المرادف له والتالي باطل قال المحقق الشريف قيل ان المجوز ان اراد انه يقع في القرآن فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوصيته الالفاظ فيها وان اراد غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة او اكثر

في التاكيد بمرادف التاكيد

القول في التاكيد مقدمة قال في التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معنى يغاير اللفظ بالاجمال انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او للمعنى **مفتاح** اعلم ان التاكيد قد يستفاد من تكرير اللفظ وهو التاكيد اللفظي نحو جائني زيد زيد وما اكرمني الا امتاث وضربت ضربت ضربت وان زيدا قائم وواثب زيدا رايت زيدا وقد يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو التاكيد المعنوي نحو كلهم في جائني القوم كلهم وقد يستفاد من غير ذلك وعليه جمهور العلماء وما يحكى عن جماعة من الملاحدة من انكار وقوع ذلك مطلقا فاسد جدا واحتجاجهم باستلزام التكرار الخالي عن الفائدة الذي يتنزه كلام الحكيم صدوره مدفوع بالمنع من استلزامه ذلك كيف وتقوية ما تقدم ودفع توهم التجوز والسهو من اعظم الفوائد ولذا قد استمر سيرة العقلاء قديما وحديثا على ذلك كما لا يخفى نعم لا شك انه على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل كما صرح به جماعة وقد ادعى الشهيد الثاني عليه الاتفاق فقال وقد اتفقوا على ان التاكيد خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام انما هو افهام السامع ما ليس عنده اشهى وبقوته فلة التاكيد وغلبة خلافه **مفتاح** ليس التاكيد مجازا لاستعمال اللفظ فيما وضع له

في التاكيد بمجاز او حقيقة

نعم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون التقرير المزبور جزء من مفهومه المطابقي كان مجازا لانه قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزء الما وضع له بلا ريب فاراد به منه خبر اتاكيدا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وهو المجاز ولكنه باطل لان التحقيق ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا مما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظ بنح قد استعمل في معناها الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا يقال عرفا للشخص المؤكد انه مخوف وقد اشار الى ما ذكرناه الباغنوي فقال لا شك ان زيدا الثاني في جائني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي

في وقوع المشترك في اللغة

القول في الاشتراك **مقدمة** قال في به اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لاكثر من معنى وضعا اولا من حيث هي متعددة وفي ب المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك **مفتاح** ذهب المعظم كالشيخ في العدة والفاضلين في ز ح وبه وب دى وغيرهم الى وقوع الاشتراك في اللغة بل حكي عن بعض القول بوجوبه بمعنى انه يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة وحكي عن ثعلب والابهري والبلخي القول بانه مح الوقوع عقلا وعن بعض بجوازه عقلا ومنعه وقوعا والمعتمد الاول الذي عليه المعظم وهم وجوه الاول دعوى العضدي اطباق اهل اللغة عليه ويؤيده ما في العدة وبه ولم ينفي الاول وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه ز ح في الثاني انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وفي الثالث قد احاله الشريف وهو ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ما تمسك به في ز ح فقال واستقراء اللغة يحقق الثالث ما تمسك به الفيومي والمصباح فقال محتجا على اثبات اشتراك صيغة الجمع بين القليل والكثير لان صيغة قد استعملت في الجمعين استعمالا واحدا ولا نص على انها حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول بالاشتراك انتهى وفيه نظر الرابع ما تمسك به الفيومي قال ايضا في المقام المذكور ولان اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو درهم وابواب توقف الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة وهذا من علامات الحقيقة ولو كان في احدهما حقيقة ومجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق انتهى وفيه نظر لانا نقول المشترك مع القرينة مجمل يخل بالفهم فيناني الغرض من احداث اللغات ومعها تطويل بلا طائل فيجب ان لا يكون موجودا لانا نقول ضعف ما ذكر ظاهر في الغاية فلا يمكن التعويل عليه في دفع المشترك **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة الاول ان يطلق مرتين مثلا ويراد به

في استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد

فى احدهما معنى والاخرى اخر مغاير للاول وهذا النزاع فى صحته وكونه حقيقة كما فى حواشى المحقق الشيروانى والفاضل المازندرانى والفنارى
والابهرى والباغنوى وفى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن ابى القاسم الاصفهانى نفى الخلاف فى صحته وقد يقال على القول بانه ظاهر فى الجميع
كما اختاره الشافعى يلزم ان يكون مجازا الان عنده كاللفظ العام بالنسبة الى ان العام عنده على قسمين متفق الحقيقة ومختلفها فكما ان استعمال
العام فى بعض معانيه مجاز فكذلك استعمال المشترك فى احد معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن قد يقال ان مجرد الظهور فى الجميع عند عدم القرينة
على ارادة بعض المعانى لا يستلزم مجازيته استعماله فيه عند قيامها والمراد بكونه كالعام كونه مثله فى الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا
مطلقا والا كان هو من الالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة الثانى ان يطلق مرة على احد المعنيين لا على التعيين عند
المتكلم بان يريد به فى اطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل ولكن ثوبك جونا اى اما اسود او ابيض قال فى شرح ح ليس فى كلام القوم
ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم
ان التردد ليس جزء من مفهوم المشترك فاستعماله واراده ذلك منه من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره جدا الثالث ان
يطلق على القدر المشترك بين المعانى بان يريد بالعين مثلا فى قوله انى بعين ما يستقى عينا قال الباغنوى والشيروانى لا كلام فى صحته وفى
كونه مجازا او الفرق بين هذا وما تقدمه جلى فان الاطلاق فى الاول على سبيل التردد اللازم لاراده خصوصية احد الفردين من نفس
اللفظ بخلاف هذا القسم فان الاطلاق فيه لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد به نفس القدر المشترك وهو شئ لا يصلح للتردد
نعم هو من توابع الرابع ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو اى الهيئة المنتزعة من اجتماعهما فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفى لكل واحد قال جدى المازندرانى والباغنوى لا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا ان وجدت
علاقة مصححة له لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويراد به فى هذا الاطلاق كل واحد من المعانى بالخصوص بان يكون كل منها مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفى والفرق بين هذا والرابع هو الفرق بين الكل المجموعى والكل الافرادى فان هذا من قبيل الثانى والرابع من قبيل
الاول وتقرير الفرق بينهما ان المتكلم بقصد فى الثانى كل واحد واحد قصدا اوليا بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفى فى الاول انما يقصد المجموع من حيث هو قصدا اوليا وقصد كل واحد فيه انما هو قصد ثانوى وايضا الاول يدل على كل واحد بطريق
التضمن بخلاف الثانى فانه يدل عليه بالدلالة المطابقية على ما قيل وفيه نظر فاذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع فى مسئلتنا هذه هو الاخير
كما صرح به فى منتهى اللبيب وتمهيد السئول وشرح ح وشرح العبرى والاصفهانى على المنهاج وحواشى الباغنوى والابهرى والفاضلين الشيروانى
وجدى المازندرانى والمحكى عن صاحب الحاصل والتحصيل وكثير من الاصوليين ويظهر من بعض العبارات ان النزاع
فى الرابع وليس بشئ واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام فى هذه المسئلة يقع فى مقامات المقام الاول فى انه يجوز استعماله فى جميع معانيه
حتى انه لو ورد فى رواية واضطر راو بها فى الحمل على جميع معانيه كان هو اللازم دون الطرح او لا فيجوز الطرح ولم يلتفت فى هذا المقام الى
كونه حقيقة او مجازا فذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحب المعالم والبيضاوى والعبرى وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد والفاضلين الباقلانى
وعبد الجبار والجبائى والشافعى والرازى فى الاول وحكى عن ابى هاشم وابى الحسين البصرى والكرخى وابى عبد الله البصرى وابى حنيفة والغزالى فى
احيانا والثانى الاولين وجود المصحح للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض اخر وقد يمنع من كونهما مصححين للاستعمال على الاطلاق
لاحتمال اشتراط كون الاول مصححا بعدم اراده غيره من الوضع الاخر والثانى بعدم اراده معنى مجازى اخر لا يقال الاصل عدم الاشتراط فلنا
جواز اكثر الاصوليين التمسك فى المجاز من موضع نصر اهل اللغة الى غيره بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على كونهما مصححين على
الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن نمنع من دليل يقتضى ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا يدل على ذلك
والاستقراء فى كلامهم لم يفده ايضا فان الاصل لا يقتضى نسبة الحادثة الى اللغة العربية على القدر المتيقن وليس منه محل البحث لمكان
الخلاف وعدم الدليل على الجواز على انا ندعى الدليل على عدم الجواز وهو عدم وجود لفظ مشترك فى كلام العرب مستعمل فى اكثر من معنى فى اطلاق
واحد بطريق الكل المجموعى والافرادى لا مفرده ولا تثنيته ولا جمعه لا مثبتة ولا منفية ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على
استعماله فيه من كلام العرب فى مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده فى لغة العرب والا لما خفى عنهم وعدم

الوجوب يستلزم كونه غلطا وهو المقصود بعدم جواز الاستعمال فيه لا المنع الشرعي والعقلي والوجه في الاستلزام انه يبعد عادة كون الشئ صحيحا ولم يقع جزئ منه ولو نادرا وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي فطعا بل المراد كونه على وفق اللغة وانه استعمال صحيح وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اللغة لفقدان النص منهم غالبا واذا وجد شئ على صفته في كلامهم حكم بانها الاصل فيه واذا وضع على خلافها حكم بانه خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بقرينة ولكنها لو قامت كانت من اللغة واما اذا لم يوجد خلاف اصلا حكم بانه غلط وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة والا لافتقر والا لافتقر الحكم بكون استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثال له في لغة العرب ويؤيد ما ذكرنا مصير جمع من اهل العربية كما عن ابي حيان والحاجبي والجمهور الى المنع تثنية وجمعا باعتبار معانيه بان يراد من العينين مثلا عين الماء وعين الشمس وجمعهم على ذلك على ما قاله نجم الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء فاذن القول الثاني في غاية القوة ولا حاجة الى الاستدلال عليه بما احتج له به من انه لو جاز استعمال لفظ المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة فيلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال ببيان ان اللفظ ان لم يحتمل ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في الجميع فيكون مريدا لهذا وحده وهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا ينهض لمنع الاستعمال ولو مجازا ولذا جعله العلامة في التهذيب دليلا على المنع حقيقة والوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره في النهاية فقال بعد الاشارة اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد لفظ المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهوم المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه فرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في مفهومه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى انتهى هذا وقد يمنع من نهوضه دليلا على منع الاستعمال حقيقة بناء على كون الوجه في الاستعمال بطريق الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزء اللموضوع له فتدبر وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال مطلقا الى القول بجوازه كذلك الا ان يرجح بصير الاكثر اليه لان الظن الحاصل من شهرة القول بصحة الاستعمال في الجملة اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء بعدمها اذا مرجع هذا الى عدم الوجدان ومرجع الاول الى الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع بطريق الحقيقة كما يظهر من الدليل المنسوب اليهم بل صرح العبري بذلك ويظهر من السيد عميد الدين وكذا يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كما في رج وعن ابي الحسن البصري والغزالي عليه ايضا كلام من ادعى المنع ارادة ولغة كابي عبد الله وابي هاشم فحكي عنهما ويؤمي اليه ما ذكرنا كلام العبري ويؤمي الى ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما تتجه على تقدير الحقيقة بناء على كون الوحدة جزء اللموضوع له لا مطلقا وبالجملة لم اجد مصرحا من القوم بمنع الاستعمال ولو مجازا ولم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة المعنيات المختلفة من لفظ واحد كما يراد من لفظ الاثنين بالجمع اثنان جمع افرادها فتامل ولا نقل عن اهل اللغة منعه بل الشهرة تدل على جوازه ويؤيدها اصالة الجواز بعد تحقق الوضع او العلاقة وما قاله المرتضى من انا نعلم بصحة ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ابوك وعلى من وطئه ويقال ان لمستلمراتك فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به الضدين في الحالة الواحدة فاجوز منه ان يريد به المختلفين اشهى فاذن لو انحصر تاويل الرواية بحمل المشترك على الجميع كان هو اللازم دون الطرح اللازم على تقدير المنع من استعماله نعم لو دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل المشهورة كالتخصيص والنقل والاضمار والنسخ كان الاخير اولى لانه اغلب وقوعا من استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة حجة مبني على اصالة حجية كل ظن وقد يمنع منها ومعها فقد بينا فيما سبق في ثبوت الشهرة فالمسئلة مشكلة واما استدلال ابي عبد الله فيما حكي عنه على المنع من ارادة المعنيين من لفظ واحد بان الواحد منا اذا راجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ ذلك في الله تعالى ساغ منا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه في التهذيب بالمنع عن الاستحالة

لا كما استعمال المجاز بلا علاقة الذي هو غلط قطعا والجواز فيما المعنى لا يستدل عليه الا بما يفيد كون الشئ في اللغة صحيحا

وبطلان القياس ووجود القارئ وهو اتحاد الشخص ونقل بعده حجة المجوز وحاصلها انه لو قدرنا عدم التكلم بلفظ المشترك لم يمتنع الجمع
بين ارادة هذا المعنى ووجود اللفظ لا يحيل اما كان جائزا المقام الثاني في ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجازا اختلف فيه
الاصوليون فاطلق العلامة مجازيته واطلق غيره حقيقته وعن بعض الثاني فيما اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف لان دليله ما اشتهر
من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غايته ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام فيه وانما الكلام في تعلق النهي
بالماهيات المتعددة والمعاني المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد وان كان دليله غير ما ذكر فطالبه به وليس وذهب صاحب لى التفصيل بين ما اذا كان مفردا فالاول
وتثنيته وجمعا فالثاني وعن الحاجبي موافقته في الاول واحتج صاحب لى على المجاز بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة
الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه
فيكون مجازا قال فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل
منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء منه يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم يرد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهم بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال واحتج على كونه حقيقة في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفرد فان الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في
الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون
كل واحدة منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من بيداختيار هذا وفي كلتا الجهتين نظر اما الاولى فلما ذكره
الفنارى في فصل وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقها على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين
وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا اشهى ويؤيده تصريح الامدي وكثير من شراح المختصر بعدم تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار الى ما
ذكره ايضا الابهري فقال لا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم
هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ اشتغل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل
عن القاضي والمقترح اشهى وثانيا لان القدر الثابت هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به
بعض وقد ادعى جماعة منهم العضد والتفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين وجد الفاضل المازندراني والمحقق الشيرواني ان الواحد
ليست جزءا اما وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط شيء فيتحقق احدهما مع
الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة يطلق ويراد به معنى واحد واخرى
يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا الوضع ولا فرق في هذا بين تعدد الواضع واتحاده وعلى الثاني بين ان يكون
الوضع الاولى عدمه فعلى هذا يكون الاستعمال في جميع المعاني حقيقة ولذا صاروا اليه ثالثا لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من
اللفظ المشترك باعتبار غلبته اذ لا نسلم انه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بان ليس المقصود من تبادر الوحدة تبادر مفهوم احدهما
بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال الباغنوي بعد الاشارة الى كلام الابهري انه
خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى فلا شك ان
فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالنسبة الى الملكات فلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني و
الالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك اه انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا

سمع او انما يصح في مجرد الاشقال دون الاشقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وعن الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام
غير وجيه اما اولا فلان المعتبر في باب اللغات كون الدليل مفيد الظن وامثال هذه الاصول لا تفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة
انما يتمسك بها فيما اذا توافق المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه لمعنى اخر
فان الاصل عدم الزيادة وكما اذا توافقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول اخر فيها فان الاصل عدم الزيادة واما
اذا لم يتوافقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للمهملة المركبة من قيدا الوحدة والاخر للمهملة المطلقة فليسا
بمتوافقين في الدعوى نعم المدعي الوضع للمهملة المركبة من قيدا الوحدة يعترف بكون المهملة لها دخل في الموضوع له ومعلوم ان هذا المقدار
لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان واخر للحيوان الناطق ان يقال الاصل وضعه للحيوان المطلق
الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصالة عدم الحادث ومعلوم عدم جريانها هنا نعم يمكن التمسك
باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لو ثبت دليل على ان الاصل في الوضع ان يكون للمهملة المطلقة وادعى استثناء خصوص
المسئلة عن حكم الاصل من غير دليل ولكنه لم يدع وعن الثالث بان الاصل ان يكون النادر نادرا شايعا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة
جزء من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناها اثبات
شئ لشئ ونفي شئ اخر عنه ففي وضع اللفظ للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس الا عدم الغير الموضوع له وهو معنى الوحدة قلت
لو سلم هذا فغايته الامر كون ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع له واللفظ انما يستعمل في الموضوع له نعم يلزم
الاستعمال فيه المخالفة لارادة الواضع لانه اراد بوضعه عدم ارادة الغير لكن اي دليل يدل على ان هذه المخالفة
توجبان لا يكون الاستعمال حقيقة فتامل لا يقال كيف يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع
لمعنى مفرد لانا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة التثنية والجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد بذلك ان الاولى
لا تزول بالاستعمال في جميع المعاني قطعا والخصم معترف به لانه جوز استعمال المفرد في معانيه مجازا بخلاف الثانية يتجه
نحو هذا عن الوحدة المستفادة من النكرة فاذن القول بجواز الاستعمال حقيقة في جميع معانيه وجيه لكنه يحتاج الى قرينة لما ستبينه
في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بلا فائدة فيه الا ان يقال
بظهورها فيما اذا دار امرها بين حمل اللفظ المشترك على معانيه وبين التجوز في لفظ اخر او التخصيص او الاضمار فانه على القول
بكونه حقيقة يكون الاول ارجح لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز وقد ينا فترجح بالمنع من رجحان تقدم كل حقيقة حتى المفروض واما
الحجة الثانية فلان قوله والظاهر انه كان وجهه نظر اهل اللغة فمنعه كيف وقال الاستوي واللخويين في تثنية المشترك وجمعه مذهبان
صحح ابن مالك انه عجز وقال شيخنا ابو حيان المشهور المنع وايضا الرازي اجاب عن الحجة التي اشار اليها بان التثنية والجمع انما
يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاده والا فلا وانكان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة
القياس سلمنا ولكن نمنع من الحكم في المقيس عليه ودعوى كون التاويل بالمسمى لا يحتاج عن اشكال اذ قال اذ قد يقال هو المفهوم عرفا
للمقام الثالث انه على تقدير جواز الاستعمال في جميع المعاني هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهرة منه عند الاطلاق فيجب
الحمل عليها مجردا عن القرينة اختلف فيه الاصوليين فصرح جماعة كالفاضلين والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق
كما عن القاضي في احد القولين وهو واضح على القول بالمجازية واما على القول بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك
فيلحق به موضع الشك حيث لم يكن متعينا لصلاحية اللفظ لكل معنى فيجيء الاجمال وقد اشار الى هذا بعض وحكي عن الشافعي و
الغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند الاطلاق لوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ
على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شئ او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثالث كلها باطلة
فتعين الاول اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان
من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وانكان من جهة غيره فالمفروض عدمه وانكان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل

واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بالغالب الفرض به ولا
يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال اتني بعين واتى بجميع معانيه حصل القطع بالخروج عن العهدة
والامتثال ولا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الايات الشريفة منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية
فان المراد من الصلوة الرحمة وهي صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة ولا يجوز ان يراد به احد المعنيين لانه يلزم ان يكون
احد المتعاطفين بالاخر ولا يجوز ان يشتركا في احد المعنيين قطعا ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لان المراد من السجود وضع الجبهة وهو سجود
كثير من الناس والخضوع والانقياد وهو سجود ما عداهم ممن اشير اليه في الاية الشريفة ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بدلا من الاخر مشروطا باداء اجتهادها اليه الخامس قول سيبويه
من ان قول الانسان لغيره الويل دعاء وخبر وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كليته بحيث يشمل ما نحن فيه اذ لا دليل عليها من اجماع اذ المسئلة
خلافية ولا عقل ولا لغة على ان ذلك على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين من اللفظ الواحد وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني
فللزوم الحمل على واحد غير معين قولكم يلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع قلنا اي بعد فيه اذا تضمن مصلحة على انه لا بد منه على القول
بامتناع الاستعمال في المعاني الحقيقية فتامل وقولكم الغالب البيان آه قلنا كذلك الغالب عدم استعمال المشترك في جميع معانيه ثم انه حصر
البيان في ارادة الجميع ممنوع لامكانه بارادة القدر المشترك مجازا فان قلت الاصل عدم المجاز قلت الاصل عدم استعمال المشترك في معانيه واما
الثالث فلانه يدل على كون اللفظ ظاهر الدلالة على ارادة الجميع الذي هو المقصود في المقام لا يقال اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع فلا فائدة في البحث
في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما يطلق مجردا
عن القرينة سواء كان في مقام الطلب او الاخبار دون ما اذا كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب وايضا لو كان
من ظاهر اللفظ يحصل التعارض لو دل دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع
من دلالة الايات المزبورة على محل البحث اما الاية الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع ارادتهما
معا من لفظ واحد في الاية الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر اللفظ دون القرينة اما الاول فظاهر على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية قبل نزول الاية الشريفة واما على القول بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا
في غيره لانه خير من الاشتراك ودعوى الاصفهاني تبادر المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ان يراد من الصلوة مفهوما كليا يحصل
من المعطوف والمعطوف عليه وهو التعظيم واظهار الشرف كما فسره به الطبرسي والبيضاوي واشار اليه الفيروزابادي والفيومي وايضا يحتمل
اظهار لفظ يصلي قبل العطف كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان التقدير فيه نحن بما عندنا راضون وعلى هذا اريد المعنيان
من لفظين احدهما مقدر والاخر مذكور وهو جائز اتفاقا كما قيل لا يقال هذان الاحتمالان مدفوعان باصالتي عدم المجاز والاضمار وفي
دفع الثاني ان اضمار الفعل من غير المفسر غير جائز والفعل المذكور لا يصلح للتفسير لمخالفة معناه لمعنى المقدر لانا نقول الاصلان معارضان
باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعتبر في المفسر التوافق في اللفظ دون المعنى هذا وقد يدعى لزوم الاضمار على معمولي احد
وهو باطل فانه لم يجز الائمة لان عوامل النحو كالمؤثر الحقيقي عندهم والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التاثير كما بين في الاصول
لانه يستغني بكل واحد منهما عن الاخر فيلزم من احتياجه اليهما استغناؤه عنهما اشهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على تقدير
نصبه او عطفه على المحل فلا يتم هذا الوجه لكن قال في نج وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم ثم انه على تقدير عدم الاضمار
يمكن ان يقال ان يصلون في التقدير مكرر لانه صيغة جمع فتامل واما الثالث فلوجود القرينة وهي ما تقدم اليه الاشارة ولنا منع من
كونها قرينة مانعة من الاستعمال في جميع المعاني واما الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع
الجبهة لتبادره وصحة السلب عن غيره سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع
ما ذكر في الاية ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني فيهم لاجل زيادته فيهم او لتقابله بقوله تعالى وكثير حق عليه

قد يرد لزوم العطف على معمولي عاملين مختلفين ... ان قيل معطوفا على ... على

العذاب بينهما على ان رتبتهم ادنى من الدواب والنبات والجماد ويحتمل ايضا اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس وتفسير المحذوف بالمذكور كما في الاية السابقة وربما قيل ان حرف العطف بمنزلة تكرير العامل فيكون ارادة المعاني من الالفاظ المختلفة بل قد يحكى عليه اتفاق النحاة وردة البيضاوي بالمنع منه قال وعلى فرض التسليم هو بمثابة بعينه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه اذ قيل ان للسجود معاني سلمنا ارادة جميع معانيه لكنها للقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيها واما الاية الثالثة فلمنع من ارادة للعينين منها مطلقا ومن ظاهر اللفظ وحكى عن ابي هاشم انه اراد بها انه تعم تكلم بالاية الشريفة مرتين وان لم يثبت في المصحف واما في الخامس فلاحتمال ان يكون قصد بسببية الوضع للمعنيين لا لزوم ارادتهما معا **مفتاح** اذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كما هو التحقيق كان اللازم حيثما يطلق التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فتكون قرينة على التعيين فتعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادته خلافا للظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظاهر كانت معتبرة وصار فزلة الى خلافه وبذلك جرت عاداتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم والعدول عن قواعدهم نعم لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها لان القرينة انما تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لانه حينئذ يجعلها على مراده واما اذا شك في التحقق والاطلاع فالذي يقتضيه اصالة عدم الحادث وتاخره عنها فيتوقف ايضا اللهم الا ان يعلم بثبوت غلبته ما في زمان التكلم وباطلاع المتكلم عليها كما هو الغالب ويحصل الشك في كونها هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم حينئذ بعدم التوقف والاخذ مع هذا الغلبة لاصالة عدم التغير والاختلاف فيكون الفرض مما اطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم حينئذ بالاخذ بالغالب ولما ذكر يمكن الحكم بارادة خصوص احد المسميين باسم كرارة مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان باعتبار الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الفرض من قبيل اللفظ المشترك اذ الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس فلو قيل ذرارة كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ولكن لا يخفى ان الغلبة تختلف باعتبارات فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الخلط و يرتفع الابهام

القول في الحقيقة والمجاز **مقدمتان** الاولى قد تصدى جماعة لبيان الحقيقة والمجاز لغة منهم العلامة في نهج فقال الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لان مقابله الباطل والمعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق

اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل بالبناء بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان معنى هذا
بل كان معنى الحقيقة الثابتة وان معنى الثاني كان معناها المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة
كحيلة ولا بظبية واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزته موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو
في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع مترددٌ بينهما وكانه تنقل من احدهما الى الاخر وسمي المجاز اللفظي بذلك فانه
نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز موضعه ضمنا مجاز الثانية اختلف عبارات القوم في تعريف الحقيقة والمجاز ففي بعضها
اللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك لافادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تاملت ما حدت به الحقيقة وجدت
ما ذكرناه اسلم وابعد من القدح وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا شرع وفي العدة حد الحقيقة
هو ما افيد به ما وضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظم المعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه واما المجاز
فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او بوضعه في غير موضعه وفي التبصرة
الحقيقة عبارة عن اللفظ الذي اريد به ما وضع لافادته اما في لغة او عرفا وشرع والمجاز بالعكس من ذلك وفي رجح اظهر ما قيل في

والمجاز هو كل لفظة افيد بها غير ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به لعلاقة بينهما وفي الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له في اصل تلك المواضعة وفي بعض الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ وفي بعض الحقيقة

اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما يغني عن الامر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة
ما استظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان والنقل واختاره ابو عبد الله البصري واجاز الحقيقة ما افيد به ما وضع له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له
معناه اما لزيادة او نقصان او نقل وقال ابو عبد الله البصري اجاز الحقيقة ما افيد به ما وضع له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له
نقله فخر الدين عنه ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخيران الحقيقة هي ما افيد به ما وضع له في اللغة التي يتكلم المرء بها
سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الاستعمال وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه
في اللغة والمجاز ما كان بضده وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كلما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وقال ابو الحسين
البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح
عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
وفي المنية الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك وفي الزبدة الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول والمجاز
في غير وفي الاحكام الحقيقة في الاصطلاح الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان
الشجاع العريض العالي والانسان في الحيوان الناطق وان شئت ان تحمل الحقيقة على وجه يعم الحقيقة العرفية والشرعية قلت
الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب واما المجاز فهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين
باشتمال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها ومن اعتقد كون المجاز وضعيا فحده هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له
اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا ابقى الحد بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وان اردت تحديدا على وجه
يعم المجاز العرفي والشرعي قلت اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق

وفي صر الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح وفي مختصر المفتاح الحقيقة الكلمة المستعملة للفرد وبقية
فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح وزاد في
المطول مع قرينة عدم ارادته اشهر والامر في هذا الاختلاف سهل كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم انه استفيد من هذه

التعاريف ان اللفظ الموضوع للمعنى لا بوصف بالحقيقة والمجاز قبل الاستعمال وقد صرح به مه ولكنه قال هو نادر بل لا يوجد لعدم
معظم فوائد الوضع الثاني علم الاعلام الشخصية كزيد وعمرو وبكر لا تتصف بالحقيقة اللغوية ولا بالمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس من
الواضع للغة بل من احاد الاشخاص فان زيدا مثلا لم يضعه واضع اللغة المسمى به بل وضعه والده وهو واضح فلا يكون حقيقة لغوية لان
الشرط فيها ان يكون الوضع مستندا الى واضع اللغة فتامل واما الثاني فلان الاستعمال في معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي
ولعل من قال ان الاعلام لا تتصف بالحقيقة والمجاز كالرازي والآمدي على ما حكي اراد ما ذكرناه والا فلا معنى لنفي كونها حقايق في معانيها
المستعملة هي فيها لصدق تعريف الحقيقة عليها كما لا يخفى وقد صرح بما ذكرناه السيد عميد الدين وحكى عن الغزالي في مسلم الصفة
دعوى انصافها بالمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة بل كلها على ما حكي عن سيبويه من ان الاعلام
كلها منقولة فتكون مجازات وفيه نظر واضح **مفتاح** اعلم ان الخطاب الشرعي بالكل كلام يلقى الى مخاطب اذا كان معناه الحقيقي خرج الخطاب
معلوما وعلم بتجرده عن القرينة فالواجب الحمل عليه ولا بد في حمله على المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به السيد في يفعه
والشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في ج ومه في به ويب بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احد معاني قولهم المجاز على خلاف
الاصل وان الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجوا عليه بوجوه الاول الاجماع وقد حكاه في به الثاني ما ذكره في ج واشار اليه في به
من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق كان ناقضا الثالث
ما ذكره بعض الافاضل واشار اليه في به والغنية من ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم
كان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق كما صرح به في تلك ولدعوى الاجماع عليه في كلام
بعض الاجلة ولقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولما ورد من ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما و
يريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمون الرابع ما ذكره مه في به ويب من انه لو لم يجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
وهو المطلوب او على مجازه وهو ترج اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امره بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو
معناها او عليهما معا وهو ترج والا لكان حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما ولو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا
او لا على واحد منهما وهو ترج والا لكان مهملا الخامس ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف والحمل
على المجاز وكلاهما باطل فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها
مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الاختصاص
في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله
فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة لا يقال ان المجاز اغلب في كلام العرب فالا لزم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجحان الاول
ما حكي من تصريح جماعة من اهل اللغة ومنهم ابن جني وابن سويه بان اكثر اللغات مجازات ويؤيده اما ان احدهما اما قبل ان الفقهاء واكثر
الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام الترجيح او بيان عدم اولوية الحقيقة نقلا عن محققي اهل اللغة وثانيهما ما ذكره جمال
الدين الخوانساري ره فقال انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة الثاني الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر
ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر والنواهي الاستعمال في غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في المجرد منها والغالب
على المعارف عدا الاعلام الشخصية بناء على ان الوضع والموضوع فيها عاما ان والمستعمل فيه خاص والغالب على اسما الاجناس الاستعمال
في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على الاسنادات التجوز نحو ما انبت الربيع وقد حكي عن ابن جني الاستدلال
بهذا على مدعاه فقال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو بينا ولجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام
من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن ضربت
من جميع جوانبه وههنا مجاز اخر فانك اذا قلت رايت زيدا الضربة فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة و
النقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شئ من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب ايضا

في وجوب حمل اللفظ على المعنى وحمله على المجاز مع القرينة المعينة

اما الاول فلوجحان

ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون الغالب في النقل حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائي ولان
الفاظ القرآن والحديث في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس بما اشتماله على اللطايف والنكات الزائدة التي لا
تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا الاصل المقصود من دون اعتبار امر زايد عليه فلا يكون
بليغا فكان المجاز هو الغالب فيها كما في كلام الخطبا والبلغاء والشعراء فان هولاء لما اراد وا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم و
الظهر
يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة والحقايق المعقولة عمدوا الى المجازات الرائعة والاستعارات الفايقة فاكثروا منها في استعمالا
حتى صارت هي الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقي بلا مجاز نادر في الغاية واذا تتبعت وجدت بازاء كل معنى حقيقي معان مجازية
ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة مجازات واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف
في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير او لتعارض رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع رجحان المجاز باعتبار الغلبة ولذا
توقف اكثر الاصوليين في المسئلة المزبورة لانا نقول هذه المنافشة فاسدة جدا لان غلبة المجاز ممنوعة والوجهان المذكوران لا يثبتانها
لا يصلحان لذلك اما الاول فلمعارضته بانكار المعظم غلبته بل صرح التلمساني في ح م بان الغالب الحقيقة وما ذكر اولى بالترجيح لا يقال الاعم
الاولوية بل العكس اولى لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وقولهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة لا يدل عليه اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المذكورة وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره ابن التلمساني لا يقاوم ما ذكره هولاء الجماعة لكثرتهم وعلم ثبوت كون ابن التلمساني ممن يعتمد
عليه لا نا نقول لانهم ان كل اثبات مقدم على النفي نعم لو كان النفي مرجعه الى عدم الوجدان كان الاثبات مقدما على ان الاثبات في
مثل المقام مما ينبغي اطلاع الكل عليه عادة فاختصاصا نادر بالاطلاع عليه مع تساوي الكل بعيدان لم يكن محالا عاديا وعلى هذا فعدم
الوجدان من المشهور يدفع دعوى وجدان هولاء فكيف بوجدانهم العدم واما المنع من انكار المشهور فليس في محله جدا فان التتبع في
كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله وهو قوم على ما حكي ومنهم من انكر وقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق
ومتابعوه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القران وهو الظاهرية على ما حكي بل على عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو
ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا وهو مذهب ابي زيد ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة وهو
السيد المرتضى وابن زهرة واستند في ذلك الى غلبة الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز
غالبا لما صح حوالة ذلك فان مذهبهم في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح التوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات
وجوها احدها ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل اكثر
مما يصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى اذ الغالب في الالفاظ افراد الحقيقة وتعدد المجاز وثانيها ان اكثر
المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات قال بعض الافاضل والظاهر ثبوت هذه الغلبة ايضا ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق بشيء من هذه
الاثبات حتى يعارض بها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة من كلام المثبت المعتبر في الشهادة ظاهر العبارة قلت الحمل
على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتامل واما الثاني فللمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس اذ لا ريب في
ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست مجازات وان كان الاستعمالات اقل الناس كالخطباء والشعرا
كل على ادعاه بعضهم فيما حكي عنه وذلك فيما يختص بهم من الخطبة والاشعار ولا مطلقا وقد اشار الى ما ذكر بعض الافاضل واما غلبة
التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في سايرالالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جهة ثم ان كل ذا على تقدير كونا مستعملا
العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير
الوجوب والحرمة فممنوعة وتوقف جماعة في الحمل منها معارض بذهاب الاكثر الى الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذا
تمنع غلبة التجوز فيما عدا الاعلام من المعارف لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان الوضع فيها عام

والموضوع له خاص وكل نمنع غلبة المجوز في اسما الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية منها الجواز
استعمالها في المفاهيم الكلية وبراد الخصوصية من الخارج وهو حقيقة واما ما ذكره ابن جني ابو الفتح فقد اجاب عنه في بة بان المصدر دال
على الماهية من حيث هي هي ولا تستلزم وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه في بة ايضا بان المجوز في مثل ذلك واقع في
النسبة دون الاطراف وقد منع من المجوز في النسبة ايضا بجواز ان يقال ان ضربت في بدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه وضرب
بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي
كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب واما غلبة المنقولات
فان تمت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لان سبقها بالمجوز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة
المجاز في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة تلزم المجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط
بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا ورده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقة لمقتضى الحال مع
حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا يبان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال
منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا ولا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلامها باطلا بالضرورة فان القران في اعلى
طبقات البلاغة الذي هو حدا الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هي اكثر من ان يحصى
يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز دائما بل المراد غلبة حصولها به وهذا القدر كاف في دعوى غلبة المجوز في الكتاب والسنة
لانا نقول لانم هذا ايضا خصوصا في كلام الشارع كما ذكره بعض الافاضل وادعى ان الغالب في الفاظ القران والحديث الحقيقة دون
المجاز وان المجاز فيها قليل سلمنا ان الغرض الاصلي فيها هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع الفاظ الاحاديث في اعلى طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البنا
على افهام الراوي مقدار فهم حتى انه لم يراع في بعضها القاعدة العربية وقد حكي عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان
جملة من الاخبار منقولة بالمعنى ولا يلزم فيها مراعاة البلاغة ثم انه لو سلم غلبة المجاز فيمنع من استلزامها منع حمل اللفظ على الحقيقة
والاصح حمل العمومات على ظواهرها وكان اللازم فيها التخصيص لشيوعه وغلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والتالي باطل الاتفاق
الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقايقها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعلها مانعا عن الحمل على الحقيقة
كذا قاله بعض الافاضل ثم قال فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستدلون بها في غير المقام وما
الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفنا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية
وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز اشي سلمنا ان الاصل في
الغلبة المنع من الحمل على الحقيقة ولكن ما قدمناه من الدليل على لزوم الحمل على الحقيقة يعارضه وهو اولى بالترجيح قطعا بيسيرا اذا طلق
اللفظ الذي له معنى حقيقي ولم يعلم تجرده عن القرينة فلا يخ اما ان يحصل الظن المعتبر بتجرده عنها او لا بل يحصل الشك بالمعنى
المتعارف فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على الظاهر في لزوم الحمل على الحقيقة لحصول الظن بالمراد من
اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان لم ينقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر اللفظ المعتبر ظن بخصوص قام القاطع على
حجيته بالخصوص وهو الاجماع المستفاد من سيرة العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل يلزم الحمل على الحقيقة بعيدا فيكون الاصل
فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح حصل الشك في المراد الحمل على الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكل يكون الاصل فيما اذا
تعقب الاستثناء جملا متعاطفة نحو اكرم العلماء واهن الجهال وجالس الكرام الا زيدا اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل
العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على معناه الحقيقي كما عليه بعض وكل يكون الاصل فيما اذا وقع خطابان احدهما ظاهر في
معنى باعتبار الوضع والاخر مجملا له احتمالان احدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر يوافقه نحو ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد

ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والاباحة فالحمل على الظاهر والحقيقة ويلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقة
فيكون الحمل عليها مشروطا بظهور عدم القرينة وعلى الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة على ذلك يستفاد من اكثر المحققين
الاول ومنهم المحقق الثاني في مع صده والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب المدارك والذي دام ظله فانهم تمسكوا على اختصاص وجوب
الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع اليها معلوم والرجوع الى غيرها محل الشك فالاصل عدم
الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين ويستفاد من العلامة
الخونساري وجمال الدين الخونساري فيما حكي عنه الثاني فانه منع ما تمسك به اولئك في المسئلة المذكورة وقال اصالة الحقيقة لم تثبت
لها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجيته ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح
واما ان يدمنه فلم يثبت اهـ والمعتمد عندي هو هذا القول لوجوه الاول ان الاصل بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف خرج منه
صورة الظن بنية بالدليل القاطع وهو منتف في محل البحث فيبقى مندرجا تحته الثاني استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي تشك في
ارادتها فتامل الثالث عموم ما تكاثر في السنة المائة من العمل بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى
مندرجا تحتها الرابع ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك بالمعنى المتعارف
في ارادته فيجب اتباعهم للاتفاق على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها يخالف ما هم عليه
ولعموم قوله عز وجل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الآية الخامس انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ صار من المجمل لان
المجمل هو اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد من كلماتهم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة
فتامل لا يقال اطلق القوم لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول لانم ثبوت هذا
الاطلاق من الجميع بل المحصل من كلماتهم جميعهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الجملة لا مطلقا واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه
الاجماع سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة وهي التي يحصل منها الظن بارادة الحقيقة واما في صورة
الشك فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق جدا لتدوينها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعناه حكمه بلزوم الحمل عليه
مطلقا خرج منه ظهور القرينة على المجاز بالدليل القاطع وهو منتف في صورة الشك فيها فيبقى مندرجا تحت اطلاق كلام الواضع فالحمل
على الحقيقة في صورة الشك بالمعنى المتعارف في المجاز انما هو باعتبار اطلاق الكلام الوضع لانا نقول لانم شمول اطلاق كلام الواضع
لصورة الشك في المجاز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل بشيء من الدلالات على لزوم الحمل على
الحقيقة مطلقا فتامل سلمنا الشمول ولكن قد يطالب بدليل حجية لزوم العمل بهذا الاطلاق وفيه نظر فتامل ولا يقال اللفظ الموضوع
يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من الافظ كما ان الماء يجب الحكم بطهارته بمجرد رؤيته وان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول
عن الحكم المذكور وان لم يظهر وجب العمل به عملا بالاستصحاب كما انه يجب في الماء المحكوم بطهارته الحكم بالطهارة حيث يحصل الشك في
نجاسته حتى يظهر بالقرينة بمنزلة ورود المخصص على الماء وبالجملة الاشك في ان وضع اللفظ مقتض للحمل على الحقيقة والقرينة مانعة له كما
ان عقد النكاح مقتض للزوجية والطلاق مانع لها وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع ومجرد الشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضي
لانا نقول لانم ان صدور اللفظ مقتض للحمل على معناه الحقيقي مطلقا لعدم الدليل عليه بل القدر المسلم هو لزوم حمله عليه حيث يظهر
ارادته فلا ينجح ما ذكر مع ان حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل محل اشكال فتامل ولا يقال الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيجب الحاق محل
الشك بالغالب لانا نقول الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته لا مطلقا فلا يصح الحاق محل البحث بالغالب ولا الشك بالاستقراء
على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء خلافه فتامل ولا يقال على ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة و
المكاتبة لان عدم القرينة هنا غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سهيا عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك قد
ان كان محتملا ولكنه خلاف الظاهر قطعا ونحن لم نجعل مجرد احتمال القرينة قادحا في الحمل على الظاهر والحقيقة وانما كان مرجوحا عادة بل
الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة ولذا نذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو

والنسيان

والنسيان افادتهما الظن لا كونهما من الاسباب لكون من الاسباب المفيدة للكذب ولذا لو ورد خطاب من يكثر منه السهو في الغاية في ذكر القرينة لم يعمل به ولا يحكم بانه اراد المعنى الحقيقي وهذا ايضا مما يشهد به سيرة العقلاء فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا فتامل ولا يقال حيث يحصل الشك في وجود القرينة يجب الحكم بعدمها عملا باستصحاب عدمها للضرورة ان القرينة من الحوادث فان كل حادث يشك في وجوده فالاصل عدمه وحيث حكم بعدمها تعين الحمل على الحقيقة لوجوب شرطها وهو عدم وجود قرينة المجاز ولا يشترط في ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز اثباته بكل ما دل الدليل على حجيته ومن جملته اصالة عدم الحادث فان الدليل وهو الاجماع والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب قد دل على حجيته ولا يعارض ما ذكرناه اصالة عدم تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته لمعارضتها باصالة عدم المتعلق بالمعنى المجازي وعدم ارادته فيبقى ما ذكرناه من الاصل سليما عن المعارض لانا نقول لانم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل منه الظن كما هو المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا تشملها المحل البحث واما مع حصول الظن فهو حجة ولكنه خارج عن محل البحث سلمنا حجيته مطلقا ولكن اصالة عدم القرينة واستصحابها لا يجري في صورة وجود شئ يشك في كونه قرينة كما لا يخفى فيجب فيها التوقف وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيها التوقف ثبت في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي يجري فيها الاصل اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جريان الاستصحاب في الاولى بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم الالتفات المتكلم الى كون الشئ الموجود قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انها من الامور الحادثة التي تدفع بالاصل في مقام الشك واما ثانيا فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب يجري في الصورة الثانية كما تقدم اليه الاشارة فاذا وجب الحمل على المعنى الحقيقي فيها بحكم الاستصحاب وجب في الصورة الاولى لعدم القائل بالفصل وهذا اولى بالترجيح لان هذا مثبت للحكم المخالف للاصل ولا كذلك الاول وقد تقرر ان المثبت مقدم على النافي وايضا طرح هذا مستلزم لطرح الدليل الحالي عن المعارض ولا كذلك طرح الاول كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم القرينة معارضة هنا باصالة عدم تعلق حكم من حجة الخطاب للمفروض بالمكلف وهذه اولى بالترجيح لاعتضادها بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وشبهة اهل اللسان فتامل وقد يقال لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية وهي التي قد عارضها نصوص ضعيفة اذا كانت قوية لا لانه منها لا بعد ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم وجدانا واللازم بطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضا اذا لم يقم من الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد وان كانت صحيحة باخذ بظواهر القرآن والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذا القائلون بعدم حجية الشهرة والخبر الموثوق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليها اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة تلك الادلة ولما جاز لهم ان يقولوا في حد ذاتها من جواز الصرف بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فثبت ان طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظنون التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبت حجيتها لا تفيد الظن اولا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيته بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا نعم حيث ما ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك في بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا ظانا بالحكم الواقعي ويكون عمله بالظواهر كعمله بالبينة والاقرار وغير ذلك من الاسباب التي لا تكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى فتامل والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ

اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك
طريقة اهل اللسان الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذي ثبت انما هو فيما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها ولم
يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك والظن مما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب
مجمل يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار اجماله يوجب الاجمال في العام
فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا ولا يمكن ان ندعي الاجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على
حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك مم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو
كان الاجماع ثابتا لكان اختيار ما عليه ابو حنيفة لازما لان الفرض انه لم يظهر قرينة وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل حتى يقوم دليل
على خلافه **مفتاح** اذا كان الخطاب حال صدوره معنى حقيقي قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر ومعنى مجازي شاع استعماله فيه بحيث قارب

في بيان الاقوال في حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح

النقل وكان المتكلم والمخاطب عالمين بذلك وكان كل منهما عالما بعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة تفيد احد الامرين فهل يحمل على الاول او على
الثاني اختلف فيه القوم فذهب ابو حنيفة فيما حكي عنه الى لزوم الحمل على الاول وربما يظهر من جدي رة الميل اليه وذهب الشافعي فيما
حكي عنه الى لزوم الحمل على الثاني وذهب العلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وولده وصاحب الذخيرة والمحقق الخونساري
استاد الكل وجدي الصالح المازندراني والمحدث الكاشاني والبيضاوي وغيرهم الى التوقف وعدم الحمل على احد الامرين وحكي عن
الغزالي والشافعي وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع والحقيقة من غير
ترجيح ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وقد بينا فيما سبق انه اذا لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف ويؤيد ما ذكرناه مصير المعظم اليه
يقال يجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لوجوه الاول ان اللفظ كان اللازم حمله عليه قبل حصول الغلبة فيجب حمله عليه بعدها عملا
بالاستصحاب الثاني انه لو كان غلبة التجوز مانعة عن الحمل عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة للعموم عليه اذا تجردت عن القرينة
فيسقط الاستدلال بها في جميع الموارد الشرعية وغيرها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز فيها كما يظهر من
قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص واما بطلان التالي فلاجماع المسلمين بل جميع العقلاء على لزوم حمل الالفاظ العامة المجردة عن القرينة
على العموم ولا ينبغي لاحد التامل في ذلك وما هو الا كالتامل في الامر البديهي كما لا يخفى الثالث انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل
على المعنى الحقيقي للزم التوقف في جميع الالفاظ ولما صح استفادة امر منها والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع التجوز
وغلبته حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح والظهور لانا نقول الوجوه المذكورة لا تنهض
لاثبات ما ذكر اما الاول فلان العمل بالاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع كما تقرر في محله وهذا الشرط هنا غير ممكن التحقق كما لا
يخفى سلمنا تحققه ولكن لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل كما تقدم اليه الاشارة واما الثاني فللمنع من الملازمة اذ شيوع
التخصيص في العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة مم والشيوع في الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور
على ان غلبة التخصيص غلبة نوعية لا شخصية والمفروض في محل البحث الغلبة الشخصية بمعنى ان يكون للفظ خاص معنى حقيقي قل استعماله
فيه وكثر استعماله في معناه المجازي لا الغلبة النوعية كما اشار اليه بعض الاعلام سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي ونلتزم بالتوقف
في العمومات التي ثبت تخصيصها اصلا ولكنها نادرة واجماع المسلمين والعقلاء على لزوم حمل هذه العمومات على العموم والعمل بها مم
فان القدر المتيقن هو اجماعهم على لزوم العمل بالعمومات التي ثبت تخصيصها في الجملة لا مطلقا سلمنا ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة
باعتبار الاجماع لا يستلزم ترجيحها مطلقا وعدم القائل بالفصل مم خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم الى لزوم التوقف في محل البحث
واما الثالث فلما تقدم اليه الاشارة ولا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى المجازي لان الغالب حمل اللفظ عليه فيجب الحاق الفرد المشكوك
فيه بالغالب عملا بالاستقراء وبالجملة يحصل من الغلبة المذكورة الظن بارادة المجاز لانا نقول هذا معارض بظهور الوضع في ارادة المعنى
الحقيقي ولا نم ان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى من هذا فيجب التوقف على انه قد يناقش في الاستقراء هنا بان الغالب حمل اللفظ على المعنى
المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث لم يظهر فيه قرينة فلم يكن من افراد ما استقرئ فيه وفيه نظر وينبغي التنبيه على امور الاول اذا فرض حصول

الظن الاقوى من غلبة المجاز وكان معتبرا عند اهل اللسان فلا اشكال في تقدم المجاز الراجح كما لا اشكال في تقدم الحقيقة المرجوحة اذا
حصل الظن الاقوى من الوضع وليس هذا تفصيلا في المسئلة حتى يصح دفعه بعدم القائل بالفصل ظهور ان محل البحث غير المفروض فتامل
الثاني اذا علم بان غلبة المجاز تحققت بعد زمان التكلم والخطاب فلا اشكال في لزوم الحمل على الحقيقة عملا بالمقتضى السالم عن المعارض
وهل يجري هذه الصورة الشك فيه اشكال من اصالة تاخر الحادث ومن انه مع الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف الثالث اذا علم
تحقق غلبة المجاز في زمان الخطاب اعني التكلم وعلم بعدم علم المتكلم والمخاطب او احدهما بها فلا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي
الا اذا علم المتكلم بها وعلم او ظن بالظن المعتبر بعلم المخاطب بها وانكان خطاء في الحمل عليه حينئذ اشكال وكذا يشكل الحمل عليه حيث يحصل
الشك في علم المتكلم بها من اصالة عدم العلم ومن بعد عدم اطلاعه عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم العلم هنا فتامل مفتاح
اعلم انه حكم في باب بينا اذا كان للفظ واحد اصطلاحات متعددة بانه يجب على اهل كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم فانه قال واذا
تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها واحتج عليه بوجهين احدهما ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في
معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما لا ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره في بابه والمحصول
وحكي في باب السيد عميد الدين وحكي عن جميع شارحيه الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها
او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح والقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فيتعين ان يكون
المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب وهذا الوجه ذكره سيد الاسنادرة ولكنه خالفه فيما صار اليه
وردّ الوجهين معا فانه قال ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا
يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المشرع حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات
الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحدوا وتعددوا وسواء
وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي
اي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف في
الاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان
علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف
احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا واحدا الا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين
والا وانكان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا
اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان الخطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين
ايضا لا اصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وانكان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد
يتوهم ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب المفروض تقديم
اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة
المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا
في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد يخالف المعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم
اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف
باختلاف العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لانا نقول
الاختلاف الممنوع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف

وفي بيان حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم او المخاطب

بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضر والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح
من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشئ الواحد باختلاف
التسمية واختلاف العرف والعادة فان الكيل والموزون المعتد لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه
تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان
المأكول والملبوس اى ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في
بعض المواضع دون بعض مع اشتراك الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث في الشئ
تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف تسمية الشئ لا لامر فيه يوجب الاختلاف
بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام
فان حكم الماء الطهورية وان سمي غير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاسد لانه ان الاحكام لا تختلف
باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان
اصطلاح للتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا احذ عرف المخاطب وقلنا بتقديمه
فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب ان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالتعارض
لحصول الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في
اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق اجمال
ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او تمام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى اناس
الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان
الباقون معدومين او غايبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم و
الغايب كما اشرنا اليه وح فامر الحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس بمهم لنا
لاجمال العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغايب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا
الى العلم بتكليف الغايب لاصل الاشتراك التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة
بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة
في زمان الصدور والعلم بحضورهم اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده
في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو
قبلنا الاقتضاء فيه او خص الحكم بما اذا علم ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات
المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور
والاجماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغايبين كذا اثبتنا ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة
التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه
كما هو واضح وعلى الثاني او لا انا نختار شقا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شئ
من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق
الثالث وقد بينا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد واذا شارك هذا الوجه غيره في
الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى المراد
من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه

وادعاء القطع بذلك انكان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد
من اللفظ متعدد حق وانكان المراد من كل طائفة واحدا فمحوز احدهما دون الاخر تحكم وانكان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز
ولا فساد فيه قطعا وراجعا ان ذلك لو تم لزم بمثله دفع الاجماع عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين
لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد
احد معانيه مطلقا بحيث تتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين
اي الموجودين وقت القصد والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عداهؤلاء من المعدومين والغايبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم
فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم
لهم بتبعية الحاضرين ايضا هنا فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان القصد ومع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس لان الفرض
الخطاب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين
جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف
الغايب اما مطلقا بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة كما اذا وجد الغايبون عرف عام او خاص
مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات
الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك
الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم
للغايبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد
العرفين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم مع فشائه في نفسه خلاف ما ذهب اليه قدمه فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت
بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي
بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل
طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح
فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح
اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لاتحاد الخطاب نفسه فانا شرحنا كلامه ودفع في الحال مقامه وفي بعض ما ذكره نظر ولكن الخوض فيه
يوهن عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة نعم يجب اذا اطلق كل طائفة اللفظ المفروض مجردا عن القرينة وجب حمله بالنسبة اليهم على
المصطلح عليه بينهم لان غيره بالنسبة اليهم معنى مجازي فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا يجب على كل طائفة حمل اللفظ المفروض
اذا ورد في الشريعة ومجردا عن القرينة ولم يعلم بثبوت الاصطلاحات المتعددة له على ذلك ولعلامة اراد احد هذين الامرين فتدبر مفتاح
اذا كان اللفظ الوارد من الشرع او غيره حقيقة لغوية وحقيقة عرفية عامة فهل يجب حمله اذا اطلق مجردا عن القرينة على الاول او على الثاني
اختلف فيه الاصوليون فذهب الشيخ في العدة ومن تبعه في باب الشهيد في حد والشهيد الثاني في التمهيد والبيضاوي في المنهاج الى الثاني
والظاهر انه مذهب معظم الاصوليين بل حكي عن جميعهم وحكي عن بعض الاول وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان يقال ان المسئلة صورية لان
ان اريد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في معنى وفي العرف العام في معنى اخر ويعلم بتاخر هذا العرف عن زمن صدور ذلك اللفظ فلا ريب في
وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي لان الثابت حق المخاطبة هو الحقيقة اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فللفرض
واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاذ ومن اعلم ان الخطاب الشرعي بالكلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور
الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب فهم المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك
انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو
والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق واشقاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب

في بيان حمل اللفظ على معناه اللغوي والعرفي وعلى المراد منهما

هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله امر ان نخاطب الناس على قدر عقولهم فما هو
بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال القصد فتكليف الغائب والمعدوم انما يحصل
بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم
يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطاب
بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب و
المعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع
الازمنة باجماع المسلمين بل الناس من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام ابدا وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الثاني ان حكم
الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون في الاولين والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم
يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به اشار الى الثاني بقوله ان يرد اللفظ المزبور ويعلم بتحقق عرف العام حين
صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه الصورة كما ينبغي تقييد اطلاق كلام
من قدم العرف بغير الصورة الاولى والثالثة ان يرد اللفظ المزبور ويشك في الثابت حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية والظن
حال التقديم ان هذه الصورة محل النزاع للقول بتقدم اللغة ترجح ان صيرورته حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف اللغة امر غير معلوم لحصول الشك
في مبدئه النقل والتغير فيجب الحكم ببقاء الاول واشتغاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع لا يقال الاصل
قد يعارض باصالة عدم التكليف وذلك فيما اذا كان الحمل على المعنى اللغوي مستلزما للاثبات وجوب شئ او حرمته وقد يعارض باصالة
عدم التخصيص ونحوها وذلك فيما اذا كان الحمل المذكور مستلزما التخصيص ونحوه مما يخالف الظاهر فلا يمكن ترجيح الحمل على المعنى اللغوي لانا نقول كما
ذكر يجري مثله لو قدم العرف كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة لتعارض وجهي الترجيح بمثلها فيبقى اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض
ولا يمكن دعوى لزوم التفصيل في المسئلة بالعمل بالاصول في موارد هالانه لا قائل به بل القوم اطبقوا على خلافه فنقول نعم قد ناقش في الاصل
المذكور بان المعتبر في باب اللغات الظن وهو بنفسه لا يفيده فلا يصلح للحجية لا بقاء اصالة تاخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول ان اردت
في الجملة فنعم ولكنه لا يجدي ان اردت مطلقا بحيث يشمل محل البحث فلا نسلمه وللقول بتقدم العرف امور الاول ان الغالب ثبوت العرف العام
في زمن الشرع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب عملا بالاستقراء الثاني انه يبعد استقرار العرف العام بعد زمن النبي صلعم فالظن انه كان
ثابتا قبله الثالث انه لم يجد احدا اذا ورد عليه خطاب شرعي وطالع الكتب اللغوية يفحص عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل على ما
حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والا لكان الواجب
الفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهمه مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي وقبل الفحص هو مشكوك فيه والشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف مطلقا فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا محالة يجب الحمل
الشهرة صح عليه الرابع ان المشهور تقدم العرف والاصل في الحجية وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من ثبوته واما الثاني فللمنع من
تسلمنا ولكن نمنع حجيته واما الثالث فلاحتمال كون عدم الفحص لو سلم لظهور عدم النقل واتحاد العرف مع اللغة واما الرابع فللمنع من
حجية الشهرة وفيه نظر بل الاقرب حجيتها فاذن القول الثاني هو الاقرب لكن المسئلة في غاية الاشكال وهل يلحق صورة الظن
بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن الخطاب بصورة الشك فلا يكون الظن هنا حجة او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لان
المسئلة لغوية فيكفي فيها الظن فنقول الرابع ان يرد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن الاشتقاق والوضع النوعي يقتضيان وضعه
باستعماله لاخر ولم يعلم استعماله في اللغة فيها اقتضاه الوضع النوعي كما اذا فرض ان اللفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل ولكن الاشتقاق
يقتضي ان يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير القتل فهنا الاقرب ترجيح العرف ايضا لعدم القائل بالفصل
بين هذه الصورة والصورة الثالثة لشهادة الاستقراء ويبغي التنبيه على امرين الاول قال السيد الاستاد دره وينبغي ان

يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او
طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذه الاعتبارات تختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث
التقدم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال
عن صفة المعنى وحكمه والا فالظن بتقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة
فيه بحسب عرف المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع
المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم
التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة
واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها
هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم
وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هو المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى
بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة
الشارع في المخاطبة ومحاورته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المثبت له احد اللغويين
الذين جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد لغة القران والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرفي كما النقوه في حديث الانكاء
وينظر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى الترجيح العرفي على اللغوي وضعفه ظاهر الثاني قال الشهيد في ح ذا تعارض حقيقتان
لغوية وعرفية فان الحمل على العرفية في الاصح لان العرفي كالناسخ ولسبق الذهن وقيل بالحمل على اللغوية لورود الشرع بلغة العرب فلم ينقل
الشرع لفظا الى معنى هو باق على اصله هذا اذا غلبت العرفية على اللغوية ومجرد اللغوية لم تهجر وهي باقية على الاستعمال فتقل
يصير مشتركا ويكون مباحث المشترك في الحمل على الجميع او على احدهما بقرينة على الخلاف انتهى ولا يخفى ان الحجج التي اشار اليها ضعيفة لا
تنهض لاثبات المدعى **مفتاح** اذا كان للفظ حقيقة عرفية عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكلام فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان
مطلقا ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص معروف فاذا اطلق واستعمل مجردا عن القرينة فان كان المستعمل اهل العرف العام وجب
حمله على العرف العام فيجب حمل لفظ الكلام الوارد في الكتاب والسنة على العرف العام ووجهه في غاية الوضوح وان كان المستعمل اهل العرف
الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع يثبتهم الاصطلاح فيه فيجب حمل لفظ الكلام اذا اطلقه النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه
بينهم وان اشتبه حال المستعمل اهو من اهل العرف العام او هو من اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا
للمشكوك فيه بالغالب **مفتاح** اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف المتكلم والمخاطب او يختلف عرفهما بان يكون للمتكلم اصطلاح
خاص في ذلك الخطاب مخالف لاصطلاح المخاطب فيه كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في بيان تحديد الكر بان المروي عنه
المتكلم وهو الصادق مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة والراوي المخاطب هو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق فان كان الاول فلا
اشكال في لزوم حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثاني فقد اختلفوا فيما يحمل عليه من عرفيهما بعد اتفاقهم على عدم جواز
حمله على غير عرفيهما على قولين الاول انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم وهو الظاهر من المحكي عن المرتضى واختاره بعض المعاصرين الثاني انه يحمل
مجردا عن القرينة على عرف المخاطب وهو للعلامة والشهيد الثاني في توقف في المسئلة صاحب الوجيزة وبعض المعاصرين والتحقيق عندي
ان يفصل فيها فيقول اذا اختلف عرفهما في المخاطب فلا يخلو اما ان يعلما بذلك او يجهلا به او يختلفا فيعلم احدهما ويجهل الاخر فان كان الاول
فالحق التوقف اذا كان كل منهما عالما بعلم الاخر بالاختلاف والتغاير لعدم الدليل على التعيين حينئذ لا يتوجه الحمل على عرف المتكلم لوجهين احدهما
ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده لمعنى اخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه وثانيهما
ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم التفاتهم بعد ما بعثهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لفضل التعليم
او لضرورة التفهيم والبيان لا ما نحن فيه ذلك بطم والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلان ارتفاعه اولا بانا نمنع المجازية لو حمل على

في بيان تعارض عرف المتكلم والمخاطب

اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه
لو كان من باب المجاز الاستعمال حيث يتوقف العلاقة والبدهة تشهد بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره مطلقا يتكلم باصطلاح نفسه
وثانيا بالمنع من كل مجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني كون
فلان غاية ما استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقديمها حيث تكون ظاهرة عند الخطاب واما مع عدمه كما في محل القرينة فلا وليس
شيء منها يدل على تقديمها من حيث الانضاف بالحقيقة لا يقال المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فتكون الحقيقة هي الظاهرة
لانا نقول القرينة في الغرض المخاطبة مع من عرفه مخالف ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في كونها قرينة فلا يمكن حمله على الحقيقة اذ شرطه
عدم القرينة وهو هنا مشكوك والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان الغرض حصول الشك في كون الموجود
قرينة لا في وجود القرينة الذي هو محل جريان الاصل واما الثاني فلان الغلبة المزبورة مسلمة حيث يقبح الخطاب مع من يوافق عرفه واما في غيره
كما في محل الغرض فغير معلوم بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لما خفيت على المخالفين لهذا القول وقد بقي الخفاء لا يستلزم ذلك مع ان المخالفة
لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذن لا يبعد التعويل عليها لشهادة السيد بها وفيه نظر ولا يتم بحيث الحمل على العرف المخاطب
لوجهين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني وحاصل من وجوب كون خطاب الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى
المجازي منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك مقتضى رعاية ما يفهم السائل ويتعارفه وثانيهما ما ورد من ان النبي والائمة يكلمون الناس بما
يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب لانا نقول ذلك بطل والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثبات ذلك اما
الاول فلانه انما يتم حيث يجهل السامع بمغايرة عرف المتكلم لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم سنده مختص بما اذا جهل
السامع المغايرة واما مع العلم فلا وعلى المختار من التوقف في هذه الصورة فهل يدل السؤال يصح لان يكون قرينة على التعيين فان كان المتكلم
فيحمل على عرفه وان كان للمخاطب فيحمل على عرفه فيه اشكال واذا كان عرفا احدهما موافقا للغة او العرف العام فهل يجب الحمل عليه مطلقا او
بل يجب التوقف كما اذا لم يوافق شيء من عرفيهما لهما الذي يقتضيه النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفيهما شيئا منهما
ليس الا تغاير العرفين واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل عليه
فان قلت قد ثبت انه حيثما تعارض العرف الخاص مع احدهما قدم الاخير والمفروض كذلك قلت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع
عرف المخاطب وكان للفظ عرفان احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرفي المخاطبين من ايهما فان اللازم حينئذ الحمل على الاول لان الظاهر
موافقة عرفهما للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشارع وكان
له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مغاير العرفه كان الواجب التوقف واما اذا لم يكن مغايرا بان كان المخاطب من اهل الشرع كان
اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير والاتحاد فاللازم التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه العلم باتحاد عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه
والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يقال يلزم هذا سقوط الاستدلال بالخطابات الشرعية التي يتحقق فيها عرفان علم وخلص بعدم
معلومية عرف المتكلم والمخاطب لانا نقول هذا باطل لان الغالب مخاطبة الشارع مع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الخطابات الشرعية
وكذا الكلام في الخطابات الغير الشرعية فان الغالب اتحاد عرفي المتكلم والمخاطب ويلحق موضع الشك به وان كان الثاني وهو ان يجهل
المخاطبان تغاير عرفيهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا لانه حينئذ يعتقد اتحاد عرفه المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد بخطابه
غير ما تعارفه وهذا واضح لا شبهة فيه وان كان الثالث وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما مر
في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه مستلزم للاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح
وكذا يحمل على عرفه واذا علما بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان شك الملاحظ للخطاب الواقع بينهما في علم المتكلم بالحال
فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم قلت مفتاح اختلف القوم في الموضوع له في المضمرات واسما الاشارة والموصول
والحروف على قولين الاول ان الموضوع له في المذكور ان هو المفهوم الكلي وتفصيل الطبيعة ولكن المستعمل فيها خصوص الاحاد فهذا موضوع
للاشارة الى مطلق المفرد المذكر ولكن لم يستعمل في هذا المفهوم الكلي بل انما استعمل في افراده وهو للاستوي والمحكي عن التفتازاني وابي حيان و

كون

لعدم معلومية اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد وهو باطل جدا بل هذا يلزم سقوط الاستدلال بكثير من الخطابات الغير الشرعية مع

الاسنوي

والاصفهاني والقرافي وقدماء ائمة الاصول والعربية فالوضع فيها عام وكذا الموضوع له الثاني ان الموضوع له فيها خصوص الاحاد
بمعنى ان الواضع تصور امورا جزئية باعتبار امر مشترك بينها وعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات المندرجة اجمالا ودفعة واحدة فالواضع وضع
لفظا انا الكل متكلم واحد للفظ هذا الكل مشار اليه مفرد مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد فالوضع فيها عام والموضوع له
خاص ويكون الاستعمال في الجزئيات بطريق الحقيقة وهو للعلامة في حدي وصاحب لمع والعضدي والبيضاوي في الشريف الجرجاني والمحكي عن
ابي اسحق الاسفرائيني للاولين وجوه الاول نص اهل اللغة على ان هذا للمشار اليه المذكر وانا للمتكلم ومن والى للابتداء والاشتاء ولا ريب
ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة واجاب عنه صاحب الفتاح فيما حكي عنه بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم والمقصد انهم ارادوا بيان
ان هذا للشخص المعين المشار اليه بالفعل للمفهوم ومثل هذا غير عزيز في كلامهم قيل ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ
تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل اذا اريد المصداق الان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصلح الاستعمال
فيه بالاتفاق الثاني انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى والتالي باطل لحصرهم المتكثر المعنى في المشترك وفي الحقيقة
والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبتنية على طريقة القدماء لانهم لا يقولون بهذا
القسم واما المتاخرون فيلزمهم الزيادة عليها الا انهم راعوا في التقسيم ما فعله القدماء محافظة على ما استقر عليه اصطلاح القوم ومع
هذا فقد درج في المشترك لعدم معلومية الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه فمنع الثالث انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية
لوجب استحضارها الا يتناهى في الوضع لتوقف الوضع للمعنى على تصوره والتالي باطل جدا ويمكن المناقشة فيه بمنع الملازمة قولكم لتوقف
آه قلنا ان اردتم التصور بتفصيل لا نسلم وان اردتم اجمالا فلم قلا يجدي الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني لكان هذا وانا ونحوهما
مشتركة بين معان غير محصورة وهو باطل اتفاقا ويمكن المناقشة فيه بالمنع من الملازمة وانما نسلم لو قيل بها بتعدد الوضع ايضا ولكن لا قائل به
بل الوضع فيها واحد والموضوع له متعدد فان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظ به جزئيات كثيرة وعين بهذه الملاحظة الاجمالية
لتلك الجزئيات لفظا واحدا كما في محل الفرض كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك لان المعتبر فيه تعدد الوضع
فمنع على انا نمنع دعوى الاتفاق المتقدمة الخامس ان اكثر الالفاظ الغير العلمية موضوعة للمفاهيم الكلية فيجب الحاقي محل البحث بها لان المشكوك
فيه يلحق بالغالب فمنع السادس انها فاذا استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلي فيجب ان يكون حقيقة فيه لان اللفظ المستعمل في المعاني
المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان يكون حقيقة فيه والاخرين وجوه اتصل الاول انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت من المجازات
التي لا حقيقة لها لعدم استعمالها في تلك المفاهيم بل قد يدعى عدم صحة الاستعمال فيها والتالي باطل اما الاول فلامتناع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض
المدققين وفي الغاية فلا يلحق المشكوك فيه به فمنع الثاني انه قد شاع استعمالها في الجزئيات فيجب ان تكون حقيقة فيها لان الاصل في الكثير
الاستعمال فيه ان يكون معنى حقيقيا الثالث انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لكانت هي المتبادرة عند الاطلاق والتوقف فيهم
الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز والتالي باطل اما الملازمة فلان تبادر الشخص المشار اليه من لفظة هذا ومتكلم خاص من لفظة انا مع عدم
خطور المفهوم الكلي بالبال وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والمضمرات والموصولات واسما الاشارة من المعارف فلا يجوز ان تكون موضوعة
للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية لما صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان للحروف والضمائر معان حقيقية
ومعان مجازية وما صرحوا به من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره اذ جميع الافراد المستعمل فيها اللفظ على
ذلك التقدير من المجاز من غير الحقيقة وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من وا
على هذا التقدير موضوعان المطلق الابتداء والاشتاء هو معنى اسم والتالي باطل فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه
بخلاف معنى الحرف قال السكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية واشتائها والغرض معاني من والى وكي مع انها الابتدا والاشتا والغرض اسما
لكانت هي ايضا اسما لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها انما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني دخلت الى
هذه بنوع استلزام اتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في لم وقال لفظة هذا مثلا موضوعة بخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار
تصور الواضع المفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يصلح اللفظ لهذا المعنى الكلي بالخصوص ثالث الجزئيات المندرجة

اما عن غير المشترك فظاهر واما
عنه فلان المشترك لا يكون
الا باوضاع متعددة والوضع
فيها ليس كذلك ويمكن المناقشة
فيه بمنع الانحصار في الاربعة

تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يتم هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد
الى خصوصيته معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا مع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار معنى الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصيته في معناها الافعال الناقصة اشتهر لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما صح رجوع
الضمير الى المفهوم الكلي والنمط لانا نقول ليس المراد من الجزئيات الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس اشارة الى
الجزئي الاضافي بالنسبة الى مطلق ما يشار اليه فتدبر **مفتاح** اعلم ان الالفاظ العبادات وهي التي تتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما
ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى المستحدث الطاري كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان منقولا
في لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وفي زمان النبوي والائمة لمعنى
اخر مربوط بالشريعة فانكار الاول مخالف لحال اكثر الفاظ المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة في تحقيق معناه وكون الحكم بدخول
ما يشك في كونه جزء الموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وخروجه عنه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في الصلوة
مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن هناك دلالة يتوقف عليه كان اللازم الحكم بعدم لصدق الركوع بدونه
عرفا ولغة فاشتراط الامر الزايد يقيد للاطلاق والاصل عدمه وقد اشار الى هذا جدي قدس سره وانكار الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق
مفهومه الى العرف العام واللغة ولا في انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة وانما الاشكال في ان الحاكم بالدخول و
الخروج هل هو صاحب الشرع لا غيره فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب التوقف في تشخيص المدلول والرجوع الى ما تقتضيه الاصول
العقلية فيكون الحكم بها توقيفيا موقوفا على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية
توقيفي موقوف على بيانه او لا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم المتشرعة فلا يكون الحكم بها توقيفيا كالحكم بالاحكام التكليفية ورجح
هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل وضعت للعمل الصحيح الذي اذا اتى به المكلف خرج عن العهدة واستحق الثواب عليه او للصلوة
مثلا موضوعة لعمل مخصوص من اذا اتى به كان مجزيا ليس الا فلا يطلق على عمل فاسد حقيقة فيكون مفهومه كمفهوم لفظ العلم والمعرفة في انه
لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد لا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة
او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان
على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين
ذلك ولا يكون الحكم بها توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول انها موضوعة للصحيح وهو المشهد في
عدة جدي قدس سره في الفوائد والسيد الاستاذ في حاشية الوافية وحكاه فيه عن اكثر المحققين وقد صرح به في عدة والسيد عميد الدين في
التبيه والشهيد الثاني في الك بان لفظ الصلوة موضوعة للعبادة الصحيحة ويمكن استفادته هذا من بحر والعدة وبه والحصول والحكي عن ابي
الحسين والقاضي عبد الجبار بن احمد والحاجبي والامدي بل يظهر من المحصول ونهاية السؤل انه مذهب الاكثر الثاني انه موضوعة للاعم من
الصحيح والفاسد وهو الذي اختاره العلامة دام ظله العالي وبعض فضلاء العصر وهو ظاهر الحكي عن القاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري وصرح في الايضاح
وغيره بتعميد عدة والزبدة ونهاية السؤل وح صرحان لفظ الصلوة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وصرح بهذا ايضا في موضع من التبيه
والتبيه وهو ظاهر بحر ودك ومع صد وصرح به ايضا جدي الصالح المازندراني فيما حكي عنه للاولين القائلين بالوضع للصحيح وجوه الاول ما
تمسك به جدي قدس سره والسيد الاستاذ من ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيحة فان من قال صليت المغرب او توضأت او اغتسلت
من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة عن فلان او فيض المسجد الصلوة فيه او الصلوة عمود الدين او علم ولدي الصلوة والصوم والزكوة او الحج او
نحو ذلك لا يفهم منه الا العمل الصحيح ويشهد بما ذكرناه ما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيحة واذا ثبت ان
المتبادر ذلك لزم الحكم بكونه للمعنى الحقيقي لان المتبادر من قوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال كونها حقيقة في الاعم من الفاسد وفيها ايضا
او بمعاونة الصحيح بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد الاحتمالات لما كان المتبادر الصحيح فقط وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع من كون المتبادر

الصحيحة في الامثلة المزبورة لمجرد الوضع بل لشهادة الحال وغلبة الاستعمال كما في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل
المعتبر من قوله بعتا ومن باع فلان درهم وقوله تزوجت هند بعمرو ومن تزوج هندا فله كذا وقوله من طلق فله كذا وقوله من غسل ثوبه فله كذا
وبالجملة تبادر الصحيح من تلك الالفاظ وامثالها من قبيل تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ومثل هذا التبادر لا يكون دليلا
على المعنى الحقيقي والا لكان لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح واللازم بطل باعتراف الخصم لا بواذا اعترفتم
بتحقق التبادر فيلزم القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر ولا ينفعكم احتمال كونه من تبادر الفرد الشايع من المطلق ولا
التمثيل بتبادر البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق وذلك لان الاصل في التبادر كونه علامة للحقيقة حتى يثبت المانع وثبوته في بعض الموارد
لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت فيه والا لما جاز التمسك باكثر الاصول الشرعية واما ان الاصل في التبادر ما ذكرتموه لا يستطيع احد انكاره
لا نا نقول لم يندفع الحجة المذكورة باحتمال كون التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل ندفعها بظهور كونه منه وحجتنا
في دعوى هذا الظهور ان التبادر لو كان ناشيا من حجة الوضع لكان اللازم الحكم بفهم الصحيحة من الفاظ العبادات حيثما تطلق مجردة عن القرينة
كما يفهم الجميع ان المفرش من لفظ الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي عند التجرد عن القرينة وهو بطل لوجوه الاول انا لا نفهم من قول
القائل رايت جلا يصلي او جماعة يصلون او رايت زيدا الخارجي الكافر صلى في الصبح الاخبار بانهم صلوا صلوة صحيحة كما يفهم ذلك من قوله
رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة او رايت جماعة يصلون صلوة صحيحة او رايت الخارجي يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القائل الاول لو ظهر
فساد صلوة الرجل والجماعة او احدهم ولا يحكم بانه شهد باسلام الخارجي الثاني انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضا ولا يغتسل
من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المزبورة على وجه صحيح بل يفهم منه انه لم يات بتلك الاعمال ولو فاسدة ولذا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا
ياتي بالاعمال المزبورة على وجه فاسد الثالث انه لو كان المتبادر من نحو لفظ الصلوة العمل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا صلى الا بعد
علمه باجتماع جميع شرائط الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي بطل لانا نجد اتفاق المتشرعة على الاخبار بان
زيدا صلى مع عدم العلم بصحة صلوته لا يقال لا نسلم الملازمة لجواز الاخبار بذلك بناء على ظاهر حال المسلم واصالة الحمل فعله على الصحة كما تجوز
ان تشهد بان ما في يد زيد ملكه وبان من يوجد على فراشه ولده مع عدم علمك بالواقع ومثل هذا كثير في الشريعة بل في عادة العقلاء لانا نقول
لو صح ذلك لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة وهو مسلما ولكن الاخبار بناء على ظاهر الحال مبني على التجوز وان شاع بناء على ان الالفاظ
موضوعة للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم فنقول ثانيا لو كان التبادر الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة للزم الحكم بكون الفاظ العبادات
حقايق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر عند اطلاقها فيكون الفرد الغير المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض
الواجبات سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى لتلك الالفاظ فتكون مشتركة لفظا بين الافراد المذكورة والملازمة بطلانها مما تقدم لا بواذا اعترفتم بان المتبادر من الفاظ العبادات الصحيح لزمكم ان تقولوا بما قاله القائلون بوضعها له من لزوم حملها عند الاطلاق على الصحيح و
عدم جواز التمسك بالاطلاق والاصل لدفع ما يشك في اعتباره فيها فلا يترتب على قولكم بالاعم فائدة ويعود النزاع بينكم وبيننا لفظيا حينئذ
عن الفائدة اما لزوم الحمل على الصحيح على هذا التقدير فلان الالفاظ المطلقة اذا انطلقت تنصرف الى الفرد الشايع المتبادر واما عدم جواز
التمسك بالاصل لدفع ذلك فلصيرورة الاطلاقات بعد حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلومية لنا والمجمل لا يتمسك
اطلاق يتمسك به لدفع المجمل ولذا صار الاصل في الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما
يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا لو تركه ما يحتمل ذلك واما عود النزاع حينئذ لفظيا فلانه لا فائدة فيه الا الامران المتقدمان
فاذا التزمتم بما لزم ما ذكرناه لا نا نقول ولا لوتم ما ذكرتموه للغو دعواكم ان الالفاظ معاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان المتبادر
منها الصحيح فيجب ان يحمل عليه وان يدعى ان الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في العبادات وثانيا انا لا نسلم لزوم الحمل
على الصحيح على تقدير تبادره الا فيما اذا كانت الخطابات المتضمنة لالفاظها مطلقة كما لو قال الشارع اصلوة كذا واما اذا كانت عامة كما
لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا نسلم الحمل عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد وذلك لان نحو هذا التبادر انما يوثر في حمل المطلق على
المتبادر لا في حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يقول به القائلون بالوضع للصحيح بل هم يوجبون الحمل عليه مطلقا لان غير

المتبادر عندهم معنى مجازي واللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة فهو من احد ثمرات النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى
كون النزاع لفظيا اذا حمل على الصحيح لتبادره وثالثا ان الذي اعترفنا به هو التبادر الفرد الكامل لا مطلق الصحيح الاعم منه وهذا التبادر
لا يقتضي حمل اللفظ على المتبادر في مقام الامر بالعبادات والا لكان المامور به الفرد الكامل وهو باطل بالاجماع فاذا سقط اعتبار التبادر
وجب التمسك بالاطلاق لان المانع منه هو هذا التبادر فاذا ارتفع بقي المقتضي سالما عن المعارض فتعين ان ما ادعيتموه من لزوم الحمل
على المتبادر وهو الصحيح الاجمالي في الاطلاق وعدم جواز التمسك به لدفع ما شك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالسورة وجلسة الاستراحة
اذا لم يقم دليل على اعتباره فيها باطل لانه لو تم للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان التبادر منها الفرد المعتبر في الشرع ازالة الشك في ان الشارع
اذا قال اغسله اوركع كان المفهوم منه اغسله اوار كع على الوجه المعتبر واللازم على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات على ما يشك في
اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالغسلتين في المثال الاول والطمانينة في مثال الثاني لاحتمال كون المركب منه هو الفرد المعتبر وهو
باطل قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فان قلتم ان الاطلاق اذا ورد في غير العبادات دل على ان جميع الافراد كلها معتبرة الا ما ثبت من
الشرع عدم اعتباره فمن يدعي ان الفرد الفلاني غير معتبر ولم يقم عليه حجة يدعي شيئا يخالف الدليل الشرعي فلا يلتفت اليه فكان الفرد الذي
هو محل البحث محكوما عليه بكونه معتبرا بنفس الاطلاق قلنا هذا بعينه جار في اطلاق العبادات حرفا بحرف فالحاصل انه اذا ورد اطلاق العبادات
وجب الحكم بان كلما يندرج تحت مفهومه صحيح يحصل الامتثال والخروج عن العهدة حتى يثبت خلافه فان ادعى ثبوت خلاف ذلك في
فرد حكم به مع قيام الدليل الاقوى من نظم الاطلاق والا فلا بل وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق وبصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت
كون الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم سائر الاطلاقات ويترتب عليها ما يترتب على سائر الاطلاقات ولا كان الامر لو
قيل بكونها موضوعة للصحيح فوجب تحقيق الحق من القولين فكيف يتوهم كون محل النزاع لفظيا الثاني ما تمسك به جدي قده والسيد الاستاد دده
بان الفاسد من العبادات يصح سلب اسمها عنه فيلزم ان يكون معنى مجازيا الان صحة السلب دليل المجاز وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى والثانية
ما تمسك به جدي والسيد الاستاد دده من ان النظم من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
انشاء للمهية باشفاء الامور المذكورة فلا تحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي
لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه ويمكن الجواب عما ذكر اما اولا فبان المراد من المذكور انما هو
الصحة او الكمال الجامع للقولين بالوضع للاعم لوجود منها ان الحمل على نفي المهية والحقيقة بعيد عن منصب الشرع كما ذكره الاكثر في وجه حمل
نحو قوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم الشرعي ومنها ان الغالب في توجه النفي الى المهية عند
ارادة الحقيقة كما صرح به بعض الفضلاء نحو لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحبا ولا اخذ الا عن ماهر ولا قراءة الا عن مصحف
ولا دعاء الا مع الاقبال ولا بيع الا في ملك ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لمن جار المسجد الا في فيجب حمل اطلاق ذلك على ما شاع الاستعمال
فيه وفيه نظر لانا لا نسلم صيرورة الشائع مجازا راجحا مساويا لاحتمال الحقيقة وغاية هذا لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة والمجاز
لا لزوم الحمل على المجاز الشائع كما ذهب اليه بعض العامة نعم يسقط الحجة المزبورة بعد تسليم شيوع التجوز للزوم التوقف في الحمل على نفي
المهية ولا يتم الا به الا ان يمنع من لزوم التوقف في الحمل على نفي المهية هنا وان سلم شيوع الاستعمال في خلافه لان اللفظ لم يكثر استعماله
في خصوص مجاز كنفي الصحة او نفي الكمال بل انما اكثر استعماله في نوع المجاز وكثرة التجوز خصوصا بانضمام الاستعمال في نفي الكمال الى الاستعمال
في نفي الصحة ومثل هذا الغلبة لا تصلح لمنع الحمل على الحقيقة نعم ما ادعاه بعض الافاضل من صيرورة نفي الكمال مجازا غالبا يتجه التوقف
ولكنه خلاف التحقيق وخلاف المعروف من سيرة معظم الاصحاب كما لا يخفى ومنها انه لو حمل على نفي المهية للزم الحكم بان الصلوة التي لا فاتحة فيها
ليست صلوة حقيقة مطلقا ولو كان تركها الصلوة التي ترك فيها الفاتحة نسيانا او لعذر مسوغ له والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر فان
الروايات عامة واما بطلان التالي فلا تفاق على كون الصلوة المتروك فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقة لا نعلم الا تفاق على ذلك
فان القائل بالوضع للصحيح يلزمه المخالفة لا نا نقول لا ريب انه يقول بكون المفروض صلوة حقيقة ولزوم المخالفة هنا لانه يجعل لفظ الصلوة
حقيقة في العمل الصحيح باي نحو حصل ومنه المفروض ولا يجعله حقيقة في هيئة خاصة معينة للزوم القول باشتراك العبادات بين

معان لا تخصى وهو بطم فعطم لا يتوقف اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلوة حقيقة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت شرطا شرعا في الصلوة لانا نقول هذا ليس باولى من الحمل على نفي الكمال ولا بعد في ان يكون صلوة الساهي عن الفاتحة عن كاملة بالنسبة الى قاريها فنحن لا نقول التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم اولوية هذا التخصيص على هذا المجاز لان هذا المجاز قد شاع بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز اولى من التخصيص سلمنا عدم الشيوع ولكن ارتكاب التخصيص يستلزم تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو ان سلم جوازه فلا ريب في انه مرجوح بالنسبة الى التجوز ولئن تنزلنا فلا اقل من التساوي ومعه يسقط التمسك بالرواية على المدعى فتم واما ثانيا فبمعارضة المذكوران بقول مولينا الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان الظاهر من هذا العطف تحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو المطلوب وبقول الصادق ع الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فتم واما ثالثا فبان غاية ما يستفاد من المذكوران على فرض التسليم كون لفظ الصلوة والصوم موضوعا للصحيح لا مطلق الفاظ العبادات فالدليل اخص من المدعى وتتميمه بعدم القائل بالفصل لا يخلو عن اشكال فتم الرابع ما ذكره سيدنا الاستاذ من انا نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بالف مهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزئيتها او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالبصر وفيه نظر اما من الملازمة قطعا فان القائل بالاعم لا يدعي صدق اللفظ حقيقة مع فقد جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم اذ هو بالبديهة باطل بل انما يدعي صدق اللفظ على ما هو فاسد شرعا والفساد لا يتوقف على انتفاء جزء من الاجزاء المعتبرة في المفهوم بل يحصل ويتحقق مع حصول جميع الاجزاء المعتبرة في المفهوم وذلك في مواضع منها اذا انتفى الشرط المصحح للعمل كالوضوء واستقبال القبلة بالنسبة الى الصلوة ونحو ذلك فانها ليست من اجزاء المفهوم قطعا مع تحقق فساد ها بدونها ومنها اذا تحقق شيء من الموانع كالتكلم عمدا والحدث عمدا في اثناء الصلوة فان الفساد يتحقق بوجود احدهما وليس تركهما من الاجزاء المعتبرة ومنها ترك اجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالركوع والطمانينة والقراءة فانها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بل هي اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك اطلق عليها اسم الجزء مع انه يحصل الفساد بتركها فتبقى الخامس ما تمسك به السيد الاستاذ فقال ان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك اما الصغرى ففيه نظر لانه ان اراد ان جميعها مطلوب في الجملة ولو في ضمن فرد ما فمم ولكنه لا يجدي قطعا وان اراد ان جميع افرادها مطلوبة فهو ممنوع اذ لا دليل عليه لا يقال الدليل عليه اطلاقات الامر بها نحو توضأ وصل لانا نقول لا نم الاطلاق في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب تقييده حيث يثبت فساد فرد منها وهو انكان خلاف الاصل ولا يلزم على القول بالوضع للصحيح ولكن يجب المصير اليه فان الدال على الوضع للاعم اقوى منه جدا السادس ما تمسك به السيد الاستاذ من ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت للاعم لما كان كذلك لا المرجح حينئذ فيها الى العرف فيمكن الجواب عنه اولا بان الرجوع الى العرف لو كان فانما هو لكون الشيء توقيفيا لما جاز لكم في اثبات الوضع للصحيح الرجوع الى عرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان لفاظ العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كذلك اما المقدمة الاولى فلاتحاد العرفين اجمالا او لانه لو لم يكن كذلك يلزم نقل اخر في تلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة ان السبب في الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات كون الفاظ العبادات موضوعة هو السبب في الرجوع الى العرف العام في اثبات الحقايق اللغوية فلا وجه للتفرقة بين الامرين لا يقال يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفي الى العرف فيجوز الرجوع في الاول رجوع في امر توقيفي الى العرف فلا يجوز لانا نقول هذا بطم فطم اذ كما ان الاصطلاحات الشارع واوضاعه امور توقيفية كذلك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور توقيفية لان الامر التوقيفي عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على فعل الغير واعلامه وهذا المعنى متحقق في اللغات فاذا اتحدا الامران وجب اشتراكهما فيما ذكر وليس لاحد ان يمنع من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقايق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد انعقد الجمهور على خلافه وللاخرين القائلين بالوضع للاعم من الصحيح وجوه ايضا منها ان الفاظ العبادات قد استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها ان الفاظ تقيد بالقيدين فانه يقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها صحة تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلوة اما

في بيان معنى الفاظ العبادات

والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فمن اتى بالصحيح كان له ذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه ذلك والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يفوت ذلك باعتبار ما يسمى في الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الاصل في
التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن من ادلة الوضع للقدر المشترك نعم ان قام دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا كما في محل الفرض
فلا يجوز العدول عنه ومنها صحة استثناء الفاسدة منها فانه يقال الصلوة تحفن الدماء الا الفاسدة منها والاصل فيه الاتصال ومنها حسن
الاستفهام عن الصحيح والفاسد في نحو قوله الصلوة تحفن الدم والاصل فيه الدلالة على الاشتراك اما اللفظي او المعنوي وهنا المانع من
الاول لعدم القائل به على الظهر بخلاف الثاني ومنها ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز تعليق الامر بها على الفاظها او
بفاصل ونوضأ والتم بطم فطم لتواتره عنهم عليهم السلام فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الفاظها على التقدير المذكور تدل على مطلوبيته معاينها قبل تعلق
الامر بها لان معناها العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا وما مور به فلا يحصل من تعلق الامر بها فائدة جديدة ويكون قوله صل مثلا بمنزلة
منك العمل الذي هو مرادي وفساد هذا معلوم ولا يلزم هذا تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى قد يجاب بان تعلق الامر بها يفيد كون
ما تعلق به واجبا وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد الفاظها اذ غايتها الدلالة على المطلوبية في الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب
او الاستحباب فتم ومنها ان الفاظها لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز تعليق الامر باعادتها اذا فسدت بترك جزء او شرط منها على
تلك الالفاظ كما يقال اذا تركت الركوع فاعد صلوتك واللازم بطم فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المعلق وهو الامر بالاعادة يدل على
عدم تحقق مدلول المعلق عليه في الصورة المفروضة لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما بطم او على وجه
فاسد واللفظ المعلق عليه يدل على تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير
جائز واما بطلان اللازم فواضح لان تعليق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات قد تواتر نقله عن اهل العصمة ونظائره في كلام الفرقة
المحقة ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد اشار الى هذه الحجة السيد عميد الدين لا يقال هذا حسن لو التزمنا بان
المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها على المعنى المجازي وح لا يلزم ما ذكرتم
لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار والمتواترة مما يقطع بفساده ولئن تنزلنا فلا اقل من لزوم ذلك كثرة المجاز والاصل عدمها ومنها ان
الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم ان لا يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للفساد نحو قوله لا تصل في المكان المغصوب بل
لزم ان يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للصحة كما عن محمد بن الحسن الشيباني وابي حنيفة بقسميه بطم فالمقدم اما الملازمة فلما تقرر
بدلالة النهي في العبادات على الصحة من ان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والتم بطم لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له والغاء
غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصلوة المذكورة وح نقول ذلك المعنى
الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والتم بطم واما الملاصح المنهي عنه فان الحج كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يصح ان يتوجه النهي من لا نظر
للاعم لا بنصف ثبتنا ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب واما بطم التم بقسميه فظاهر لما تقرر من اقتضاء
النهي في العبادات الفساد كما عليه اكثر المحققين ولا يلزم ما ذكر على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ولنا اجاب جماعة عن الحجة المزبورة بالمنع
من ان معنى الصلوة شرعا الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك لا يقال لا نم توجه النهي الى المعنى الحقيقي ونمنع من اضافته بالحرمة وهذا وان كان
مخالفا للاصل ولكن يجب المصير اليه للادلة الدالة على الوضع للصحيح كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول لا نم قيام دليل قاطع بل ادلة على الوضع
للصحيح ولو سلمنا قيام ظاهر عليه فلا ريب ان ما ذكرناه اظهر فان التأويل في جميع النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات مما يكاد
يقطع بفساده ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو بطم لان من عوارض
الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه وفيه نظر اذ ليس المراد من قولهم الفاظ العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة
معانيها بل المراد انها اسماء للمهيات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطم من عوارض الوجود الخارجي لا من
صفات المهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منها ص وقد صرح بما
ذكرنا استاذه الاستناد ومنها ما اشار اليه العضدي وغيره لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرايط الصلوة داخلة في مفهوم

من ان لفظ الصلوة

الصلوة

الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك بطل بالاتفاق على شرائطها الصلوة لاركانها وكذا الكلام في سائر الفاظ العبادات
وفيه نظر للمنع من الملازمة لجواز كون اللفظ موضوعا للشروط خاصة لكن شرط استعماله للشرائط على ان يكون نفس القيد خارجا عن الوضع
وتقيده داخلا فيه كما في الشروط العقلية التي لا تحقق للماهيات في الخارج الا بها ومن المقطوع انها غير مركبة من تلك الشروط وقد اشار الى
ما ذكرته في قيد والتفتازاني وفيها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم الحكم بدخول اشياء كثيرة في المفهوم وتركيبه من تجزؤا
عديدة والتالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلان الاصل عدم دخول تلك الاشياء وتركيبه منها ولا يلزم هذا على القول
بالوضع للاعم اذ القائل به انما يحكم بتركب المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه وبدفع ما زاد عليه بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل
فيجب الاخذ به وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه اذا قلنا بالوضع
للاعم فمقول انها موضوعة لما يسمى في عرف المتشرعة بها فالصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا يمكن تشخيص هذا تفصيلا الا
بالرجوع اليهم ويكون حال هذه الالفاظ حال الالفاظ التي لم يمكن تشخيص معانيها بوجه مضبوط ويجب احالتها على العرف كالارماس
والدفعة ونحوهما وربما يظن من بعض القائلين بالاعم كونها موضوعة لمجرد اركان العبادة وهو ان عين المعنى الموضوع له وشخصه لكنه
يرد عليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع فقد بعض الاركان كالركوع في الصلوة عند المتشرعة فلا يتم ذكره **الثاني** ان القائلين
بالوضع للصحيح اراد وا من الصحيح ما وافق الشريعة لا ما اسقط القضا وانكا في الغالب مثلا ومن ثم **الثالث** اعلم انه قال السيد الاستاذ
في اخر المسئلة اعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين معنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقة
او مجازا وهذا مما يتلقى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لها لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة تلك
الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة ويتأتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها
هذه الالفاظ هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فما يفتقر الى تحقيق الحال كل من الفريقين ويدل ظاهرا من قولهم في تحرير الخلاف
في المسئلة ان اسما العبادات اسما للصحيح او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن
توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان مجرد النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء
على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصاروا منشأ للاشتباه **الرابع** اعلم انه يلزم على القول بالوضع
للصحيح التمسك باصالة الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينية في العبادات وذلك بان يأتي بكل ما يحتمل وجوبه وشرطيته فيترك كل
ما يحتمل مانعيته الا ان يقوم دليل شرعي على العدم وذلك لتكون الفاظ العبادات عندنا مجملة وهو يقتضي لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما
الاول فلان العمل الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لا يمكن معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا
بالنسبة الينا وان كان في الواقع مبينا وهو مثل اجمال لفظ المعاجين والادوية للمتعارفة بين الاطبا بالنسبة الينا واما الثاني فللعقل و
النقل اما الاول فمعلوم وجدانا الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشيء واشتبه عليه ذلك ولم يمكنه تميزه الى بكل ما يحتمل ان يكون هو ذلك الشيء
واما الثاني فالاستصحاب اذ الاصل بقا التكليف حتى يعلم البراءة بيقين واما القائل بالاعم فلا يلزمه ذلك بل يتمسك باصالة عدم الجزئية
والشرطية والمانعية اذا حكمنا المتشرعة بعدم دخول المشكوك فيه في مفهوم اللفظ اذا كان هناك اطلاق والوجه فيه ح هو الوجه في دفع احتمال
تقييد قوله اعتق رقبة بالاطلاق وربما يظن من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فيما اذا شك فيها
ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدمها وانه لا يجوز الاخذ بالاحتياط مطلقا ولو قيل بالوضع للصحيح لوجوه منها ان الاخذ بالاحتياط مستلزم
للحرج العظيم للكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها ان العبادات قد حصل بها نقل اهل الشريعة والاكابر منهم ان الاحتياط انما يتمسك به اذا
حصل الشك في المكلف به كما في مسئلة الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس وليس محل البحث منه بل من قبيل ما اذا اتفق الاصحاب على وجوب
شيء واختلفوا في الزائد عليه كما في دية اليهودي والدين المشكوك في مقداره وح يجب دفع الزايد بالاصل اما ان محل البحث من هذا القبيل
فلان المفروض فيه ان يشك في جزئية شيء غير ما ثبت كونه جزءا بالاتفاق واما الثاني فلما ذكره اكثر المحققين في مسئلة الاخذ بالاقل

في بيان الفاظ المعاملات بحسب اللغة او الشرع

المشهوده ومنها ان المعهود من العقلاء الاقتصار على ما يثبت وجوبه دون المحتمل ولو كان من قبيل محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية والشرطية والمانعية دليل عدمها وفي الجميع نظر واعلم انه حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة الجزئية فيما اذا كان الشك فيها وبجواز التمسك باصالة عدم الشرطية اذا كان الشك فيها **الخامس** اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك مما ترتب على مسماه اثر شرعي ولا يتوقف تحققه على النية بافية على معانيها اللغوية في لسان الشرع وان كان يعتبر فيها شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا دخل له في المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراطها بشيء وكان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدمه لان اطلاق قولهم احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة الخالية عن الصيغة صدقا حقيقيا عرفيا ولغويا يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف واللغة وليس الحاكم بالخروج عن المهية والدخول فيها الا اهل اللسان لانه مما ذكرته دعوى خالية عن البيان وبحكم تقتضيه عامة عدم البرهان على ان الحدود المسطورة في الكتب الاصحاب لبيان كثير من المعاملات كحد البيع والاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا مما يشهد بصريحه الفاظها حقيقة في معان مستحدثة يختص بفهمها طائفة غير اهل اللغة فلا يمكن دعوى ان المرجع في الحكم بالدخول والخروج اهل اللغة لانا نقول المحذور فيما ذكرنا هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعان معلومة فالاصل بقائها على معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى غير تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند اطلاقها مجردة عن القرائن والتالي بطريق فالمقدم مثله بيان الملازمة انه بعد غاية البعد ان يريد الشارع من اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع دون المتشرعة واما الحدود التي ذكرها الاصحاب وقولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا يصلح ان لمعارضة ما ذكرنا كما ذكره جدي قدس سره فقال اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا لعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا بالنزاع هم في ثبوت الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او يكون المراد من المعنى اللغوي الصحيح شرعا والمعتبر عند الشارع والتمريحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووظيفة الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهته صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل نزاع وجدالا ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعده العرف بيعا وفي الصلح ما يعتبر فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويحملون ما ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرط الصحة انتهى وقد نبه على ما ذكره السيد الاستاذ بما ذكره وقد اطال الكلام هنا بما لا مزيد عليه ولا باس بنقل ما ذكره فنقول قال قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انه في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا ويرد عليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان لنا ان ننافيها لا بثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا نرى يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين الى ان قال واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية الى المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيثانه متصور بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيثانه متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لغة كذا شرعا كذا لا تنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما اتفق بينهم النشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذا كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقريرها المطالب كما سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنايع فان تقرر المطالب الفقهية مما لا يتوقف على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة شرعا لوجب استفصاح شرايط الصحة وتعريفها

مع انهم

مع انهم لم يتعرضوا لها تفصيلا منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض
التي هي من شرايطها ولم يتعرضوا لباقي الشرايط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على
نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف وغير متفاضلين مع المجانسة الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف
الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في تعريفها على البعض ولم
يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرايط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تقارن العقد
التنجيزي والشرعي بحسب الصدق ما من جانبين او من جانب واحد لو كان المقصود من التعريفات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بحواسها
الشرعية لصادق المفهوم دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك
البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين مع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع
النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تميز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التميز في الجملة ومن المعلوم
ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصل للنوعة لهيئاتها المعلومة في العرف واللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرايطها ولا
يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرايط بل يكفي في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا ولذا نرى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون
لشيء من الشرايط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شرطها متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز وبالجملة
المقصود للفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تميز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء
عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهومها الاسمية
فلا وجه للتعرض للشرايط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق ذلك المفهوم وان كان المقصود منه تحديد المعاملات المستجمعة لشرايط الصحة
فلا وجه لعدم التعرض للشرايط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التعدد بذكر الجميع في
جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في
نفسه خلاف ما صرح به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع في عرف الشرعة ليس الا معناه
المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تميز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه
الذي قررناه فلا اشكال وان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تميز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم
بانها معان شرعية مع اشتمال بعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غير من مفهومات المعنى الاصلي ليس
فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجتزاء وفضولا ولو كان في حدوده وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثل هذه ان قلت المراد فلا ريب صحيح
بالشرعي هنا المعنى الموضوع على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يصح في الحكم بالشرعية اشتمال
الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي
على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة لكذا وشرعا لكذا وانما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان فان
قلت فعلى التميز في تلك الحدود تقتضي ذكر شرايط الصحة بأسرها اذ بدونها لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت
ليس المقصود من تلك الحدود تميز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تميزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرايط الصحة كما لا يخفى
فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها قيد الصحة انتقضت الحدود بأسرها باطراد الدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما
ذكر فيها من شرايط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود وكلما تعريفات بالاعم ولا
محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تميز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز ان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات
لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تضاد فيما بينها في مغايرة ما بنفسها وذواتها فما الحاجة في التميز الى ايراد الشرايط الشرعية قلت بان
المعاملات بأسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرايط الصحة لصعوبة التميز بغيرها وان

كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك طريق آخر وبين الطريقين ليس من باب التحصيل هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر فتامل انتهى واعلم ان تبقى ولنا اكثر الالفاظ باقية على معانيها الاصلية اشارة الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد حكى السيد الاستاذ عن بعض القول بثبوت كون جميعها كذلك وقد ابطله مفتاح اعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واضع في اللغة والقرآن والسنة اما وقوعه في اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الاعصار صار اجماعيا فلا يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرايني واصحابه وقوم من منع وقوعه وصرح شذوذه في العدة فقال هذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة فان قال انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى وبعضهم ذكر تحقيقا اما ان المجاز المذكوره في كتب الاصوليين في كثير من الاستعمالات لا يبقى بطلانا ما ذكروه من وقوع المجاز في اللغة وجوه الاول ان المجاز من مشاق للحكمة فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول لزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ الموضوع له اذ ما من معنى الا وبازائه لفظ موضوع له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق اظهر في اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما يتكلمون ما يوافق الحكمة لا ما يخالفها وهو واضح جدا الثاني ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر منه ما دل عليه وهو اما ذا الحقيقة فكان ذلك اللفظ موضوعا لمعنيين في حالين الثالث ان المجاز لو كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ لتردده عند اطلاقه بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة ومنها المبالغة ومنها طلب التعظيم او التحقير وان فرض انتفاء جميع الفوائد ممنوعا من وقوع المجاز فيه ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا الذي هو محل الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات الحقيقة بل هو ليس بتبادر واما الثالث فللمنع من الاجمال لانه ان كان معروفا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي والاجمال منتف في الحالين واما وقوعه في القرآن فهو امنا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب غاية البادي والمحقق الجواد والعضدي والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقله بعض الاجلة عن المحققين خلافا لظاهريه الظاهرية فقالوا ان كل ما في القرآن محمول على ظاهره للاولين وجهان الاول انه لا ريب ان القرآن بليغ واضح من غيره وقد نزل على حجة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا بد ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك وتجري بأعيننا والسماء بنيناها بايد واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل فليس المراد منها المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكفر والغلط وهما محال فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهو الملزم لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم اما الاشتراك او النقل والالزم بطلان التالي بوجهين لان الاول ان المجاز كذب لانه حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار صح ان يقال انه ليس بحمار وهو عليه مع قبح الثاني انه ركيك والله منزه عنه الثالث ان المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع في القرآن لزم ان يكون ملغزا معمى الرابع ان المجاز اما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القرآن لزم عجزه وهو محال الخامس انه لو وقع في القرآن لوجب ان يطلق عليه تعالى انه مجتون والالزم بطلانه اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلان من قام به فعل وجب ان يشتق له منه اسم الفاعل بقدر ما حصل منه الضرورية متضاربة في الجميع نظرا اما الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان يسند محمولا الى موضوع كما في زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان لفظ الدال على ذلك بالحقيقة او المجاز والمجوز عبارة عن تجرد استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة او لا هذا غير الاولى اذا اراد من قوله زيد اسد انه حيوان مفترس وهو

المعنى الحقيقي للاصدكان كذبا بالعكس وقوع هذه النسبة وان اراد انه شجاع وهو المعنى المجازي له كان صدقا فلوقوع هذه النسبة
بالجملة الكذب من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الاخر والنسبة بينهما العموم من وجه ويشهد بما
ذكرنا من ان المجاز ليس بكذب وجوه الاول اشتراط القرينة في الاستعمال المجازي الثاني قبيح العقلاء الكاذب في تحسينهم المجوز
الثالث اجماع المسلمين على الظم على ارتكاب المجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك منهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني فللمنع
من كونه ركيكا كيف وقد تعارف عند ذوي الفصاحة والبلاغة واولي الالباب واما الثالث فللمنع من استلزام الالغاز والتعمية
مع تحقق القرينة واما الرابع فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا لفوائده واما الخامس فللمنع من
ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه اذ لا دليل عليه وقد يقوم الفعل بشخص ولم يشتق منه له لفظ اما مطلقا وفي بعض الصور
كما اشار اليه مصنفه في بيت فقال ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم تشتق لها اسماء منها انتهى وبما
ذكرنا اندفع ما ذهب اليه الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق نعم قد يقال الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جائز بحكم الاصل الثابت من
الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فلحق به موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كثير من المشتقات
الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه وبالجملة الذي دل على عدم اشتراط اتحاد المجاز بالنقل دل على عدم اشتراط اتحاد المشتق
فالوضع فيه نوعي كما في المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المجوز عليه نعم فليس ذلك الا لما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في
القرآن وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المجوز عليه نعم ما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القرآن بل الوجه فيه كون
اسمائه تعالى توقيفية يجب في ورودها من الشرع فلم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه ان اتصف تعالى بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعالى والى هذا ذهب
السيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبدي والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يوسف
بن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤال والامنية باعزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء وهم على ذلك وجهان الاول ان الاسم
الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع وما
شأنه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه لا يقال مجرد الاضافة بالمعنى يكفي في اطلاق لفظه على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظ عزيز جل
لا يجوز اطلاقهما على النبي صلعم مع انه عزيز وجليل قلت الثاني قوله نعم ودروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف
فيه على ما قاله البيضاوي لا يقع فيما رضه قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع
بما لم يعلم حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة وبعينه نظر اذ قد يعلم بعد المفسدة وكون الاطلاق مما ينبغي تجلاله وينا سب كماله
فح ينبغي جوازه وينبغي دفع هذا الوجه الاول هذا ومما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم بعد المفسدة فيه اجماع العلماء على الظم على قراءة
الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم ترد بطريق يصلح للحجية ولو كانت اسمائه توقيفية يجب فيها ان يرد بها الشرع بالخصوص لما جاز ذلك
واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر كيف وقد حكى عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق
بجلاله وينا سب كماله مما لم يرد به اذن بجواز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه اخر انتهى وحط هذا القول
عن القاضي وديدنه يشعر به عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي يعلم بعد المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها
والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه وقد حكى عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد السمع ونوهم نقصا فيمنع اطلاقه عليه اجماعا
نحو العارف في العالم والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكره والعقل هو المنع عما يليق والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك الناشئة
عن الحدس وكذا التواضع لانه يوهم المذلة والعلامة فانه يوهم المناقشة والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم
لا يعلم ولا يدري ما هو الا هو مما يوهم جواز هذا فيكون مراعاة للعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المجوز ايهامه النقص واما
وقوعه في السنة فهو ايضا قول المعظم ولا شبهة فيه هذا مفتاح جيد يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي امور منها وجود معنى يكون
اللفظ المزيد موضوعا بازائه وشرطية هذا مما لا ريب فيه وذلك لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا تحقق لهذا بعد ثبوت
الموضوع له والظم بل المعلوم ان احدا لم يخالف فيما ذكرناه ومنها وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وشرطية هذا ايضا مما لا ريب

ذكره

في ان مسمى اسم الله تعالى توقيفي يجب فيه اتباع الشرع

في ان منع المجاز

فيه وذلك لانه لو اريد المعنى المجازي من دون قرينة لزم الاغراء بالجهل والتم بهم فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللفظ مع عدم القرينة ظاهر في ارادة المعنى الحقيقي لا غير واذا ذكر غيره مع عدمها اغراء بالجهل وهو واضح والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف في ذلك ومنها وجود العلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه مجازا وشرطيته هذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لان الاستعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح وغلط وما شاكل ذلك فليس من اللغة لا يقال لو كان الاستهجان والقبح دليلين على خروج الاستعمال عن اللغة لكان الكذب واستعمال الجاهل من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ الموضوعة للعوديين من غير اللغة وهو باطل لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكر ليس لنفس الاستعمال كما في المجاز بلا علاقة بل لاجل قبح المعنى فتم سلمنا لكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة ولولاه لمنعنا عنه تمسكا باصالة خروج الاستعمال القبيح عن اللغة والاصل المذكور في محل البحث لا معارض له فيجب التمسك به واحتج الباغنوي على اشتراط العلاقة بانه لو لم يكن بينهما علاقة لكان استعماله في المعنى المجازي اما وضعا جديدا او غير مفيد لانه اذا استعمل بلا ملاحظة علاقة فاما ان يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل فيه وتعيينه بازائه فهو وضع جديد والا يقصد ذلك فلا يكون مفيدا اذ المعنى لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له بها ثم قال لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه بعض مجرد الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل فيها للاستعمال

اللفظ ومنها يجوز لاهل اللغة استعمال في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز استعمال اللفظ في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة حتى يرد من اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرايينى والرازي على ما حكي والحجة فيه امور الاول ان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى كالحكم بصحة العبادة والمعاملة لاشتراكهما في التوقيفية فكما ان الحكم بصحتهما يتوقف على اذن الشرع فكذا الحكم بصحة الاستعمال يتوقف على اذن اهل اللغة وحيث ينتفي فلا يجوز الحكم بالصحة كما في الاول عملا باستصحاب الفساد وعلى هذا لا يجوز الحكم بصحة كل مجاز وان وجد العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية من اللغة فثبت انه يشترط نقل احاد المجاز لا يقال الاشتراط خلاف الاصل الاولى انه قد شاع على السنة القوم ان الاصل عدم وارجعه الى ان اعتبار خصوصية بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود فلا يصغى اليه لانا نقول لا نسلم ان الاصل عدم الاشتراط الا فيما اذا ثبت ما يقتضي نفيه على وجه العموم واما مع عدمه كما في محل البحث فلا وعلى الاول ينزل كلام القوم ومرجع ما قلناه الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة حتى يثبت وهو واضح جدا الثاني انه لو جاز الاستعمال في غير ما وضع له بمجرد العلاقة ولم يشترط النقل من اهل اللغة لصح استعمال لفظ النخل في كل طويل والشبكة في الصياد والاب في الابن والعكس لوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي للالفاظ المزبورة وتلك المعاني والتالي بطل جدا الثالث ان الجواز بدون النقل من اهل اللغة اختراع في اللغة فلا يجوز لمن اراد ما شابهها اما انه اختراع فلان الفرض انه لم يرد من اهل اللغة شيء يدل على صحته هو اثبات ما لم يثبت منهم وهو الاختراع واما عدم جواز الاختراع في اللغة لمن اراد فواضح لا يقال انما جوزنا التعدي عن موضع استعمالهم باعتبار المسكوت عنه والمنصوص عليه علة الجواز وهي وجود العلاقة اذ به يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا يكون اختراعا لانا نقول هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز في جميع نظر اما الاول فلما عرضه بوجوه تدل على عدم اشتراط ذلك وجواز الاستعمال كلما تحقق فيه العلاقة منها انه قد ادعى الاجماع على عدم اشتراط ذلك وبعضهم ما قيل من انه مذهب الاكثر لا يقال قد ادعى ان الاشتراط قول الاكثر فحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا نقول خطاء هذه الدعوى اذ لم نجد من المتقدمين والمتاخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايينى والرازي على ما حكي واما القائلون بعدم الاشتراط فجمع كثير منهم السيد المرتضى في بعض رسائله والسيد عميد الدين والمحقق البهائي والعضدي والقاضي في ديباجه شهد بصحة دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم مجازاتهم متعددة غير محصورة من اهل اللغة مع عدم تخطئة كل صاحبه يدل على ان ذلك ليس شرطا عندهم ولذلك لم يدونوا المجاز ان تدوينهم الحقايق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية ولو منع من حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة فلا يجوز ان يقال كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور لا يقال نمنع من كون الدليل على ثبوت الكليات اللغوية هو الاستقراء بل هو الاجماع عليها فان من لاحظ الكتب النحوية والصرفية حصل له العلم به ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث كما ناقض

في بيان ما يعتبر في المجاز

على ان نفي الملزوم لا يستلزم نفي اللازم

الاطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس والعامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس الدليل عندهم الا الاستقراء في كلامهم فكان دليلا على اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو حاصل في محل البحث فيجب العمل به وبالجملة حصل من جهته الاستقراء اذن العرب بالتجوز في كل ما فيه العلاقة عموما فان منع من اعتبار الاذن العام فنعارضه بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي وهو باطل قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بذلك لما افتقر الى البحث والنظر في العلاقة فالتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النقل اذا تحقق حصل الاستغناء عن العلاقة لكونه كاشفا عن وجودها والا على كون الاستعمال موافقا للغة وهو المطلوب اما بطلان اللازم فلاتفاق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار منه الى هذا فقد لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وقد مضى فيه ولا بالمنع من الملازمة لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا لصحة التجوز وكون شيء شرطا لشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء آخر شرطا له بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل عن اهل اللغة في احاد المجاز اذ مع تحقق الامرين يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بما فينبغي الحكم بعدمها اذ الاصل عليها والاصل يقتضي عدم ما قد لا يعلم لانه لا فائدة في اشتراط التجوز بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل هناك فائدة لم نعثر عليها وعثر عليها علماء العربية على انه قد يعلم ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليها في الحقيقة احد الشرطين شرط لصحة نفس الاستعمال وهو النقل والاخر لترتب فائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي هي الاصل وهو النظر في العلاقة فنمنع وثانيا بالمنع من بطلان التالي اذ وجوب النظر في العلاقة بالنسبة الى المستعمل ودعوى الاجماع ممنوعة كما اشار اليه الباغنوي وان ادعي وجوبه بالنظر الى الواضع وارباب اللغة فلقضية الشرطية فاسدة جدا فانا نقول للخصوم اذا اتفق نقل في بعض احاد المجاز فهل يجوز النظر في العلاقة او لا فان قالوا نعم فلنا لهم فقد سلمتم عدم الملازمة وان قالوا لا فنقول لهم قد اعترفتم بهدم بطلان التالي فنمنع وومنها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة فيه من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع تحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد دل على شجاعته اكثر فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فهما بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعادة معنى الاسد حتى كانك تفرضه اسدا اوقد بالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا ابشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وقد استدل لهذا الوجه مرتضى والجاربردي عنه في المحصول بان هذه الاعادة ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم ان لا يكون الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعربية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم ينصوا على جواز الاستعمال اذ لم ينقلوها وقد استدل لهذا الوجه ايضا وفيه مناقشة لا تخفى ومنها انه لو كان هذا شرطا لاستدام ذلك الشرط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط الاقتصار على مواد استعمالات اهل اللغة ومعلوم انها قد تصدت باشخاصها طلبا للتجوز محل فيلزم ما ذكر واما بطلان التالي فواضح واما الثاني فللمنع من وجود العلاقة في المذكورات كما اشار اليه بعض وذلك لان العلاقة المصححة للتجوز ليس مطلق المشابهة والسببية والمسببية ونحوها مما جعله الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالذوق المستقيم وهو المرجع في تحقيق العلاقة وهذا الفرد لم يوجد في المذكورات سلمنا وجود العلاقة لكن نقول حصل المانع من صحة الاستعمال وهو منع اهل اللغة كما اشار اليه في بيد غيره واما الثالث فللمنع من كون التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراعا اذ كان العلاقة المصححة نوعيا عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام بجواز الاستعمال في كل ما فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا والاذن الخاص كالاذن التفصيلي كما لا يخفى نعم اذا كفى بمطلق العلاقة وان لم يعتبر نوعيا يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فاذن الاقوى ما عليه الاكثر من عدم اشتراط ذلك وعن الامدي التوقف في ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان علايق المجاز كثيرة يظهر من استقرائه وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب كما في المحصول على ما حكي الاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال الاول قولنا مسال الوادي ومثال الثاني اطلاق لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر

في بيان انواع العلاقة وعدها

بالسحاب في قولنا نزل السحاب ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية الضرب الشديد بيهونا واذا دار الامر بين هذا وما قبله فهم منه في يد والبيضاوي وغيرها ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب المعين يدل على المسبب المعين لذاته ولا عكس فان المسبب لا يقتضي لذاته السبب المعين بل سببا ما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لا ذم له ولا عكس يجوز ان تخلف المسبب واولى الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لا منها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلوله في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على شبهه والمشابهة قد تكون في الصفة كما في رايت اسدا في الحمام وقد تكون في الشكل كما في اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة وهذا القسم يسمى بالمستعار وعن الغزالي انه قال ومنهم من قال ان كل مجاز مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان عيلك الف راس من الغنم اي الفا من الغنم وهذا مرجوح بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يئول اليه كما في اطلاق الخمر على ما يصير خمرا قبل الاول الى الشيء لا بد من القطع به كما في انك ميت وانهم ميتون او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال لصحة المجاز كالحر للعبد ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الراوية الموضوعة للبعير على ظرف الماء والمحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على احد جزئياته كما اذا اطلق الانسان واريد منه خصوص زيد ومنها عكس هذا كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه تعالى ومنها اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم الفاعل على المصدر كما في قوله تعالى قائما اي قيامه ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق العالم على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء وقيل هذا اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس على حضاره ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق آلة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على لازمه كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكس ذلك كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة واراده العموم منها كما في قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام واراده التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا وجميع هذه الاقسام ذكرها بعض الافاضل والعلامة ذكر منها احدى عشر والبيضاوي اثنتي عشر وعن علماء العربية ان علاقات المجاز تبلغ خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي الذي يحضر ناما من انواعها احد وثلثون وقال الحاجبي كما عن الامدي انها خمسة وتستفاد من كلام السيد الاستاذ ان علائق المجاز ليست بمحصورة فانه قال التحقيق ان العلاقة غير منوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور والذي نوى ان الاصوليين وارباب البيان لم يقفوا منها على حد مضبوط ولا عدد معلوم فان اللاحق منهم يزيد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن الصفي الهندي انه قال الذي يحضرناه انتهى وهو جيد الثاني اختلف القوم في ان المجاز هل يتوقف على الاستعمال فيما وضع له فيكون مستلزما للحقيقة او لا فذهب في به وبيب المنية والزبدة وغيرها الى الثاني والظاهر انه مذهب المعظم بل حكي عن المحققين وحكي عن بعض الاول وهو الظاهر من علم الهدى وابن زهرة للقول الثاني وجوه الاول ان المجاز ليس لاستعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع الثاني دون الاستعمال وفيه نظر فانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحة لا جزءا من مفهومه فنمنع الثاني ان لفظ عين وضع لما وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة ومشروطا بها لكان استعمال عين خارجا عن قانون اللغة وفيه نظر ايضا فانه يجوز ان يكون لفظ عين موضوعا في اللغة لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما اشار اليه بعضهم ويؤيده اصالة عدم النقل سلمنا لكن نمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان يكون معنى حقيقيا انوحصل بالنقل ولا يشترط فيه سبقه بالمجاز لان الغالب في النقل سبقه بالمجاز وصيرورته بغلبة الاستعمال في خلاف ما وضع له لا ناقول لو كان مسبوقا بالمجاز لزم زيادة الحادث الاضافي

عليه سلّمنا لكن يمنع من عدم الاستعمال فيما وضع له اولا كما اشار اليه بعض فان قلت الاصل عدمه قلنا هو معارض بان الغالب ثبوته منه
الثالث ان لفظ الرحمن موضوع لرقيق القلب كما قاله بعض ولذي العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة ولم يستعمل فيه بل اختص لله
تعالى وفيه نظر فيه مضافا الى ما سبق بالمنع من الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة تعنتا بالكفر وقول الشاعر سموت بالمجد يا ابن الاكرمين بالمجد
ابا وانت غيث الورى لازلت رحمانا ودعوى انه مردود في عرف اللغة منظور فيه الرابع انه لو كان ذلك شرطا لكان نحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة لعدم استعمالها في غير ما يراد منها في الاستعمال المتعارف والتالي باطل واجيب عنه بوجهين
الاول انه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز بلا نزاع فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك الثاني ان
التجوز في ذلك في المفردات واستعمالها في معانيها الحقيقية متحقق فان كل واحد من القيام والساق والشيب واللمة مستعمل
في الموضوع له وللقول الاول امران احدهما ان الاصل عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له وفيه نظر لانه قاعدة
بمصير المعظم الى القول الاول ومنه يظهر تعريف العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له او باللفظ المستعمل في غير ما وضع له فتامل
ثانيهما ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي استعماله فيه
وفيه نظر لما اشار اليه السيد الاستاذ دام ظله فقال في الجواب عن هذا وفيه ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل بطلب
الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع لم
يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم
الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق انتهى والمعتمد
عندي هو القول الثاني وهل يتوقف الحقيقة على المجاز وتستلزمه اولا المعتمد هو الاخير كما صرح به علم الهدى وابن زهرة بل الظاهر انه اتفاقي
القوم عليه مفتاح اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولم يمكن من حمل اللفظ عليه لزم حمله على المعنى المجازي كما صرح
به في الذريعة والغنية والعدة ومنية اللبيب وفي المعالم والتمهيد وغيرها ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني تصريح فخر الاسلام في الايضاح
بان ذلك قاعدة اهل اللغة المطردة الثالث ما اشار اليه في الايضاح وفي المعالم من انه لو لم يحمل على المعنى المجازي بعد تعذر الحمل
على الحقيقة للزم اهمال اللفظ والحكم بكونه لغوا وذلك باطل فتعين الحمل على المجاز ولا فرق فيما ذكرناه بين الخطاب الوارد من المعصوم وغيره
كالوكيل والموصي والمقر واحتمال الغفلة والهذيان فيه ونحوهما مما يمنع مما ذكرناه مدفوع بالاصل وغلبة خلاف ذلك وحجية هذا الظن
مما لا ريب فيه وعلى هذا لو قال اوصيت لهذا الولد بكذا ولا ولد له بل لولد الولد وهو يعلم بذلك وجب الحمل على المجاز وهو ولد الولد على
تقدير كونه مجازا وقد صار اليه في [illegible] والمحقق الثاني في جامع المقاصد ومنع من ذلك في الايضاح محتجا بان اصل صيانة مال الغير الا
بناقل قطعي اقوى من الاصل المذكور وبان المجاز على خلاف الاصل فلا يرجح على ما يبتني على الاحتياط التام وهو التصرف في مال الغير
والحكم بنقله عنه وهما ضعيفان نعم اذا حصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادة المجاز وكان احتماله مساويا لاحتمال غيره اتجه ما ذكره وقد
اعلم انه لا يكفي في الحكم بالمجاز مجرد امتناع تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي لجواز ان لا يعتقد المتكلم بالامتناع والمعتبر في اعتقاد
المتكلم كما لا يخفى ونبه على هذا المحقق الثاني في جامع المقاصد فاشترط في الحمل على المجاز ظهور عدم ارادة المتكلم الحقيقة وظهور ارادة المجاز
اذا عرفت هذا فاعلم ان المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على الحقيقة على اقسام منها ان يكون متحدا بمعنى ان ما يصح
التجوز فيه لا يكون الا واحدا باعتبار اشتماله على العلاقة المصححة للتجوز دون غيره وهنا لا اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه بعد
تعذر حمله على معناه الحقيقي ووجهه واضح وقد صرح بلزوم الحمل على ذلك في [illegible] محتجا بانه لو لم يحمل عليه لزم الالغاء ومنها ان يكون
متعددا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه يكون متعددا باعتبار اشتمال الجميع على العلاقة المصححة ويقوم قرينة معتبرة على ارادة واحد
منها بالخصوص وهنا لا اشكال في لزوم الحمل عليه سواء كان مجازا قريبا ام بعيدا وقد صرح بذلك في [illegible] ومنها ان يكون متعددا ويقوم
قرينة على عدم ارادة ما عدا واحدا منها وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ذلك الواحد كما صرح به في ... ولا يشترط في قرينة المجاز
ان تكون صارفة ومعينة ولا فرق بين ان يكون ذلك الواحد مجازا قريبا ام بعيدا ومنها ان يكون متعددا ولا يقوم قرينة على

في مورد حمل اللفظ على المعنى المجازي

يتبين المراد وتساوي المعاني المجازية قربا وبعدا وهنا هل يجب الحمل على الجميع او يتخير في الحمل على اي منها شاء او يحكم بالاجمال احتمالات و
حكي عن بعض عن القاضي عبد الجبار القول بالاجمال ووجوب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها الجمع مع تعذر الاحصاء وها علينا
ثم قال اعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه لو اوجب علينا ذبح بقرة
كنا مخيرين في اية بقرة شئنا ثم قال اما لا يجوز ارادة المعنيين المختلفين فما زاد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان
اللفظ لم يوضع على التخيير ثم قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم او لو منع لبعض
الارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان
انتهى والمنهج عندي الحكم بالاجمال مط لان الحمل على واحد معين منها والحكم بارادته لا عن غير دليل قطعا والحكم بالتخيير مط ليس
للقطع بان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص والتخيير ينافيه والحمل على الجميع مط ايضا لا يسلم لابتنائه على استعمال اللفظ في معان مختلفة على ان
يكون كل منها متعلقا للاثبات والنفي كما في المشترك المستعمل في معانيه ولم يثبت جوازه بل منعه جماعة من المحققين في الحقائق وقالوا
لا يجوز استعمال المشترك في معانيه ففي المجاز اولى وح فالاجمال وان كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه اذا قام الدليل عليه كما في محل
البحث وليس حمل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة على تحريم جميع الانتفاعات من محل البحث وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة على
جميع المجازات بل هو محمول على واحد من المجازات ولكنه يعم جميع المجازات وترجيحه باعتبار تبادره وقربه الى الحقيقة فتدبر ومنها ان
يكون متعددا ولا يقوم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها ولكن يختلف بان يكون بعضها اقرب الى الحقيقة من غيره وهنا لا اشكال
في لزوم الحمل على ما هو الاقرب الى الحقيقة لشهادة العرف وطريقة اهل اللسان بذلك مع ظهور الاتفاق عليه ثم ان القرب يحصل
بوجوه منها ما اشار اليه السيد الاستاد دمظ فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي
من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل
الشجاع المشابه للاسد في الجراءة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في

في موجبات تبادر المعنى المجازي

الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع ام فلولا انه مدلول
لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يحصل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز فتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا
ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا
كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله
في النعمة وجب ان ينضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقول لزيد يد عندي وليا به مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة
عن الحقيقة اذ لا يتعين معها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز
المساوي لا لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت
القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من
اللفظ عند المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما
يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في
اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وضعف ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام
وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشتهر اذ
المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب وهو مبني على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني فيجوز الاعتماد عليه في تعيين
المجاز مط وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر جعلنا

لدعلى ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بسبوة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة
وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين
لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز ومشابهة المناسبة فيه من اعظم دواعي
الرغبة في استعمالة المفضية الى الغلبة والاشتهار ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقة واقربها علاقة معه اشهرها
استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المجازات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على
عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه روح فان كانت الواسطة التي هي
الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم به على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطته
ايضا واخص اعتبار القرب من الحقيقة بسوة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد بقي ان القرب من الحقيقة سبب اصلي للتعيين
المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ
الموضوع لما نيابة اليه فيتعين اذا دنه منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد تتحقق بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية
لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على
المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدو والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله
عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول ان اقرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بمقتضى ما يعتبار كونه قريبا لا لكونه
مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لهما مما يرفع به التساوي بين
المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام انتهى كلامه رفع في الحال مقامه ينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان اللفظ
دالا بالوضع على نفي المهية وتعذر حمله عليه كما في قوله ع لا صلوة الا بطهور وقوله ع لا نكاح الا بولي ونحو ذلك وجب الحمل
على نفي الصحة لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة كما صرح به السيد الاستاذ قال فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الفهم الذي
هو نفي الحقيقة انتهى وربما قيل بالتساوي بين نفي الصحة ونفي الكمال وهو ضعيف لما لا يخفى اذا تعذر حمل الامر والنهي على ظاهرهما
من الوجوب والحرمة وجب الحمل على الاستحباب والكراهة لكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة كما صرح به السيد مدعيا تبادرهما بعد
تعذر الحقيقة وزاد فقال ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما
او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع التعارض عن الحقيقة لتبدره عنهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما
الثالث العام اذا تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق وجب الحمل على الباقي لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي وقد صرح بما
ذكرناه السيد وادعى ان الحمل على ذلك هو المشهور بين الاصوليين ثم قال وقيل بقي مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بجيد
انتهى وسيأتي تمام الكلام فيه اذ نعم الرابع قال السيد الاستاذ اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما
يتعين بتعذر الحقيقة ويكفي فيه تجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما
يفتقر ارادة المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكفي فيه تجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي
الخوض ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اسنادا منضبطة وقوانين عامة
يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقع بالمتفقه حمله فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة
الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة فيها
تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك

صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة فلا يبقى الالفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ في الكثرة حدا معه الاكثر المصير ودعا حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مط ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا توهم فيه احد تلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته بالمجاز الشايع المعروف فيه قبل تعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظ انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقتضي تقدمه على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرفي مع تعذر الحمل عليه الظ العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وعدم تعين المرجوح من الحقيقتين مط مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر لاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية

في بيان علائم الحقيقة والمجاز

القول فيما يفرق به بين الحقيقة والمجاز وما يثبت به الامور اللغوية **مفتاح** يثبت الحقيقة والمجاز وساير المطالب اللغوية التوقيفية بتنصيص الواضع على ذلك وهو من اقوى الادلة عليه ذلك فقد سمع منه ولا اشكال ولا شبهة في اعتباره وان كان الواضع ممن لم يثبت عندنا لكن هذا قليل بالنسبة الى غير الاعلام الشخصية وقد ينقل عنه وهو على قسمين احدهما ما يحصل منه العلم وهو الذي يبلغ حد التواتر او ينضم اليه قرائن بحيث يحصل بانضمام الخبر ولا اشكال ولا شبهة في اعتبار هذا القسم بعد ثبوته وهل هو واقع او لا ذهب بعض الى عدم وقوع المتواتر لوجوه الاول ان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل وابن العلاء والاصمعي وابي عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء لم يبلغوا حد التواتر فلم يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع عدم عصمتهم وظهور انهم لم يسمعوا اللغة من الواضع بل اقتبسوها من التتبع في اشعار العرب وكلماتهم فان في ذلك مظنة الخطاء وفيه نظر لمنع من حصر اللغة في جماعة قليلة لا يتحقق بهم التواتر عادة ولو سلم فانما هو بالنسبة الى اللغة العربية كما هو مقتضى هذا الدليل لا مط الثاني من شرائط التواتر استواء الطرفين والواسطة (ان من شرائطه) وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد سماع جماعة يبلغون حد التواتر من الواضع لانه اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نقول هذا تام بل غاية نقلهم الى استاد او كتاب صحيح ولانه اذا تحقق التواتر في طبقتنا فيحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لانه لو كان مخالفا لما في طبقتنا النقل نقلا متواترا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما بطلان التالي فواضح لانا نقول نمنع من افادة ذلك العلم نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث وفي هذه الحجة نظر لان المراد بالتواتر هنا الاعم من المفيد للقطع باعتبار التسامع والتظافر كما في العلم بالوقايع الكبيرة والبلدان العظيمة وهذا لا يشترط فيه ملاحظة استواء الطبقات وتعيين النقلة وهو كثير الوقوع جدا الثالث ان التواتر لم يتحقق في الالفاظ المتداولة بيننا المشهورة المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها المانع من التواتر فانهم اختلفوا في لفظة الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن اخرين انها عربية وعن قوم انها مشتقة وعن اخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في الفاظ الايمان والكفر والزكوة والصلوة وكذا اختلفوا في صيغة الامر والنهي وصيغ العموم وبالجملة الالفاظ المتداولة التي اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر فيها فغيرها اولى لانه يكفي دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كالاطلاق لفظ الله على الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات والمعبودية والقادرية لانا نقول ان ذلك يوجب الشك في اصل المسمى مط وفي هذا

الوجه

الوجه نظر فان مجرد وقوع الخلاف لا يمنع من تحقق التواتر فان الخلاف قد يكون لسبق شبهة ولذا اشترط المرتضى في التواتر عدم
سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين وبالجملة انكار وقوع التواتر من اللغات فاسد جدا والتشكيك فيه تشكيك في مصادمة
الضرورة ومكابرة للبديهة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه وثانيهما ما لا يفيد العلم وهو الذي ينقله
الآحاد كابن الاثير والفيروزابادي وسيبويه والاخفش ونحوهم وهل هو حجة في الجملة اولا مما اختلف فيه الاصوليون فذهب شاذ
الى الثاني كما يستفاد من بعض الاصوليين ولكني لم اعرفه وذهب المعظم الى الاول وهو المعتمد ولهم وجوه الاول انه قد يفيد الظن
فيكون حجة لاصالة حجية الظن في اللغات لا يقال لا نسلم افادته شيء منه الظن لان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض
القدح في الناقل وهو هنا ثم فان اجل ما صنف في اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيين في كتاب سيبويه وفي مصنفه ثم
وقدح البصريين في الكوفيين ثم لعكسه واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص في قدح اكابر
الادباء بعضهم في بعض بابا وعقد بابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه القدح في الكوفيين وبابا آخر في الغريب
لم يعلم الا من ابن احمد الباهلي وروي عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقهما اليها وكذا قال المازني في ما قيس على كلام العرب معبر
فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة لم تكن وعن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت
العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اتسعوا رجعت الى اوطانهم ولم يؤولوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب فيهما
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب واستفاد العقل
ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب في الوضع اذا تعلق بذلك الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين
والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب رشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه عند الرشيد
فوافقوه لانا نقول منع حصول الظن من خبر الواحد اللغوي مطلقا مكابرة واضحة ومناقشة فاسدة بل الغالب فيه حصول الظن خصوصا من الشائع
والمعتمد من كابن الاثير والفيروزابادي وسيبويه والكسائي ونحوهم والامور المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكر جدا ولا يقال لا نسلم حجية الظن
المستفاد من ذلك بل مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية لانا نقول المنع من حجية ذلك لا
وجه له بعد قيام الدليل القاطع عليه كما سبق اليه الاشارة انشاء وبه يندفع العمومات المذكورة لو سلم شمولها له الثاني الاجماع و
اطباق العلماء في جميع الاعصار على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد الاستاد والفاضل الخراساني
على الظن فالاول فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع
اللغات وتعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فيها قد جرت بذلك عادتهم واستمرت
طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والتنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته الزم به الخصم او عارضه بنص لغوي يقابله
ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية
من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما اسكتوا عن النكير فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع
ولعندنا لما وقع التخاصم بينهم فلم يحتجوا لعل ما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر يكفي العيان فيه عن وضوح البيان واغنت جلية الشأن فيه عن اقامة الحجة والبرهان
وحسبك في ذلك اعتناء الاكابر والاعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة
وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومتمسكا لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويعولوا عليها
والمقصد الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما
صرحوا به في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم في وصف اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصايصه حتى ان ما به يعاد الجنة الى امر
واحد هو تيسير فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيد المازني وقطرب وابي عبيدة وابن قتيبة واليسع
والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث وغريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا القدر

وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم اما ان يكون علم اللغة مع شرفه موقوفا على الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في قالبيه ورد وبينه رضا وقال الثاني بعيد ذكر اقوال اهل اللغة في تغيير الغناء والاحفاء في ان ما ذكرناه بعيد الظن الغالب المدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل في معرفة الالفاظ الشرعية واحكامها في زماننا هذا انما هو الظن وطرق العلم في الاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف ذلك فقد عدل عن الحق وفارق المنهاج وسقط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية

في بيان اعتبار قول اللغوي في اثبات الوضع للالفاظ

وبالجملة ليس البحث الا مع من يسلم مثل هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اللغة لا يفيد ظنا لعدم ظهور صحة مذهبهم وعدم ثبوت عدالتهم ولا الاعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يبصرون في بضيع مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع الفساد ويسدون بحجا الخلل بحسب قواهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم بصنعتهم لئلا يسقط محلهم عند الناس ويتهربون عن قبلة الوقوف والمعرفة في امرهم وان كانوا فاسقين ظالمين في بعض الاحوال وهذا امر محسوس في العاديات محرر مذكور في النقوس والطبايع المختلفة نعم صحة المراجعة الى اصحاب الصنعة محتاج الى اجتهاده والاطلاع على حسن صنعته وجودة معرفته والثقة بقوله وذلك يظاهر بالتسامع وتصديق المشاركين

والمقرون بالمباشرة

وتعويل اهل الصنعة عليه واذا استمر ذلك في الاعصار المتعاقبة ازداد جهات القبول وتضاعفت اسباب الصحة ولذلك ترى المشهور من اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تغيير اللغة فربما وجدتهم موافقا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون في تغيير اللغات العربية على تغييراتهم وتصحيفاتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك وقد وقع

اصحابنا

بعض الاصحاب المتأخرين في هذا الباب فرجح تغيير بعض اهل اللغة كابي عبيد والجوهري والفارسي على تغيير ابن بابويه مع كونه من عظماء الفقهاء والمحدثين فان اهل اللغة اعرف بهذا الشان واعرف بضبط الصنعة ومن هذا الافراط تخطئة ابن ادريس للشيخ ابي جعفر الطوسي حكاية الفارابي عبد الرحمن بن غياث بمكة مع انه مخالف لما ذكره البلادي انه وقعت بالبمامة والبلادي ابصر بهذا الشان فانه من اهل السير ومن هذا الباب كان مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى عند حذاقهم وسبقهم في صدر الاسلام من غير نكير وهذا الفارابي معوله بين العامة وابيضهم يرجعون ويستندون في تغيير اللغات الى الغوية الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه وغيرهم نعم اذا ظهر من بعضهم تغيير لفظ ومن بعضهم ما يخالفه بحيث لا يجمع معه تحصل الشك وحينئذ يحتاج الى بعض انواع الترجيحات المقررة في محله والتعويل على الامارات المرجحة انتهى الثالث تقرير المعصومين عليهم السلام كما اشار اليه بعض المحققين وقال في مقام الاحتجاج على حجية خبر اللغوي في جملة كلام له معان تدين اللغة قد حصل في المائة الثامنة من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا من عاصرهم من التابعين انكار ذلك بل وجدنا عنهم ما يقتضي الحث على تعلمه والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من المنتج في الاخبار الرابع مما تمسك به بعض محققي اهل العصر على الجناب رفقه ان نفس الاحكام اصلا بالنسبة الى اللغات فانما من مقدماتها ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل والان او الاحكام اسد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل ظن يجوز في فرعه بطريق اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة لتطرق الخلل فيها اكيد مما تطرق في اللغة انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من كلية مزية الفرع على الاصل وان استفيد من كثير من المحققين حيث علل وجوب الاكتفاء في التزكية بالواحد بانه يقبل في الاحكام ضعف ما يقبل فيها والا لزم مزية الفرع على الاصل اذ لا دليل على ذلك من الادلة الاربعة على انا نمنع من الملازمة فتأمل واما الثاني فللمنع منه سلمنا ولكنه كالاول معارض بالعموم المانعة عن العمل بالظن وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وفيه نظر لا يخفى الخامس مما تمسك به بعض المحققين فيه لا يسلم حصول القطع في كل مسئلة صولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان المراد

من هذا

من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد تفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا اذا افاد الظن فان جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريب وايضا لا فرق بين ان يقول لغوي مثلا ان هذا اللفظ لهذا المعنى في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني اذ نهج وفيه نظر ثم انه على المختار فهل خبر الواحد في اللغات كخبر الواحد في الاحكام فكلما هو شرط في الثاني ويترتب عليه من الاحكام فهو شرط في الاول ويترتب عليه من غير فرق فكلما ذكره الاصوليون في باب خبر الواحد يجري هنا ايضا فيه اشكال والتحقيق ان خبر اللغوي ان افاد الظن كان حجة سواء اجتمع فيه الشرائط المذكورة في باب خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات المعتضد ببعض الوجوه المتقدمة او جميعها وان لم يفد الظن فليس بحجة عملا بالاصل السليم عن المعارض والوجوه السابقة او نهض لاثبات حجية هذا القسم كما لا يخفى **مفتاح** اذا اختلف الناقلون في وضع اللفظ فنقل بعضهم انه موضوع لكذا ونقل آخر لذلك فلا يخلو اما ان يمكن الجمع بين النقلين بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل او لا فان كان الاول فهل الواجب الجمع بما ذكر او لا فيه اشكال مما ذكره الاصوليون من اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين كلي كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب والآخر انه حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع الى المرجحات الموجبة للظن كثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب ومهارته بفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته ونحو ذلك وان كان بينهما تباين جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع آخر منهم انه للجمع على وجه الترتيب وكما في لفظ الصعيد فان جمعا منهم ذكروا انه مطلق وجه الارض وآخرين انه مخصوص بالتراب او بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه الصوت المطرب وآخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها التوقف عند فقد المرجحات وهو اسلم ولكني لم اجد صائرا اليه ثانيها الحكم بالعام في العموم والخصوص المطلق والحكم بالجمع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه فيقال الصعيد مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه ترجيع وطرب لان مدعي الخاص في الاول وواحد العمومين في الثاني ناف بالنسبة الى المدعي الآخر وشهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد اختاره هذا السيد الاستاد دام ظله وفيه نظر للمنع من كونه من التعارض المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الآخر فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع للجمع بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا ثم يلزم منه نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا ثم يلزم منه نفي كونه للجمع فكل مثبت يلزمه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات واوضح كما لا يخفى وثالثها حمل العام على الخاص في الاول وتقييد كل من العمومين بالآخر في الثاني فيقال الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لان الاخبار كما يتضمن حكاية قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح جار هنا فاذن يعتبر هنا جميع ما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وفيه نظر لاتفاق القوم على خلافه على الظاهر من تتبعي ثم مع امكان الفرق بان حمل المطلق على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبر من المعصوم وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد من الجمع وهو اولى وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان فرض صدق النقلين عن العرب مع جواز الخطأ على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطأ فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظن ذلك ونمنع من ان المقام مثله بل ربما الحال في مثله احتمال خطأ النقلين واما ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو مطرح لهما كما صرح به بعض المحققين فتامل **مفتاح** اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم ع دال على كون اللفظ موضوعا للمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الآحاد من العدالة والايمان او لا اذ لا فرق بين الاخبار عنهم ع والاخبار عن اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك ولكن قد تكرر من الاصوليين الاستدلال بالاخبار الآحاد المروية عنهم ع في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها وقد بالغ بعض المحققين في ذلك تمسكا بان الظن المستفاد

فيحكم بتعيين احد المعاني او في الكل او التوقف اذا اختلف اللغويون

من الغرض

من المفروض ليس ظنا مخصوصا فلم يقم القاطع على حجيته فالاصل عدم حجيته بخلاف الظن المستفاد من خبر اللغوي فانه ظن مخصوص قام القاطع على حجية الخصوص ولهذا المنه دعوى من علمائنا على عدم افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض مع دلالة الخبر الصحيح عليه وهو ضعيف لما تقرر عندنا من اصالة الحجية كل ظن لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته مضافا الى نحو ما دل على حجية خبر اللغوي والى ظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ممن تقدم عليه الى عموم مفهوم اية النبأ ان قلنا بدلالتها على حجية خبر الواحد على المختار اذا تعارض المفروض مع خبر الاصح فلا يبعد ترجيح الاول لانه مستند الى المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ بخلاف الثاني فانه غالبا محصل من الاستقراء الذي يجوز فيه الخطاء فكان الظن المستفاد من الاول اقوى فهو بالترجيح احرى وينبغي التنبيه على امور

وتعارض الحمل حسب اللغة والشرع

الاول اذا ورد عن المعصوم ما يحتمل امرين احدهما لغوي والاخر شرعي كما في قوله عم الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة لاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين حقيقة صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود بيان الوضع ولاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين بمنزلة الصلوة والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي فهل اللازم ح الحمل على ان المراد الحكم الشرعي كما عليه جمهور البيضاوي والحاجبي والعضدي والاكثر فيما حكاه بعضهم او على ان المراد بيان الحكم اللغوي او الوضع كما هو ظاهر اللفظ فلا ترجيح فلا بد من الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الظ ما عليه الاكثر لان عرف المعصوم ومنصبه ان يعرف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع فلا يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى واما ثانيا فلا يستلزم التاكيد وهو ما اذا كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى واما ثالثا فلا يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك بعد ان يثبت الوضع في خصوص زمان الشارع دون المتشرعة فتم واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا مرجح في البين اذ لم يقم دليل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فضعيف بما قدمناه الثاني قال السيد الاستاذ ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصرف عن الحكم الظاهر ويصير عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه فادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منها حقيقة فلذا حملت عليه حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة بالافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب لخلاف الظ من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا الانسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها مبلغا فلما صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فردية الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات الموقوفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحديد فالواجب البناء على الظ من الحمل لما عرفته وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي بعض الامر علا بالظ من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل والامساك مع الاكل سهوا صوم وايماء الاخرس واشارته صلوة الى غير ذلك وان لم يمكن الحمل حقيقة فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة في الموضوع لا ينفك عنه في الغالب فان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما كان لم يكن بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا ح فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة ودفق على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب بحكم بل المراد ان الحيض اسود في الخارج والوجدان بشهوة ودفق في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تترتب في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية يابى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف المحمول للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان الامارات الظنية والعلامات الغالبة ليبنى عليها الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن

فى بيان الاختلاف فى اعتبار قول اللغوى فى تعيين الحقيقة والمجاز

منه وذلك لانا نعلم انه ع فى قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوى الى معنى اخر لان الاحكام الواردة على الحايض التى اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا وذلك كالحكم على ما يوافق اللغوية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس انتهى مفتاح اعلم ان عبارات حملة اللغة والمدونين لها والمؤلفين فيها كالجوهرى والفيومى والفيروزابادى لا تخرج من اقسام ثلثة الاول ما يبين المعنى الحقيقى والمجازى للفظ صريحا كما اذا قالوا لفظ الاسد حقيقة فى الحيوان المفترس ومجاز فى الرجل الشجاع الثانى ما يبين ذلك على وجه الظهور دون الصراحة كما اذا قالوا هذا اللفظ بمعنى هذا ولا يفيد ذلك المعنى الثالث ما لا يبين شيئا من احد الامرين ظاهرا ويكون مجملا فى الدلالة على ذلك كما اذا قالوا لفظة افعل تأتى للوجوب والندب والاباحة فان كان الاول فلا اشكال فى لزوم الاخذ بما استفاد من عباراتهم حيثما لم يعارضها ما هو اقوى منها وكذا الكلام فى الثانى وان كان الثالث فاللازم التوقف وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة كلامهم فنطلب دليلا اخر عليهما ونلتمس حجة اخرى للوصول اليهما وذلك لان المفروض ان كلامهم مجمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان الاصل فيما يذكره اللغوى كونه معنى حقيقيا لانه يبعد ان يهتم اللغوى بذكر المعانى المجازية ويعتنى بنقلها اذ لا فائدة فيه لان المجاز لا يشترط فيه النقل عن اهل اللسان بل يكتفى فيه بنفس العلاقة وما شانه ذلك لا يكون فى نقله فائدة ولا كذلك الحقيقة لانه يشترط فيها النقل عنهم فيكون فى نقل اللغوى اياها فائدة عظيمة لانا نقول يدفع هذا امران احدهما انه لو كان بناء اصحاب الكتب اللغوية والمتصدين لنقلها على مجرد ذكر المعانى الحقيقية دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول ولنبهوا عليه ولاخذوها اصلا كليا وقانونا مرعيا كما جعلوه فى غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والتالى باطل اذ لم نجد احدا من المتقدمين والمتأخرين اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح المحقق الثانى فى جامع المقاصد وصاحب المدارك فيه والوالد دام ظله فى الرياض بخلافه فى الاول ان كتب اللغة تجمع بين الحقيقة والمجاز من غير تمييز غالبا ثم قال لان دابهم جمع المعانى التى استعمل فيها اللفظ ولا يلتزمون الفرق بين الحقيقة والمجاز وفى الثانى ان دأب اهل اللغة جمع المعانى التى استعمل فيها اللفظ سواء كانت حقيقية ام مجازية وفى الثالث الصلوة لغة الدعاء وشرعا العبادة المخصوصة بكيفيتها المعهودة وعدها جماعة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية وفى اثبات الحقيقة بذلك اشكال بل الظاهر العدم وثانيهما انه لو صح ذلك البناء للزم الحكم باشتراك اكثر الالفاظ لان الغالب انهم يذكرون للفظ معانى عديدة فيلزم الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك المعانى معان مجازية فى زماننا وبطلان اللازمين ظاهر واما دعوى عدم الفائدة فى ذكر المعانى المجازية فى كتب اللغة فقد توجد ولا نسلم عدم وجدان الفائدة لا يستلزم عدمها فى الواقع وقد اشتهر بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وثانيا بانه لا يبعد ان يكون الفائدة فى بيان موارد استعمال العرب ودفع حاجة من يشترط النقل فى احاد المجاز ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد اما اولوية المواضعة للعرب فى استعمالاتهم وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة او لامر خارجى يتبع الحالات فاذن يكون كتبهم منهلا لكل الفرق وما هذا الا فائدة عظيمة وثمرة جسيمة وعن ابن عمر انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعانى الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا باسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون الحقيقة واذا قالوا اطلق لكذا او قد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكر فى العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقى لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب انتهى ولا يخلو عن قوة للبعد بين المذكورين مع ظهور عدم الحقيقة عندهم وكون المتقدم مجازا ثانيا وغير ذلك مفتاح اذا اتفق اجماع الامامية على كون لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق بعضهم المشتق فان جماعة ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى الاعم الشامل للحال والماضى فهل يكون حجة او لا وجهان بل قولان فربما يحكى عن بعضهم فى ذلك الاول كما فى الاحكام الشرعية ولذا عول المرتضى وابن زهرة عليه فى اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب فى الشريعة وذلك لكشفه عن قول المعصوم ع بان ذلك اللفظ موضوع لذلك وقوله ع حجة سواء كان فى الاحكام الشرعية وغيرها لان عصمته ع تمنع من الخطاء لانه يمنع من كشفه عن ذلك وانما يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط به ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفرعية واما اذا كان لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا يلزم كشفه عن قول المخالفين فى هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله فى الواقعة وما اتفاقهم فى هذا المقام الا كاتفاق جماعة من الفقهاء على

حكم شرعي مع مخالفة المبائين ولذا لو اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا اتفقوا على ان المراد من امضوا الصلوة الندب مع مخالفة المبائين او مع عدم ظهور وفاق المبائين فلا لانهم المرجع في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل اللغوية هو اتفاق جميع من يعتد من ارباب اللغة لا اتفاق فرقة كالامامية والبيانية وغيرها لانا نقطع بدخول اجماع الامامية كاشفا عن الوضع اللغوي لبداهة بطلانه لكثير هم فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة مائتي لغوي ولكن نقطع اتفاقهم على وضع لفظ لمعنى كالامر للوجوب والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام لذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفة اصطلاح امامهم وذلك لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكم الامام فكذلك اتفاقهم في مسئلة لغوية يكشف عن معتقدهم فيها وهكذا الحال في اتفاق المجتهدين على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع له عند المتبحر وهذا المقدار يكفينا الان المقصد من البحث في نحو هذه المسئلة استكشاف مراد من الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي ينفع غالبا هو خطاب المعصوم نعم لا يستلزم هذا الوضع اللغوي قطعا لان هذا الاصطلاح للامام كما يمكن ان يكون ما عتبار اللغة كذا يمكن ما عتبار غيرها الا ان يدفع الثاني باصالة عدم النقل ولكنها ظنية والكلام في الدليل القطعي ومع ذلك فهو انما يكون حجة حيثما لا يكون هناك فرقة اخرى تقول بالوضع لغير ذلك المعنى فانه ترجح تعارض الاصل المذكور مثله كما لا يخفى هذا وقد يحصل القطع من هذا الاتفاق بالوضع اللغوي وذلك حيث يحصل القطع بانتفاء النقل ويعلم باتحاد الوضع في جميع الازمان كما في مسئلة المشتق والامر على تحقيق وهو المنقول بخبر الواحد العدل من هذا الاتفاق حجة كالاجماع المنقول في المسائل الفقهية اولى الاقرب الاول لاتحاد الدليل فتدبر مفتاح قد ادعى بعض الاصحاب في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل في هذا الاجماع ونحوه مما يدعى في كثير من المسائل اللغوية الحجية او لا اشكال من ان حجية الاجماع في المسائل الفقهية انما هي باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم وانه يكشف عنه ولا كذلك نحو هذه المسئلة لان المناط فيها قول اهل اللغة ولذا يعد امثال هذه المسائل من المسائل اللغوية لا الشرعية نعم تصير مسئلة شرعية بالمآل من حيث ان كل ما ثبت كونه في اللغة كذلك يجب العمل به في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين القطعية عليه ولكن هذا المقدار لا يصير المسئلة مسئلة شرعية حتى يناط فيها ما يناط في المسائل الشرعية ومن ان التحقيق ان السبب في حجية المسائل الفقهية هو كونه كاشفا عن قول المعصوم الذي هو الحجة وهذا السبب متحقق في المسائل اللغوية لان الاجماع فيها ايضا كاشف عن قول من يكون قوله الحجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب فيها قول الغير ويكون هو المناط فيها يعتبر فيها اجماع المنكبين لها من علمائها لانه طريق للعلم بقول الحجة فيها وهو لا يختلف اختلاف موضوعاتها لان السبب في افادته العلم بذلك امر عقلي لا يجوز فيه الاختلاف نعم ان جعلنا حجية الاجماع في المسائل الفقهية مستندة الى الادلة السمعية من نحو قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء او الما تقرر في علم الكلام من لزوم وجود الامام لحافظ الشرع لبرد ع الناس عن الاتفاق على الخطاء امكن المناقشة في حجية الاجماع في المسائل اللغوية من هذه الجهة كما لا يخفى ولكن التحقيق ان مستند الحجية هنا لبس منحصرا في الامرين ولعله لذا ضاع التمسك بالاجماع في المسائل اللغوية وبالجملة ان الاجماع امر يوجب العلم فيتبع في جميع مسائل العلوم وان فرض عدم حصول العلم منه فان حصل منه الظن فهو حجة في المسائل اللغوية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فيها ولا معارض لها هناك ويعضدها نحوي ما دل على حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل مما ذكر منها وان لم يحصل منه الظن فالاصل عدم حجيته لعدم الدليل عليها مفتاح اذا اختلف علماء النحو والصرف والبيان او الاصول في مسئلة لغوية وضاد معظمهم في قول ولم يكن هناك دليل يدل على احد القولين او الاقوال فهل يكون مجرد مصير المعظم الى قول دليلا على صحته ويكون الشهرة هنا تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده محكي ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز مزية الفرع على الاصل لانا نسلم حجية الظن في المسائل اللغوية بل يحصل القطع منها لانا نقطع هذا باطل لان التحقيق انها الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا واما ثانيا فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا نادرا في الغاية وكلما شاء ذلك يجب فيها العمل بالظن اما الاول فواضح في الغاية فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا ترى ان ارباب العلوم النقلية التي لا يمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات غير يقينية فالنحاة واهل الصرف يعتمدون

فيما اذا تعارض الاجماع على العام والخاص

فيما اذا تعارض الشهرة في المسائل اللغوية وعدمها

على اشعار نحو امرئ القيس وابي تمام وجرير وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية شاهدوا اعتبارها من الفصحاء والبلغاء واهل
الأصول على غلبة الاستعمال وكثرته والتجاء على المكاتيب المرسلة من الأطراف البعيدة وغير ذلك فقد صار معلوما ان الاعتماد على الظن
بما يفيد فيه طريق العلم من بديهيات قواعد العقلاء ومقتضيات قواعدهم وسيأتي انشاء لهذا مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على
حجية الظن في المسائل الفقهية يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية كما لا يخفى ولا يتم سلمنا حجية الظن في اللغات ولكن لا نسلم اصالة
حجية الظن بل يجب الاقتصار على ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه الشهرة لانا نمنع هذا المنع ليس في محله بل التحقيق
اصالة حجية الظن في اللغات كما سيأتي تحقيقه في محله انشاء ولا يتم سلمنا الأصل المذكور ولكنه معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية
الشهرة في المسائل اللغوية اذ لم يجد احد تمسك بالشهرة في شيء منها ولا عارضها دليلا اصلا مع تمسكهم بما دونها ان تفيد ظنا اضعف مما يفيد
كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا بها ولعارضوا بها دليلا اصليا اخر فانظر اتفاقهم على عدم حجيتها ولئن نزلنا
ظنا اقل من انه قول الأكثر وكما حصل من قول الأكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع منها كذا الحاصل من قولهم بعد حجيتها في تلك المسائل
الظن بخبر فلما لم يمكن العمل بهما معا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالاخر وان تخالفا موردا ولم يجز تعيين العمل باحدهما دون الأخر
لانه ترجيح من غير مرجح وجب التوقف وهو المطلوب وما قلناه نظيره ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في مسئلة وافاد الظن بحكمها
وورد حديث صحيح اخر وافاد الظن بعد حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك المسئلة فانه يعلم بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله
الموجب للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا يعين احدهما للعمل بهما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما ولذا منع من حجية الشهرة في
المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل الفقهية نعم لو كان قول الأكثر بعد حجية قول الاكثر شاملا لهذا
القول لجاء الاعتماد على قول الأكثر في نفس المسائل اللغوية لانه يكون هذا القول حجة فقط اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شانه ذلك
يكون باطلا فاذا بطل هذا بقي قول الاكثر في نفس المسائل سليما عن المعارض وبهذا يجاب الاعتماد على الشهرة في المسائل الفقهية ولكن الشمول
هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشمول هناك فلا نسلم الشمول هنا لكن نقول غاية ما يلزم منه عدم حجية
قول الاكثر بعد حجية قول الأكثر في المسائل اللغوية بمعنى عدم جعله مفيدا ظنا على ذلك ولكنه لا يلزم منه عدم حصول الظن بعدم حجية قول
الأكثر في تلك المسائل فيكون الشهرة في تلك المسائل مما ظن بعد حجيتها وان كان من الظن الذي ظن بعد حجيته ولا دليل على حجية كل
ظن بالواقع والمقدار المسلم الظن الذي لا يظن بعد حجيته واما الذي ظن بعد حجيته سواء كان من ظن معتبر او من ظن غير معتبر فلا وما
قلناه نظيره ما اذا ورد حديث صحيح دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه يحكم بعد حجية هذا الصحيح اذ من حجيته يلزم عدم حجيته ولكن يحكم
بان ما عداه من الأخبار الصحيحة ايضا ليس بحجة لا لان الفرض انه ليس بحجة بل لحصول الظن منه بان الأخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم
الدليل على حجية كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فعلى هذا لو دل الفيامي المفيد للظن الذي ليس بحجة على ان الأجماع
المنقول مثلا ليس بحجة حكمنا به لا للفيامي لان الفرض انه ليس بحجة بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من اماراته ظنية
غير معتبرة لانا نقول لا نسلم ظهور الاتفاق على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا شهرة وعدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلا على
قولهم بعد حجيتها اذ ليس دابهم استقصاء الأدلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل
من ذلك ظهور في قولهم بعد حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تعريج الأكثر في المسئلة فلا
وبالجملة دعوى الاتفاق والشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ممنوعة ولو سلمت الشهرة فنقول ان هذه الشهرة انما تعارض
الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها مكافئا موازنا للظن الحاصل من الشهرة في نفس المسائل كان يكون عدد القائلين في
نفس المسئلة الذي حصل به الشهرة كعدد القائلين بعد حجية الشهرة واما اذا كان عدد القائلين في نفس المسئلة اكثر من عدد القائلين بعدم
حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسئلة لدوران الأمر بين الظن الضعيف وهو الحاصل من شهرة القول بعد حجية الشهرة والقوي
وهو الحاصل من الشهرة في نفس المسئلة اذ لا ريب في ان زيادة القائل مما يقوي الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الأقوى واذا افكر
انعكس الحكم فتدبر وبالجملة الأصل اعتبار الشهرة في المسائل اللغوية حتى يتحقق ما يمنعه فتتامل تمسك بعض بقول ابي عبيدة في قوله ص

في الواجد يحل عقوبته وعرضه فدل على ان لي عند الواجد لا يحل عقوبته على حجيته مفهوم الصفة قال وقوله حجة لانه من اهل اللغة و
اجيب بان ذلك مبني على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وهذا بناء على ان الاصل في نحو قول ابي عبيدة والاصمعي
والخليل والجوهري والفيروزابادي وسيبويه والفراء واضرابهم عدم الحجية لانهم مجتهدون لا ناقلون عن اللغة وظن المجتهد ليس بحجة على مثله
وفيه نظر لان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا جعل مثل اولئك ممن شانه تحقيق المطالب اللغوية نقلة لا مجتهدين والشواهد على
ذلك كثيرة ومن تتبع حصلها من غير ريبة فقد ظهر ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا هو السر
في الاكتفاء بمثل قول اولئك في اثبات اللغة وان كان نظام عبادتهم عدم النقل لان العلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه
لان العلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفون بقول الفقيه في المسئلة الفقهية وبالجملة الاصل فيما يقوله اللغوي في اللغة
كونه خبرا والاصل فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى وان اشترك عبارتهما في الظهور في الفتوى لان الغالب على الفقيه الفتوى لحدة امكان
وصوله الى من يمكن ان يخرج بخلاف اللغوي فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممن يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا لو سلمنا
ان قول في ذلك اجتهاد فنقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه ولا يرد النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتبار قوله فيخرج
عن الاصل ويبقى غيره ولعل السر في الفرق امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية
فان الغالب فيها خلاف ذلك كما لا يخفى **مفتاح** اذا وقع التعارض بين القراء والنحاة فيظهر من الحاجبي فيما حكاه عنه الجابردي ترجيح
الاول بل نسبه الى بعض الاشارة الى الخلاف الواقع بين النحاة والقراء في مسئلة من مسائل الادغام ما لفظه الاولى الرد على النحويين في
منع الجواز فليس قولهم بحجة الا عند الاجماع ومن القراء جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم حجة مع مخالفة القراء لهم ثم لو قدرنا ان القراء ليس
منهم نحوي فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم مشاركون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان المصير الى
قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبتت عصمته عن الغلط في مثله ولان القراءة ثبتت تواترا وما نقله النحويون احاد ثم اعلم لو سلم ان ذلك
ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى **مفتاح** اعلم انه اذا فقد النص من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع
الى امارات وعلامات وهي كثيرة منها التبادر وقد صرح به الاصوليين عن بعض من منع من ثبوت الوضع به بل الظاهر اتفاقهم على ذلك وقد ذكره
منهم المتمسك به في المسائل اللغوية المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ
المتحاورين به عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على ثبوت الوضع به بعد ظهور الاتفاق عليه امران احدهما ان فهم
المعنى من اللفظ لا بد وان يكون لسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او القرينة فان
كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محل الفرض وثانيهما ان الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول
فهم منه الشيء الثاني ففهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم واعترض على
ذلك بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ بدون القرينة موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على فهم المعنى بدون القرينة
لزم الدور وهو باطل الثاني ان المجاز المشهور يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان المدلول التضمني والالتزامي يتبادران وليسا
بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والصفة تتبادر وليست بحقائق الخامس الافراد الغالبة في الاطلاقات تتبادر وليست
بحقائق والجواب عن الاول انما يلزم لو كان المراد تبادره للجاهل بالوضع بمعنى ان الجاهل بالوضع يستكشف باستكشافه الوضع
بالتبادر الحاصل له وهو باطل من الظاهر بل المراد على ما ذكره القوم ان المراد تبادره للعالم بالوضع بمعنى ان الجاهل به يرجع الى العالم به و
يلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ فان يلتفت اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فما فهمه منه هو المعنى الحقيقي على
انا نمنع لزوم الدور ما قيل لو كان المراد تبادره للجاهل لكان الامر متوقفا على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى و
فهمه من اللفظ المجرد فقط لحصول الموافقة لوجوب التفاهم والتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع
ويخبر ان وضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار وفيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس
الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامر وهو وأما اذا كان قبلها كما في اوائل الاستعمال

في بيان الاختلاف بين النحاة والقراء وكيفية الترجيح بينهما

الترجيح

في بيان علامات الحقيقة والمجاز

في بيان التبادر وانقسامه

فهم المعنى حتى موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار ثم حصول الفهم حتى موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فثم واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين المتأخر عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فلان سبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة ولهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم به كما ظن وعن الثاني بالمنع من تبادره اما على قول ابي حنيفة من ترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على قول المعظم من التوقف على احتمال واما على قول ابي يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فانهم قالوا بالاشتراك بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل معنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها فقط اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة فقط ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لا وضع اللفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة التي تزول بها حكما لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة كفهم والدلالة فاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز انما يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها فان قلت ما ذكرته انما يعلم من عرف وضع اللفظ وشهرته مجازا واما الجاهل الذي يرجع العالم بالوضع في معرفته فلا يظهر له شيء مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم الحقيقة ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله هنا بحيث صار من المجاز الراجحة اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل عدم الالتفات الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيفيد الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة فهو ان الخصم المستدل فيه في المحمول عليه فيكون حقيقة لكن لا لعين الحمل بل لما سيأتي انه مع الجملة ثم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا وجه مع لمجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل نسلم عدم وجه الحمل فيقبل له السؤال عن الوضع اولى قلنا انا لا نسلم التبادر ولا نعلم الا من جهة الحمل بل لعل العلم به من قرائن الاحوال سلمنا ولكن نقول ان الظاهر ان الحمل عليه ليس الا لتبادره من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب في الحمل عليه مجردا عن القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة في الغالب انما هو من جهة التبادر فيرد الاشكال في اثبات الحقايق بها في الغالب قلت نمنع الحصر المذكور بل ثبوت الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر غير التبادر متحقق معها فاذا تبين ما قلناه ويعضد اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا لما باعتبار غلبة وقوع الحقيقة وغلبتها تستلزم غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان الجزء لا يمكن ان يتبادر من دون تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احديهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر ذي اجزاء بعينه فهم البعض فالدلالة على الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو وتسمى بالمطابقة والى الجزء وتسمى بالتضمن فهم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل فيشكل الامر ان فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال واما ان فسرناه بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي فالتحقيق انه ليس بمتبادر اما الاول فلانه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي فلا يتبادر واما الثاني فلانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي تحقيق المطلب ان فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم فهمه منه دائما وان وضع لمعنى اخر والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وهو ينظم فهمه باعتبار المعنى وانما يخطر اللازم بالبال حيثما يخطر ذلك المعنى وهو الملزوم بالبال وكذلك المعنى المطابقي فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا له ولذا يرد ومداره الا اذا تفاصل ولذا جعل بعض دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها المشهور من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب قريب في فهمه لانه سبب لفهم المعنى

وملاحظة المعنى بسبب خطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا تتبادر وما يوجد
في كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية فمن التسامح وعن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع
من حمل اللفظ على المجاز الشايع فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظاهر فيجاب بما
اجبنا به عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة المجاز او لا فيه خلاف فعلى صريح العلامة وغيره الاول لانه لو لم يكن
امارة له لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو باطل واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معانيه حقيقية وباللفظ
الموضوع لمعنى قبل اشتهاره واستعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر فيهما لخطور المعاني بالبال
بالنسبة الى العالم بالوضع نعم يتوقف في تفسير المراد في الاول الى قرينة والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها وعلى
تقدير تفسير التبادر بالخطور او ما الخطور بحيث يصح ان يراد واما الوضع بخطوره بحيث يكون هو المراد لا غير فيتشكل بالمشترك على القول بالاجمال تعبير
واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا نسلم ولو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنقول عدم التبادر امارة باعتبار ان التجوز اكثر فيلحق موضع
الشك بالغالب فتأمل مفتاح اذا اشتدت الحاجة الى التعبير عن معنى واستمر مدة طويلة فهل بمجرد ذلك يحكم بوضع لفظ
بازائه بحيث يدل عليه بالمطابقة او لا اختلف فيه القوم على قولين الاول انه يجوز الحكم بذلك وهو للعلامة وبه اثبت وضع
اللفظ لمعنى العموم الثاني انه لا يجوز الحكم بذلك وانه يجب التوقف في الحكم بثبوت وضع لفظ للمعنى المفروض كغيره من المعاني التي لا
يحتاج اليه ثم وهو لعلم الهدى والشيخ والآمدي والعضدي للقول الاول وجوه الاول ان المعنى المفروض مما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه
وكلما يجب على الواضع يكون واضعا اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والواضع قادر عليه والصارف
عنه مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه عليه يلزم ان يكون مرتكبا للقبيح وهو باطل لا يقال يدفع هذه الحجة بما دفعها
به المرتضى وابن زهرة والغزالي فيما حكي عنه من انه قياس في اللغة لانا نقول هذا الايراد مدفوع بما دفعه به في ... من المنع من ذلك قال
لما استدلال بوجود العلة على وجود المعلول ولا يقال ان غاية ما ذكر تحقق الوضع من الواضع وهذا القدر لا ينفع لجواز ان لا يتبعه غيره فيحكم
والمقصود ثبوت الوضع لبعض المحتاجين الى التعبير عنه وقد لا يعلمه لانا نقول ما ذكر وان كان ممكنا عقلا ولكن العادة تحيله فتأمل الثاني
ان هذا المعنى مما يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد اشار اليه في الاحكام فقال ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة
مشتدة الى معرفته في التخاطب وذلك مما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم لفظا يدل عليه مع انه لا على لفظه
يقاصر مع دعوى الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من
المعاني التي وضعت لها الاسماء بل ربما وضعوا الكثير من المسميات الفاظا مترادفة مع الاستغناء عنها انتهى وقد اشار الى هذا في النهاية ايضا
الثالث ان وضع الالفاظ لجملة من المعاني المحتاج اليها اما ان لا يكون عن سبب او يكون عن سبب والاول باطل لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني
لا يخلو اما ان يكون السبب هو شدة الحاجة او غيرها والثاني باطل لانتفائه فانحصر في الاول فاذا كان شدة الحاجة علة للوضع هناك لزم
ان يكون علة للوضع هنا والا لزم تخلف العلة عن معلوله وهو باطل الرابع انا اذا علمنا بانه يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع
لانه اسهل طرق التعبير واظهرها والعاقل لا يعدل عن الاسهل الا لبعد تعذره الخامس ان شدة الحاجة واستمرارها يستدعي كثرة التعبير
عنه باللفظ وكثرة التعبير عنه باللفظ هي كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال تستلزم الوضع ويشهد به كثرة المنقولات السادس ان اكثر
المعاني التي منا بها ذلك فقد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بها الحاقا له بالاعم الاغلب وفيها في جميع الوجوه المذكورة
اما الاول ففيه انا نمنع الصغرى اما اولا فللمنع من وجود الداعي على الوضع بازائه فان الداعي على اعلام الغير به موجود قطعا لكن لا ينحصر طريقه
في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال المجازي كما في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المنبئة عما في ضميرهم
وبالكناية كما في طويل النجاد او بذكر الحد كما يفيد فيما اذا اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان فلتبت الحيوان الناطق الى غير ذلك وبالجملة اعلام
الغير بالمقصود من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا يستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانيا فللمنع من القدرة عليه ان جعلنا الوضع
من افعال العباد كالمشي وقد منا عليه لا يستلزم قدرة المحتاج الى الوضع عليه فان الاشخاص يتفاوتون في القدرة والكتابة قادر على

ان الغرض من الوضع التعبير عما في الضمير بالالفاظ المخصوصة

الكتابة

الكتابة دون غيره واما ثالثا فلمنع من انتفاء الصادف وعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل له ماض واقعي او باعتقاده فمنعه عن الوضع لا يفي الاصل عدم الصادف لانا نقول هو معارض بما ذكرنا من عدم الوضع له سلمنا خلوه عن المعارض لكن في التمسك به في المقام اشكال وثانيا بمنع الكبرى اذ لا دليل على ان كلما يحب على القادر المختار يلزم وقوعه كيف وصدور القبيح عن العقلاء كثير لا يقال ليس المقصد انه يجب الوضع لهذه المعاني على الله تعالى من باب اللطف والوجوب عليه تعالى مستلزم للوقوع لانه تعالى منزه عن القبائح لانا نقول ذلك مسلم لو لم يقدر البشر على الوضع واما مع قدرتهم عليه فلا يجب عليه تعالى وان وجدت القدرة والداعي وانتفى الصادف والقول بان الواضع هو الله تعالى على تقدير تسليمه ليس فيه ما يمنع القدرة من البشر على الوضع ويجوز ان يكون مراد القائل بهذا ان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله لا ان البشر غير قادر على الوضع لانا اذا اجتمعت الثلاثة كان الوضع لازم الوقوع الجاء لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضعه للمعاني التي تشتد الحاجة اليها مضطرا وهو باطل بديهة واما الثالث فبان المنع العادي لا يجوز وقوعه منه وهنا قد وقع فان كثيرا من المعاني المبحوث عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك نحو الفعل الحالي والاعتماد سفلا وعلوا وذات الورد وماء الورد والخلاف في كثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع شدة الحاجة اليها لا يقال يمنع من كون المذكورات من المعاني المفروضة كما صرح به قاضي القضاة لانا نقول هذا باطل كما صرح به ابو الحسين فيما حكي عنه ولا يقال لا نسلم عدم الوضع للمذكورات فان الالفاظ المذكورة دالة عليها فان الاضافة والعهود من جملة الاوضاع المعرفة لانا نقول ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة فان تلك المعاني في ملحظ افرادها وهذه الالفاظ تدل على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست مقصودة وهذه الجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان كانت تدل على المركب منهما لكن لا دلالة وضعية والا لكان لفظ الانسان والحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو باطل ومع هذا فاطلاق الماء على الماء المضاف مجاز ولا يمكن ان يقال ان لفظ ماء الورد مثلا اصطلاحا علما جنسيا لمدلوله كعبد الله الذي هو علم شخصي لمدلوله لان ذلك باطل فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل كل من اللفظين على جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان يكون السبب عدم شدة الحاجة او هي مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود واما الرابع فبان عدل العدل الى الاصعب انما يمنع حيث لم يشتمل الاصعب على فوائد ترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا ومع تحمل كيف يمنع في ذلك على انا لا نسلم ان الوضع مطلقا اسهل فقد يكون غيره اسهل واما الخامس فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامها الوضع فانما يسلم لو كان المستعمل لفظا واحدا كما في المنقول واما اذا كان الفاظا متعددة فلا فان كثرة الاستعمال حينئذ تضاف الى نوع اللفظ وهي لا تصلح للوضع لمعنى مخصوص واما الصالح له لكثرة الاستعمال المضافة الى شخص اللفظ فتدبر واما السادس فاولا بالمنع من الكثرة فانها غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فان القول بما قاله المرتضى منعين مع اعتضاده بالشهرة على الظن ولكن الانصاف ما صار اليه هو في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها اذا قلنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقضي بالوضع فيما اذا كانت الفائدة والداعي وانتفاء الصادف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى ملاحظة الفعل واما بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الداعي فانما حسنة بالنظر اليه واما بالنظر اليها فمن المقطوع به ان بيان الامور المحتاج اليها التي تستمر احتياجها مدة طويلة لا يستقيم الا بضبطها وهو بين اشياء وبازائها معرفها ولذلك احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى وضع اسامي واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتبين مطالبهم وقد نظموها باشياء وضوابط مهمة فكما لا يخفى ما راموه ويفيد ما قصدوه ولم يعولوا في ذلك على امارات مختلفة وعلامات متشتتة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لتفاوتها خفاء وجلاء وخفضا وعلاء ومعلوم ان الضبط في مقام اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكتابة والتجوز فانها لا تصلح لذلك اما الاشارة فلما اشار اليه في بعض فصول الاشارة الى امتناع الاحاطة الى اعلام ما في ضميره ان طرقه متعددة كالاشارة والحركات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام في هذا الباب انفع من غيره اما اولا فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في الجوف المقطع الصدري وهي مضروفة الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخفى من مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت يوجد في وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى من غيره فلا يعدم وقت الاستغناء فيلزم بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذلك

الزيادة

التعبير بها عن الجزئيات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة على انه قد يعبر عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارة اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لاضراف الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم او الحركة القائمين به وامثاله وايضا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثر العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغنى عن الآلات والادوات اخف والمنبئ عنه ضرورة الادخام اخف وما لا بقاء له مع الاستغناء عنه اخف والمفيد وعليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات لكونه له ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية اشهى واما الكناية والمجاز فلانتقالها الى الغريبة ذلك مما تتفاوت فلا ينضبط بل الامر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في الهند مثلا تحتاج بعضهم الى بعض في نظم امورهم حصل لك القطع بان بينهم امورهم في اعلام ما في ضمايرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوز عقلك اتفاقهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة كون الداعي على الوضع في الامور العظيمة متحققا مما لا ينبغي انكاره كانتفاء الصارف وعدم الاخلال بما هو الواجب اما الاول فلان احتمال الصارف في الامور الحقيرة وجيه لكن في الامور المتداولة والمبحوث عنها لا يبعد دعوى القطع بعدمه واما الثاني فلان العقلاء اذا اشتد حاجتهم الى امر مهم توفرت دواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع اتوا به قطعا وان جاز خلافه عقلا والذي نقطع بان كلا من سبقنا من بعدنا ينهج منهجنا في المعاملات والمآكل والمشارب والمناكح ولا يهملون انفسهم حتى يدركهم الموت والجواز من البعض لا يرفع العلم بثبوت الطريقة للمجموع وامر الوضع ان كان محتاجا اليه كل احد من العقلاء او الاكثر هم كان بعيدا في المشابه قطعا وبالجملة المعاني الظاهرة الجلية التي تشتد الحاجة الى معرفتها في التخاطب مما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهمالها وعدم الوضع الفاظا تدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليها ليسلموا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على نهاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها ما لا وضاع كما يدل عليه عدم بذلهم اصطلاحهم واشغالهم بما اشتاقوا عليه الحقيرة واما النقض بالامثلة المتقدمة فربما يجاب عنه اولا بالمنع من انتفائها بما فرض في محل البحث وهو شدة الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ المزبورة الدالة عليها موضوعة باذاتها وكيف كان فطريق الوضع للمعنى المبحوث عنه مما لا ينبغي الريب فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة وينبغي التنبيه على امور الاول يتفرع على المختار انه اذا دانينا معنا شدة الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظا موضوعا باذاته وذا لا عليه بالمطابقة فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا باندراجه في الموضوع باذاته وكذا اذا استعمل فيه الفاظ متعددة وقطعنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانه يحكم بان ذلك الواحد موضوع باذاته ولكن اذا احتمل كون كل واحد منها موضوعا باذاته يجب الوقف في تعيين الموضوع حيث لا دليل على التعيين الثاني اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة عند الكل فقد تتحقق عند قوم دون اخرى وطائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا بد من الاقتصار في دعوى الوضع على موضع الحاجة حضا بقوم على خلافه دليل الثالث اذا ثبت شدة الحاجة وعلمنا باللفظ الموضوع باذاته في زماننا وبانه يعبر عنه في مسافة الزمان ما بعثنا وشدة الحاجة اليه فانه يحكم بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التغيير ومنه الرابع اذا كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة في غيره وعلم عدم استعماله في غيره لان اصل عدم الاشتراك مظنون وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنيا فهل يؤخذ باصالة عدم الاشتراك الموجب باصالة الوضع للمعنى المحتاج اليها فيه اشكال كما فيما اذا لم يعلم بعد استعماله في غيره لتعارض اصالة عدم الاشتراك وعدم استعمال المتبر ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع للمعنى المحتاج اليها الخاص المعنى الذي لا يحتاج الى التعبير عنه عادة او يحتاج اليه لكن في غاية الندرة لا يجوز الحكم بانه لفظ موضوعا باذاته كالمعنى الذي تشتد الحاجة الى التعبير عنه الا ان يقوم دليل من الخارج عليه والحجة في هذا الامور الاول عدم دليل عليه من الادلة الاربعة الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث انا نعلم ان انواع الروائح وضروب الاشتمام لم يوضع لها الفاظ بخصوصها فانه الرابع انه لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا تناهي من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فلان المعنى غير متناهية فلو وضع لكل منها لفظ لزم عدم تناهي الألفاظ لان المتناهي اذا طبق على غير المتناهي لزم ان يكون غير
متناه واما بطلان التالي فلان الألفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالفاظ متناهية كذا قيل فعلى هذا
اذا رأينا معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره ولم يحتج الى التعبير عنه لا يجوز ان يحكم بان هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى بل يجب الوقف
ح والرجوع الى الأمارات الخارجية وهل المعنى الذي يحتاج الى التعبير عنه لكن لا على وجه الشدة مثل القسم الأول ومثل القسم الثاني اشكال
مفتاح اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين اهل اللسان ومتداولا بينهم يحتمل انه يكثر دوره واطلاقه على المعنى كان ذلك دليلا على
انه موضوع لمعنى غير خفي يهتدي اليه العامة فلو ادعى انه موضوع لمعنى خفي لا ينعقل ولا يدركه الا الذكي كان الدعوى فاسدة وهو واضح فيما
اذا علم اجمالا ان التداول والاستعمال ليس الا من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون ملاحظا وكثرة التعبير به غالبا في الصيغة
هي لا تكون الا بعد معرفته العامة فلو كان المعنى خفيا لما عرفه العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله والفرض
خلافه ولان الغالب في الألفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك بها ومن هنا ظهر وجه احالة الفقهاء والأصوليين معاني
الالفاظ الى العرف فيقولون المراد بالأرفاق ما فيه في العرف كلأ وميطلون توقم ارادة المعنى الخفي كالدقة الحقيقية والكلام النفسي من
تلك الألفاظ والحق ان ما ذكرناه مما لا نكير له منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم بذلك فالظاهر ذلك ايضا لان الدوران
ان على الألسنة يحكم ظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن لو ظهر كونه على جهة المجاز والحكم بكونه موضوعا لمعنى ظاهر مشكل مفتاح
اذا ثبت حكم لغوي لاكثر افراد مفهوم كلي كما ثبت وجوب الرفع لاكثر افراد الفاعل والنصب لاكثر افراد المفعول ونحو ذلك ومثل فحصوا
ذلك الحكم لما بقي من الافراد القليلة هل الأصل ثبوت ذلك الحكم لها ايضا بمجرد ثبوته لاكثر الأفراد او لا بل يجب الاقتصار على ما ثبت بالتحقيق
فيه ولا يتعدى الى غيره الا بدليل عبر ما فرض وبالجملة مرجع الكلام الى حجية الاستقراء في اللغة فان ما فرضناه هو الاستقراء على ما يستفاد من
كلام المحقق في ح حيث قال الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر في جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرئ الزنج فتجد كل موجود
منهم اسود فتحكم بالسواد على من لم تره كما حكمت على من رأيته وحاصله التسوية من غير جامع انتهى الأمر عندي هو الاول لان مع كثرة
السود يغلب على الظن ان الباقي مما لم اجد والعمل بالظن واجب لا يقال هذا مدفوع بما اشار اليه في ح فوقه في مقام دفع هذه الحجة لانا
انما نغلب على الظن اذا لا نفرق بين ما رأيناه وما لم نره ولا بين ما علمناه وما لم نعلمه ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من جزئياته
لا عبرة به ولا دليل على وجود الحكم فيما رأيناه اما ذه لوجوده في الباقي سلمناه لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه لانا نقطع
ذكره لا يصلح للدفع لان منع حصول الظن من الاستقراء بعيد في الغاية بل التحقيق انه يفيد الظن عادة بل قد يحصل العلم وذلك معلوم بالتجربة
الوجدانية ولو قيل ان معظم العلوم العادية والظنون العادية لا يقدح فيها الاحتمالات العقلية والا لما افاد التواتر والحفوف بالقرائن العلم
وخبر العدل ونحوه الظن لان الاحتمالات العقلية المنافية كثيرة فالمناط في العلم والظن العاديين هو العادة فمن ادعى وجدان شيء من
غيرها فعليه بيانها فان كانت الدعوى مستندة الى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعي العلم بموت زيد باخبار عشرة وجال فعلمنا
قبل منه بعد انه لا يعلم بكذبه بمجرد دعواه ان لم يحصل هذا العلم لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة كان
يدعي حصول العلم بموت زيد بمجرد خبر كذوب فلم يقبل ويكذب بمجرد الدعوى وبما ذكرناه اندفع ما ذكره في وجه عدم افادة الظن ويندفع
ايضا ما ذكره جماعة في نفي افادة العلم من انه يجوز ان يكون حال من لم يستقرء بخلاف حال ما استقرء كما لا يخفى وبالجملة لا شك ان اقل ما
يحصل من الاستقراء هو الظن ويتدرج بعد ذلك الاستقراء حتى يبلغ العلم فانكار المحقق ومن تابعه والتوابي لافادته الظن لا وجه له ومن صار
الى افادته الظن العبر به في ح ج وغيره واما منع حجية الظن الحاصل من الاستقراء في اللغات فهو في غاية الضعف ايضا لوجوه الأول ما تقرر عند
من اصاب الحجية كل ظن في اللغات الثاني ظهور اتفاق الأصوليين من العامة والخاصة على حجية ذلك في اللغة كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم
وكلماتهم ولو لا كون ذلك معتبرا عندهم لبطل كثير من قواعدهم المتفق عليها من اصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك ونحوها اذ لا مستند لها
سوى الاستقراء والغلبة هذا ولو قيل ان ذلك مما اتفق عليه جميع اهل اللسان لم يكن بعيدا الثالث انه لو منع من حجية ذلك لانسد باب
معرفة اللغات غالبا لانه المدرك فيها غالبا لا التنصيص من العرب ونحوهم من اهل اللسان اذ من المقطوع به ان العرب مثلا لم تنص لنا بجميع

الیهم من وضع الالفاظ وغیره من القواعد المقررة فی العلوم العربیة کالنحو وانما حصلها الحاملون لنقلها من الاستقراء کما تشهد به کلمات جمع کثیر
من العلماء الاجلاء الرابع قوی ما ذکره لعل حجیة الظن المستفاد من خبر نحو الاصمعی والجوهری لان الظن الحاصل من الاستقراء اقوی منه بمراتب فالبناء الابتنی الاستقراء
مبانی لا شیء من القیاس بحجة فی اللغات لعموم الاخبار فی المنع عن العمل بالقیاس لانا نقول لا نسلم صدق القیاس علیه حقیقة فان القیاس اثبات حکم فی جزئی باعتبار
وجوده فی جزئی اخر لمعنی مشترک ویسمی الاول بالفرع والثانی بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا کذلک الاستقراء کما عرفت سلمنا الصغری ولکن نمنع کلیة
الکبری والعمومات الواردة بالنهی عن العمل بالقیاس منصرفة الی القیاس فی الاحکام الشرعیة لا غیر کما لا یخفی ولذا صار بعض علمائنا الی حجیة القیاس فی اللغة
سلمنا شمولها لمحل البحث لکنها معارضة بالوجوه التی ذکرناها وهی اعلی بالترجیح قطعا وینبغی التنبیه علی امور **الاول** اعلم انه اذا ثبت غلبة
نوع علی نوع کغلبة نوع التاسیس علی التاکید ونوع التخصیص علی المجاز وغیر ذلک فبمجردها لا یمکن ترجیح الصنف او الفرد من النوع الغیر الغالب بل یجوز
ان یکون صنف او فرد من النوع الغیر الغالب اغلب من صنف او فرد من النوع الغالب مثلا اذا ورد اضرب زیدا اضرب زیدا لا یجوز دعوی کون الثانی غیر الاول وتاسیسا
تمسکا بغلبة التاسیس علی التاکید لان التاکید فی نحو هذا المقام اشیع وکذا لا یجوز ترجیح التخصیص علی التجوز فی الامر الوارد عن الائمة بحمله علی
الاستحباب بناء علی ان استعماله فی الندب اکثر من التخصیص نعم لو منع من شیوع الاستعمال فی الندب امکن التمسک بغلبة النوعیة فی التخصیص والحاصل
ان الغلبة انما یکون حجة حیث لا یعارضها غلبة اخری حیث کانت من الامور الاضافیة فمع التعارض بین الغلبتین وکان اللازم الاخذ بالغالبة التی
یورث الظن الاقوی فاذا حصلت غلبة فی افراد جنس او فی افراد نوع او فی افراد صنف من غیر معارض من جنبها وجب العمل بها والحاق المشکوک
فیه بالغالب فان کانت الغلبة جنسیة یلحق الفرد المشکوک فیه من ذلک الجنس من ای نوع کان بالغالب وان کانت نوعیة یلحق الفرد المشکوک فیه
من ذلک النوع بالغالب دون غیره وان کانت صنفیة یلحق الفرد المشکوک فیه من ذلک **الثانی** اعلم انه قد تمسک جملة من الاصولیین فی مقام
ترجیح احد الاحتمالین بامور اعتباریة وهی مما لا یحسن التعویل علیها بل اللازم فی مقام الترجیح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب
المدار علی غلبة الظن وهی انما تحصل بما قلناه دون امثال ما ذکروه وان توهم انها مظان الغلبة فلا تغتر **الثالث** اعلم انه اذا ثبت
غلبة شیء فی زمان الشارع فلا اشکال فی لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز علی الاشتراک فی زمانه وغلبة التاسیس علی التاکید او
غلبة ارادة تحریم الاکل فی قوله تعالی حرمت علیکم المیتة کان اللازم حمل خطابه علی الغالب لا اذا وجد فیه شیء منها لما ذکرناه من ان الغلبة تورث
الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة فی زماننا وشک فی تحققها فی زمن الشارع فیشکل حمل الخطاب الشرعی علی الغالب فی زماننا لان
المعتبر الغلبة الحاصلة فی زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا یحکم بثبوت الغلبة فی زمانه بل مقتضی اصالة تاخر الحادث الحکم بالعدم
لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلی وقد تقرر انه اذا شک فی تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره وعلی هذا یرتفع الوثوق
من کثیر من الاصول التی یتمسکها کاصالة حمل تحریم المیتة فی قوله تعالی حرمت علیکم المیتة علی حرمة الاکل واصالة حمل الاطلاق علی الغالب
او لویة التاسیس علی التاکید او لویة التخصیص علی المجاز والاشتراک والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوها اصلا انما یعلم بها فی زماننا
واما فی زمان الشارع فغیر معلوم فلا یمکن الحکم بعدها الا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ویمکن
الجواب عن هذا اولا بان غلبة کثیر مما جعلوها اصلا معلومة فی زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانیا بان قوله حرمت علیکم المیتة مثلا
نعم شاع استعماله فی ارادة الاکل قبل زمانه وفی زمانه وشیوع الاطلاق یستلزم شیوع دلالته علی شیء من تحریم الاستمتاعات او الاکل
او الاجماع العلماء علمنا ان الشارع فی عرفنا هو تحریم الاکل کان اللازم ان یکون فی عرفه کذلک لان الاصل عدم تعدد الغلبة والتمسک باصالة
عدم الغلبة حسن لولا العلم بها فی زمانه اجمالا ولکن بعد العلم بها اجمالا لا یبقی لها محل بل یرجع الی اصالة عدم تعدد الغلبة وتحقیق الکلام ان
یقال اذا ثبت الغلبة فی زماننا فلا یخلو اما ان یعلم بثبوتها فی زمان الشارع اولا وعلی الثانی فاما ان یعلم بتحقق غلبة ما فی زمانه اولا فان
کان الاول فالامر واضح وان کان الثانی فالاصل ان یکون الغالب الذی علم بغلبته هو هذا الغالب لذا صح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته
فی زماننا الا انا نعلم ان بعد شیوع اللغة وانتشارها کما فی زمن النبی وما قبله کان الغالب اما التاسیس او التاکید او التساوی واما التخصیص او المجاز
او التساوی واما عدم النقل او النقل او التساوی لکن لم نعلم الغالب بعینه فاذا علمنا ان الغالب فی عرفنا ما هو کان اللازم الحکم بالتوقف
وان کان الثالث کان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبة ما فالتحقیق مع عرفنا ثم ان کل ذا اذا لم یعلم بغلبته

الغالب علی الصنف او الفرد من النوع ٤

الصنف فی الغالب لا غیر

فاهو

ما هو الغالب في زماننا في الزمن السابق على زماننا واما اذا علم بها فيجب التوقف في النسبة الى زمانه لانه كما يمكن الحكم بموافقة زمانه لزماننا كذا يمكن الحكم بموافقته زمانه لما سبق عليه بحيث لا دليل على الترجيح وجب التوقف وفيه نظر **الرابع** لا فرق في ثبوت الحكم لاكثر الافراد الذي هو الاصل في الاستقراء بين ان يكون بالدليل العلمي او الظني **الخامس** يشترط بالكثرة هنا الكثرة العقلية بل الكثرة العادية التي يحصل منها الظن **السادس** لا يشترط في الاستقراء عدم ثبوت ضد الحكم الثابت للاكثر لبعض الافراد القليلة فلو ثبت لم يقدح ذلك جاز التمسك بالاستقراء في اثبات ما ثبت للاكثر للفرد المشكوك فيه **مفتاح** اختلف الاصوليون في دلالة الاطراد المفسر بان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد مجوز الاستعمال في كلما يشاركه في ذلك المعنى على الحقيقة على قولين الاول انه لا يدل عليها وهو للبهائي والحاجبي والعضدي ونجم المحقق في رح والسيد الاستاد ره الثاني انه يدل عليها وهو من خواصها وهو المحكي عن الامدي والغزالي والعلامة في يه والسيد عميد الدين في المنية وجدي ره في الفوائد والمعتمد هو الاول لانه لو كان الاطراد من خواص الحقيقة التي تدل عليها كما لتبادر لما وجد في نقيضها وهو المجاز والتم بط فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة اذ معنى خاصة الشيء هو انه لا يوجد في غيره واما بطلان التم فلظهور ان المجاز قد يطرد كما به وقد صرح بجواز الاطراد فيه ره والسيد الاستاد ره فيحتمل الاول ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع لكونه مشاركا فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعمالها في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى فكان قياسا في اللغة وهو بط وح والثاني ان المجاز قد يطرد اما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يقال القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فيه لا يقال الاطراد وان وجد في المجاز الا ان الغالب اختصاصه بالحقيقة فيلزم في محل الشك الالحاق بالغالب فيصح كونه من ادلتها وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول لا نم الغلبة قيل وهل على الاطراد المفسر بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز او لا ذهب الشيخ البهائي والحاجبي والعضدي الى الاول واختاره السيد الاستاد ره محتجا بان ذلك يدل على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لانا نقول لو كان عدم الاطراد من خواص المجاز لما وجد في الحقيقة والتم بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التم فلان جملة من الالفاظ وضعت لمعان كلية يندرج تحتها افراد مع عدم صحة اطلاقها على بعض تلك الافراد منها لفظ السخي فانه موضوع لمطلق الجواد ولا يطلق عليه تعالى ومنها لفظ الفاضل فانه موضوع للعالم ولا يطلق عليه تعالى ومنها لفظ القارورة فانه موضوع لمطلق ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على الكوز والدن لانا نقول لا نم بطلان التم والالفاظ المذكورة لا نم وضعها للمعنى الاعم من الافراد التي ادعي عدم صدقها عليها سلمنا ولكن عدم الاطراد فيما ذكر للمنع الشرعي او اللغوي وهذا لا نقول بدلالته على المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع لانا نقول يلزم على هذا في التمسك بذلك على المجاز الدور وذلك لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم بالمجازية فلو توقف العلم بها عليه لزم الدور ولا نا نقول لا نم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان عدم الاطراد لا من جهة المانع قبل العلم بالمجازية ومع ذلك فاصالة عدم المانع في مقام الشك يكفي ثم سلمنا اشتراك الحقيقة والمجاز فيما ذكر ولكن لا شك ان تحققه في المجاز اكثر فيجب الحاق المشكوك فيه بالغالب وفيه نظر والانصاف ان المسئلة محل اشكال **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان اعمال اللفظ في المنسي دليل المجاز والمراد باستعمال اللفظ الذي نقل الى معنى في معنى كان قبل النقل موضوعا بازائه وذلك كاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء عند المتشرعة ولعل الوجه فيما ذكره انه لو كان حقيقة لزم نقل اخر والاصل عدمه ولكن هذا ليس من نفس الاستعمال في المنسي بل من حيث اصالة عدم النقل ثانيا **مفتاح** قال السيد الاستاد ره قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة تخالف لصيغة جمع لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجه الدلالة انه لا يكون متواطئا فاما مشتركا او حقيقة ومجازا والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله موجبا للامر بمعنى الفعل فانه يمتنع منه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد انتهى وفيه نظر للمنع من ان اختلاف الجمع يمنع من التواطي اذ لم يجد دليلا عليه لا يقال الغالب تحقق اختلاف

ونبّه ان الاطراد ... على الحقيقة

بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظاهره انما على القول ح

في بيان ان عدم الاطراد في اللفظ ... حقيقة ... مجاز

في ان ... المنسي ... المجاز

الجمع مع عدم التواطي فيلحق المشكوك فيه به لانا نمنع من ذلك ثم انه لو اريد من قوله لمسمى آخر هو حقيقة فيه كونه موضوعا له بالخصوص كان احتمال التواطؤ مدفوعا لفرض العلاقة باعتبارها وتسببها فتم سلمنا ان ذلك يمنع من التواطي لكن دفعه لا يستلزم المجاز لاحتمال الاشتراك اذ عدمه اولوية المجاز على الاشتراك فاذن لا يكون ما ذكر بنفسه من علامات المجاز كما ادعاه القائل والى هذا اشار السيد الاستاد وبالجملة لا نم ان اختلاف الجمع من علامات المجاز وهذا القول هو الذي يظهر من السيد الاستاد وكذا من تمسك في تمييز المجاز باختلاف الجمع لا استبعاد فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر وقد يجمع اللفظ الحقيقي بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع انتهى **مفتاح** قال قد في تمييز التزام تقييد دليل المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب اورد عليه السيد الاستاد نوع جبة نظر لان التقييد غير ملتزم فيما ذكره ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نار الحرب اطفاها الله تلك لنا وقال الله تعم كلما اوقدوا نار الحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد بذلك لوجب ان يكون التزام القرينة كان التزام التقييد انتهى وفيه نظر واعلم انه قيل بان عدم التزام التقييد انتهى دليل الحقيقة وفيه نظر **مفتاح** قال قد في تمييز المجاز يكون اطلاقه لا حد مسميه موقوفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقع مكر الله ابتداء واورد عليه السيد الاستاد نوع فيه نظر لمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعم فامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز به نظر انتهى **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل المجاز به وضعفه قد في تمييز نفي امتناع الاشتقاق دليلا على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا للصفة ولا يصح ان يشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة لموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العموم وبانتقاضه بقولهم البليد حمار وجمعه حمر وفيه نظر لمنافاة الجمع الاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا يقال للجسم الذي قامت به الرائحة مروح **مفتاح** اعلم انه اذا ثبت نقل لفظ من معنى الى آخر وشاع في المنقول اليه ودار الاحتمال بين معانيه فلا يخلو اما ان يكون تلك المعاني بالنسبة الى المعنى المنقول عنه متساوية بان لا يكون احدها اقرب اليه او تتفاوت نسبتها اليه بكون بعضها اقرب اليه فان كان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية حيث لا مرجح لاحدهما على الآخر والوجه فيه واضح جدا وان كان الثاني كما في لفظ الدابة فان معناها الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم الاربع ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى اللغوي وهو مطلق ما يدب على وجه الارض وكما في لفظ الوضوء ونحوه من الفاظ العبادات فان معناها الثاني المنقول اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه جماعة ويحتمل ان يكون الصحيح كما عليه آخرون ولا شك ان الاول اقرب الى المعنى الاصلي فهل الاصل الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب او التوقف فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان علم ان الوضع الثاني وضع تعييني جعلي نشأ من واضع مخصوص فلا يبعد الحكم بالتوقف ولو علم بالاقرب الى المعنى الاصلي فيه وان علم انه وضع تعيني نشأ من غلبة الاستعمال وكثرته فلا يبعد الحكم بالتوقف ولو علم بالاقرب الى المعنى الاصلي فيه وان علم وضع تعيني نشأ من غلبة الاستعمال وكثرته فلا يبعد الحكم بان المعنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه لان هذا النقل مسبوق بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل عليه اللفظ عند الاطلاق قبل صيرورته منقولا وبعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول اليه المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه اذا لم يثبت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار شدة المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا والوجه فيما ذكرنا خصوصا بالنسبة الى الصورة الاولى وان شك في حقيقة الوضع ولم يعلم انه من اي القسمين فاللازم التوقف اللهم الا ان يدعى ان الاصل في النقل وضعه كونه باعتبار الغلبة لان الغالب فيه ذلك والمشكوك فيه يلحق بالغالب **مفتاح** اذا شك في جزئية شيء للشيء ورأينا الاول مضافا الى الثاني كما في قوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فهل يمكن الحكم بعدم الجزئية بمجرد ذلك او لا حكي عن الكرخي واصحاب ابي حنيفة الاول فانهم استدلوا بالحديث المذكور على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلوة وقالوا اضاف الشيء الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه لان الاضافة تقتضي المغايرة ورده في المعتبر وهو في كنز معتصد قالوا المغايرة ثابتة بين الشيء وجزئه فصحت الاضافة ولذا صح ان تقول يد زيد ووجهه وراسه وركوع الصلوة وسجودها **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في الوجوب والندب ورأينا اهل اللغة يفصلون ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الآخر مثلا يقولون افعل حتما وافعل مكررا فهل هذا يدل

علي كون

ثمرة التبادر والتعاضد بالامارات

تنبيه في قضاء الاوامر

على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما اولا بل يجب التوقف بطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب السيد عميد الدين وجمال الدين الى التوقف

الظ من موضع من تهذيبه وذهب في نهاية موضع اخر من تهذيبه وبعض العامة الى الاول لانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لزم التكرار او النقض ولا

بطلان في الملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم مكررا نقضا واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم

مرة نقضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك واجيب عنه بان التجوز والتاكيد شايعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة

ويكون قولهم مرة في افعل مرة تاكيدا وقولهم مكررا في افعل مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع له وفيه نظر لان الامر دائر في مثل التقييد

بين ان يكونا موكدين ومقيدين صارفين الى المعنى المجازي والظ ان الترجيح مع الوسط لندرة التاكيد لما كان على خلاف الاصل وغلبة التقييد على المجاز مع

انه قد لا يمكن التجوز لانتفاء العلاقة فتم نعم يتوجه على ما ذكره انه لو انتفى احتمال الاشتراك بين المعنيين واما معه فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون التقييد ح

مزيلا معنى المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الاستاذ في بحث السول اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد نادر فلا يبعد ترجيح هذا

القول ثم انه لا يخفى ان المقصود باصالة عدم التاكيد الاشتراك فلا حاجة الى اصالة عدم المجاز ثم يفيد تقوية فتدبر **مفتاح** صرح جماعة

من الاصوليين منهم ره وابنه فخر المحققين بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه وهم يثبتون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي ويحققون الكلام

هنا يقع في مقامات الاول ان المقسم لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه جنسا يشملها ويتحقق في ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه ولذا لا يجوز

تقسيم الانسان الى الفرس وغيره وتحقيق المطلب ان الحاجة تدعو الى بيان مفهوم كلي في ضمن افراده ونشبهين بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا على قسمين

طويل وقصير فيعلم ان المقسم بلفظ التقسيم الانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي لافراد فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل

وقصير يعلم ان المقسم هو الحيوان يتحقق في ضمنهما فاذا طلب ايجاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء بايجاد الفردين

المشار اليهما وبالجملة لا اشكال في دلالة لفظ التقسيم وضعا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه ولا يخفى ان بعض التقسيمات على قسمين

وضعا مع عدم كون المقسم وهو العلم مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لا ان ذلك لا بد

من التاويل الى ما يرجع الى المفهوم الكلي والا ما صح ذلك فتدبر الثاني ان المقسم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام فيصح تقسيم الحيوان

الى الابيض والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للمحكي عن المعظم وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية كان يقال الحيوان

ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم هو واضح وكما لا يلزم هذا كذا لا يلزم حصر فيهما بل يكره عند التقسيم فقوله

الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما نعم ربما يلزم ذلك من الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة الحيوان على قسمين فهل هو تقسيم

باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة ان يقال معنى الحيوان الحقيقي على قسمين فحيث ما تعلق الامر بايجاده مجردا عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما

او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار المعنى المجازي فيكون مجملا الظ من الاطلاق الاول قطعا وكذا الظ منه انه ليس له معنى اخر

غير ما قسم وبهذا صح الحكم فيما اذا قال اللغوي مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان التقسيم

دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما واما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتحقق

فتدبر فلو علق الحكم على لفظ وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا **مفتاح** اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع

ومفهوم كلي يتحقق فيهما فهل الاصل ح ان يكون مشتركا بينهما لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او موضوعا للقدر المشترك بينهما اختلف الاصوليون

فالذي يظهر من صاحب المعالم والسيد عميد الدين والاستاذ التوقف صرحوا بمنع ترجيح الاشتراك المعنوي وذهب الى ترجيحه المحقق فخر الدين وهو في نهايته والعلامة

ويحكى والبيضاوي كما عن الرازي واتباعه لهم على ذلك انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لكان حقيقة فيهما معا او في احدهما واللازمان

باطلان اما الاول فلانه يكون مشتركا لفظيا والاصل عدمه واما الثاني فلاستلزامه كونه في الاخر مجازا والاصل عدمه وبالجملة لولا الاشتراك

المعنوي للزم مخالفة الاصل لا محالة ولا كذلك لو كان له فيجب ترجيحه اعترض على هذا السيد عميد الدين وصاحب المعالم بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزمه

المجاز بل المجاز منه اكثر لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضع اللفظ بخصوصه فالاستعمال فيه استعمال في غير ما وضع له

وهو المجاز لا يقال لا نم الاكثرية لان استعماله في القدر المشترك على تقدير وضعه لاحدهما مجازا ايضا لانا نقول الاستعمال في القدر المشترك على تقدير

وضعه لاحدهما غاية الندرة كما صرح به فلم يثبت هو من اثبات الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول

انما كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل الحق لا بقى هنا انما يتم لو جعل المفسدة فى وضعه لاحدهما اصل التجوز فى الاخر واما لو جعلت انحصار طريق
استعماله فى ذلك الاخر فى التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله فى كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل
فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بان التحقيق فالمراد بلزوم المجاز فى احدهما لو فرض انه فى احدهما
حقيقة لزومه دائما والحاصل انه ليس المراد من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجاز حتى يرد انها لا تنفع فى صورة الاشتراك المعنوى بل
الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيهما الا انا نقول لا نسلم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه نعم لو ثبت ان الغالب فى استعمال لفظ
المشترك المعنوى فى افراده كونه على جهة الحقيقة لكان وجها لتقدير الامر بين كون الاستعمال المتحقق حقيقيا او مجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقى
على المجازى ولكنه ممنوع بل ان الغالب فى استعمال اللفظ فى المعنيين اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوى وكون اللفظ موضوعا له ثم والتحقيق
ان يقال ان للمسئلة صورا احديها ان يعلم كون اللفظ مستعملا فى خصوص المعنيين وغير مستعمل فى القدر المشترك والظاهر عدم كونه موضوعا للقدر
المشترك والا لكان مجازا بلا حقيقة وهو اما محال عقلى او عادى او نادر الوقوع على اى تقدير يحصل ظهور عدم الوضع له الثانية ان يعلم بالاول
ويشك فى الثانى ولا يبعد الحاق هذه بالاولى لاصالة عدم الاستعمال فى القدر المشترك مع لزوم نقل المجاز ح والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول
ويعلم بالاستعمال فى القدر المشترك وفى هذه وجهان احدهما الحكم بالوضع للقدر المشترك لان الغالب فى اللفظ المستعمل فى المعنيين كونه موضوعا للقدر
المشترك بينهما الثانى التوقف للزوم التجوز فى المعنيين فيتعدد المجاز والاصل عدمه ولا يبعد ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال
فى القدر المشترك ويكون المقطوع هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم
الاستعمال فى القدر المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر المشترك هذا ولو طلب فى جميع الصور المتقدمة امارة تفيد الظن بالوضع لكان احرى وان
لم يمكن منها فيحتاط فى مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان الظهور المدعى سابقا ليس مما يطمئن به النفس وان كان ينفع للتأييد القريب من الاستدلال
ثم انه على تقدير عدم الوضع للقدر المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظى ام يتوقف التحقيق الثانى ولكنه فى الثمرة غالبا يوافق الاشتراك اللفظى وكذا
اذا كان اللفظ مستعملا فى معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب **مفتاح** اللفظ اذا استعمل فى معنيين ولم يعلم انه فيهما حقيقة وكان
اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل وضعه للاول لرجحان التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك **مفتاح**
اذا استعمل اللفظ فى معنى ولم يعلم انه معنى حقيقى او مجازى فهل يجوز الحكم بانه المعنى الحقيقى بمجرد الاستعمال فيكون هو من امارات الحقيقة
او لا بل يجب التوقف فلا يكون الاستعمال مما يدل على الحقيقة اختلف الاصوليون فيه فذهب جماعة الى الثانى منهم الشيخ فى العدة والمحقق فى
رج ومه فى موضع من يب وابنه فخر الاسلام فى الايضاح وجمال الخوانسارى و والده واحتج جماعة من هؤلاء بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة
كذلك يوجد مع المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على شئ من افراده بشئ من الدلالات وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض باصالة وجوب حمل
اللفظ على المعنى الحقيقى مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقى كذلك يمكن ان يكون المعنى المجازى فما هو الجواب هنا فهو الجواب هناك
فتم واما ثانيا فلان العام قد يدل على بعض افراده بانضمام مقدمة اخرى من غلبة وجوه فى ذلك الفرد ونحوها واكثر الاصول الشرعية من هذا القبيل
كما لا يخفى فتم وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى الاول ويمكن استفادته من جماعة من الاصوليين ولهم وجوه الاول ما تمسك به فى الغنية من
ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ فى المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذلك اذا استعمل
فى المعنيين المختلفين الثانى ما تمسك به فى الذريعة من ان الحقيقة هى الاصل والمجاز طار عليها بدليل ان اللفظ قد يكون اما حقيقة فى اللغة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فى اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هى التى يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى
المجاز بالدلالة الثالث ان الاستعمال فى المعنى المشكوك فى كونه حقيقة او مجازا لا يخ فى الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المط وان كان الثانى لعلمنا ما تمسك به فى الذريعة من ح
به اما بتنصيص اهل اللغة او بالظن من حالهم حيث لم يعلم به بالامرين لان وجه الخلاف بينهما فلم يكن ثابتا لا يقال لا ينحصر العلم به فى الامرين المشار
اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول كيف وجه فى كل شئ يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه فى غير ما وضع له كالتشبيه فى حماد واسد والحذف
والزيادة فى نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شئ ونظائر ذلك حصول العلم الضرورى بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى النظر والاستدلال ولو لم
يجب مثل ذلك هيهنا وكيف نفى التجوز فى هذا الموضع على الاستدلال لو لم يعهد مثله فى باب المجاز وفى خروج هذا الموضع من بابه دليل

مطلان

بطلان الدعوى الرابع دعوى العلامة فى نهج والرازى فى المحصول الاجماع على ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فانهما قالا فى بحث ان المجاز على خلاف
الاصل والاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف لفاطر حتى اختصم الى بئر فقال احدهما فطرتها ابتداء اخترعها
وقال الاصمعى ما كنت اعرف الدها فى حتى سمعت اعرابية تقول اسقونى دهافا اى ملآنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل فى
الحقيقة لما شاع ذلك انتهى وبعضد ما ذكراه ومنها ابن جماعة من الاصوليين كالفاضل الباغنوى والابهرى وغيرهم فانهم فى بحث المشتق انه استعمل
فى الاعم منه والاصل فى الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق ومنها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا اكثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال
ومنها تصريح صدر فى بحث السيد عميد الدين فى المنية والرازى فى ل والبيضاوى فى نج بان المجاز خلاف الاصل وقد صرح السيد المشار اليه بان محل
البحث بهذا يرجع بحث هذه العبارة فقال اعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان انصراف
السامع اراده حقيقته منه ارجح من انصرافه اراده مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا فى معنى معين كان اعتقادنا كونه مجازا فيه ارجح من اعتقادنا كونه
حقيقة فى ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا فيه والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له فى الاول معلوم وانما الاحتمال فى ان
المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسبه وفى الثانى المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو فى كونه موضوعا له او لما يناسبه
منها تصريح جمال الدين الخوانسارى فى شرح ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة عندهم فقال كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا فى
كلامهم مذكورا الا ان ظنى ان هذا الاصل لعبرة اصل يبنى الاعتماد عليه لانه يحصل ظن بعدم الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة
واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل ترجيح باستعمال اللفظ فى معنى الظن بانه معنى حقيقى الخامس ما عساك ان تقول فى توجيه الحصول والمنهاج
وغاية السئول على ان المجاز خلاف الاصل فقالوا ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل
شرطا كان اقل مفاسد واكثر وقوعا فيكون ارجح السادس ان الاستعمال وان وجد فى الحقيقة والمجاز ولكن وجوده فى الاول اكثر فيجب فى مورد الشك
الحاق المشكوك فيه بالغالب لذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته ومجازه يجب حمله على الحقيقة حيث لم نظفر بقرينة المجاز وفى جميع الوجوه المذكورة
نظر اما الاول فلما ذكره السيد الاسناد ره فقال بعد الاشارة اليه وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ فى المعنى الواحد لكونه مستعملا
فى المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها فى اللفظ المستعمل فى المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطرد العلة فى المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون
لاتحاد المعنى دخل فى الدلالة لانا نسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد ومنه لا تقتضى الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة
فان اردنا انا نقطع بالحقيقة فى المستعمل فى المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير فى الدلالة وان اردنا
انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لجواز ان يكون العلة فى المغير فينتفى المعلول فيه فان قيل متى سلمنا دلالة
الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله فى الدلالة اذ ان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمالها
وان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ فى معنى يرجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة
فى المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة فى صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية
للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضى استقلاله فى الدلالة بل دلالة الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا نعم لكنا قد وجدنا
الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق فى
اللغة على معنى لا يستعمل فى غيره انهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك فى ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ
حقيقة ووضع معلوم ووجدوه مستعملا فى غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال
ولذا نرى ان اهل اللغة يشكون لاكثر الالفاظ فى كونها منقولة ولا يقطعون بالوضع الا فى بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا
على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك فى اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والعذر
انهم عرفوا ان تلك المعانى الكثيرة مجازات بنصوا لها مادة اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعد اجتماعها اذا اشترطنا فى الجزم العلم الضرورى
بالمجاز ولم نعتبر فى دلالة الاستعمال على الحقيقة فى المعانى المتعددة تفاوت الاستعمال الا على ما صرح به السيد فانا نقطع باستفاء العلم الضرورى

فى ذلك المعانى باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مخالفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر فى الدلالة على الحقيقة وايضا فان
الفقها والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ فى المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله فى المتعدد فانهم كما ترى مختلفون فى ذلك
والاكثرون منهم على نفى الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال فى العرف والعادة دليلا على الوضع فى المتعدد كما انه دليل فى الواحد لاتفقوا على
الدلالة فى المتعدد كما اتفقوا على الدلالة فى الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذى يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذى هو بهذه المثابة من الوضوح
والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اى فرق بين استعمال اللفظ فى المعنى الواحد واستعماله فى المتعدد حتى صارت الدلالة
فى الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثانى وما ذاك الا لاتحاد فى ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا
فى معنى واحد بحيث متى اطلق فهم ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاتحاد فيكون حقيقة فيه اذ لا نعنى بالحقيقة الا ما
يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل فى معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضى للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا
لما كان من الامر الواضح فى الاذهان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذى يراد من اللفظ
عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ فى معنى ولم يستعمل فى غيره كان مظنة ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذى وضع
اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا فى معان متعددة فانما يعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها فى الجملة واما انه حقيقة فى الجميع فلا يعلم
من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال خلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم ان على تقدير العلم باتحاد
معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ فى معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال ان يكون المانع عن القطع بالوضع عليه
ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال فى مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بالاختصاص للمعنى فى واحد بعد الحصول حتما فى
الالفاظ التى يحس فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضى التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم
من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل فى معنى فانهم يثبتون الامر على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده فى الاستعمال
والحمل فى عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم فى فهم المقصود على وجودها وذلك اما لاصل ما ذكرناه من البناء على
عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تطابق الاصوليين بطريق العرف والعادة فى جميع الاستصحاب ولما
عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معانى الالفاظ دون تعددها ولحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد فى اللغة
على الاشتراك واذا كان طريقة الناس فى الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم ينهض التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح فى الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع
التعدد كما ظن واما الثانى فلما ذكره السيد الاسناد دام ايضه فنقول بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل هنا الحقيقة
له معنيان احدهما ان الاصل بما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد فى الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما
ان الاصل بما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان للاصل بالمعنى
الثانى مقامين الاول ان يكون المعنى الذى يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثانى ان يكون ذلك متعددا وقد عرف
ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثانى فى المقام الاول وانه فى المقام الثانى محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل فى كلا المعنى الاول والثانى مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدى نفعا فى اثبات الاشتراك
كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه فوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا
مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة لها قلنا ذلك غير ممتنع لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا
فانا لم نجد ما نعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذى لا حقيقة له امر جايز لا امتناع فيه فاندفع
الشيخ فى العدة وليس لهم اى لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طارد والحقيقة هى الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون
حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجازا لا حقيقة له معلوم بذلك انا نقول الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذى ذكروه غير مجد لانه

لا يمنع

لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظ ونصوا على انهما اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غير
كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من العينين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها
اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة بجعل ما ابتدء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك
واما قبل ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه فقد
ما عرف من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل ان الوضع للاستعمال يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد
الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى
اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال
ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا بان المجاز يستلزم الحقيقة فربما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة
في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصد ترجيح الحقيقة على المجاز بفرض الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من
حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس سواء
بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا لو سلمنا استقلال الحقيقة باطلاقه فذلك لا يؤثر
لنا في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المقام فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى
لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجداننا ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان
طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصد ههنا اثبات ان
نفس الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة بهذا الوجه لا يقتضي كونها هي النفس والاستعمال فلا يتم التقريب انتهى واما الثالث فما
ذكره السيد الاستاذ ره فقد بعد الاشارة اليه يتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والنقل مما لا شاهد له ولا برهان
عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والقواعد شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره وقد نهد هذا
لباب عظيم من اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف ومضيقات خصوصا ما الفنه في فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال
والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالنقل وانما ذكر فيما ذكر فيما على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اي فرق بين التجوز
وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه ممنوع
فيما عدا التجوز ولنا ممنوعية فيه قلنا لئن صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا لكفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه
بعد المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان للفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب
ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالنقل والتالي بطل بالاتفاق لانه لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فقول
القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني بطريق النظر والاستدلال دون النص والنقل قلنا كيف وجب في كل من استعمله اهل اللغة ولو لم
يرد معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري
بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثله ههنا وكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء والاصوليون ولم ينكر احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في
خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا
بحرف وبالجملة نحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين
لا فصل بينهما ولئن سلم السيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او النقل بخلاف المجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف الاصل كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرهما ضرورية معلومة لنا
بالنقل لو منصوص عليها في اللغة وذلك بطلانه بالضرورة لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم
ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان عم الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة اصلا فتعلم

كما لا يخفى انتهى واما الرابع فلو هنه باشتهار القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بين الاصوليين ومنهم مدعى الاجماع عليه كما تقدم
اليه الاشارة ومع ذلك فقد صار معظم الاصوليين الى ترجيح المجاز حيث يدور الامر بينه وبين الاشتراك ولو كان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا
مجمعا عليه بينهم او بين اهل اللغة لما صح ذلك منهم ولوجب ترجيح الاشتراك وهو باطل واما استدلال ابن عباس والاصمعي فليس فيه دلالة على
مدعى الخصم كما اشار اليه في الايضاح هذا وقد يمنع من حجية الاجماع هنا سلمنا ولكن غاية ما يستفاد مما ذكره من الشواهد التي ذكرت لصحة دعوا
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا كما لا يخفى واما الخامس فلان مجرد توقف الشيء على امور لا يوجب مرجوحيته بالنسبة الى الا يتوقف
عليها اذ ذلك ليس امارة ظنية حتى يجعل حجة باعتبار اصالة حجية كل ظن ان قيل بها وما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته واما السادس فللمنع من اغلبية الحقيقة كما تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غاية ما يلزم من هذه الاغلبية ترجيح
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الجملة لا مطلقا حتى في صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى وبه ينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا استعمل اللفظ
في معنيين وشك في كونه حقيقة فيهما معا او في احدهما فلا اشكال في انه لا يجوز التمسك بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لترجيح الاحتمال
الاول لدوران الامر بين المجاز والاشتراك والحق عندنا ان المجاز اولى منه ولم نجد دليلا يعتمد عليه على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة هنا
ولو سلمنا قيام دليل على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا فينبغي تخصيصه هنا لان ما دل على ترجيح المجاز هنا اقوى منه لانه خاص وذلك
عام والخاص اقوى من العام نعم لو فرض وجود معارض لما دل على ترجيح المجاز يقاوم دليلا يعتمد عليه وجب الرجوع الى الاصل المذكور ح و
لكن ثبوت الاصل المذكور على وجه العموم غير معلوم بل ينبغي ح الرجوع الى الامارات الاخر او الى الاصول العقلية **الثاني** اذا استعمل
لفظ في معنى وشك في كونه معنى حقيقيا او مجازيا وعلم بعدم استعماله في غيره او يكون غيره المستعمل فيه من المعاني المجازية فلا اشكال
في لزوم الحكم بكون ذلك المعنى المشكوك فيه معنى حقيقيا وقد صار الى هذا والد العلامة والسيد الاستادره وهما وجوه الاول انه
لو لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو المفروض هنا لا يخلو عن احدهما اتفاقا والتالي
بقسميه لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان الفرض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى لو استعمل وكان مجازا والحقيقة لا بد فيها من الاستعمال
ولا يكفي فيها مجرد الوضع والتالي بقسميه لان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما عن السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز
واقع لكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المشبه لا يحمل على الفرد النادر بل على الغالب فيتعين
ان يكون حقيقة في ذلك لا يقال لا نسلم ندرة المجاز بل لا حقيقة بل هو كثير ومنه قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحو ذلك مما لا يحصى
سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر وكذلك استعمال اللفظ في معنى واحد مع الشك في كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك النادر
سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن ولا نسلم حجيته لانا نقول عدم تسليم ندرة ذلك مما لا وجه له قطعا ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة من هذا
القبيل كما اشار اليه السيد الاستادره قولكم سلمنا ولكن كما ان ذلك نادر اه قلنا هذا باطل لان محل البحث ليس مقصورا على ما فرض
بل منه ايضا ثم تسليم اخر اشرنا اليه سابقا وليس هذا نادرا واذا وجب الحكم بان المعنى المشكوك فيه معنى حقيقي هنا وجب الحكم بذلك فيما نحن
لعدم القائل بالفصل على الظاهر على ان الظن من ندرة المجاز بل الحقيقة اقوى كما لا يخفى قولكم لا نسلم حجية الظن قلنا هو نسلم بل التحقيق انه حجة
الثاني ظهر وكلام السيد المرتضى وابن زهرة والسيد الاستادره حيث ادعوا في دعواهم الاتفاق على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
في محل البحث ويعضد هذا ما حكيناه عن غير من دعواه الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وغيره من الوجوه المتقدمة التي
ذكرت لتاسيس الاصل المزبور ولا يعارض ذلك ما ذكرناه في مقام المناقشة فيما ادعاه غير من الاجماع لاحتمال اختصاصه بغير محل
الخلاف كما اشار اليه السيد الاستادره الثالث ما ادعاه بعض فقال ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان
المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه
موضوع له معين بازائه لا فيكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل نظرا نهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لوجدانه في اللغة مستعملا
فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور المعنى فان تعرف اللغات بطرق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات
باستعمال اربابها وبواسطة التردد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون

اللفظ يبدون به معنى ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل اللغة لم يرد على ان تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم
في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع الرابع ما ادعاه بعض من ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر
منه في ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يسابقه الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما استعمل في معان و
شك في مجازيته واحد منها وعلم مجازية الباقي وفيه نظر الخامس ما تمسك به بعض من ان اللفظ اذا استعمل في المعنى ولم يظهر اعتبار القرينة فالاصل
ان لا يكون باعتبارها لانها حادثة والاصل عدمها لا يقال هذا معارض باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض لانه حادث والاصل عدمه لانا نقول اصالة
عدم الوضع للمعنى المفروض معارضة باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايضا حادث والاصل عدمه فيبقى اصالة عدم القرينة هنا سليمة عن المعارض نعم قد
يناقش فيها بانه لا يحصل منها العلم او الظن بالوضع للمعنى المفروض فلا تكون حجة في نحو المقام فتم السادس ما تمسك به بعض من ان من لوازم الحقيقة
وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذا اللفظ اذا اطلقت يجب حملها على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه حملة
اما ان لا تحمل على شيء او تحمل على غير هذا فالاول يخالف الوجدان وكذا الثاني لانه لو فرض حملها على غير هذا المعنى لزم استعمالها في غيره وبعد المستعمل حملة
فيه المشكوك في كونه حقيقة ومجازا والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجوب اللازم يستلزم وجود
الملزوم وفيه نظر لان من لوازم الحقيقة الحمل مجردا عن القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذه
انما تكون قرينة لو علم بانها لم تستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق للمسئلة ثمرة تعتد بها وانما الثمرة في المسئلة
تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه حينئذ يحصل الشك في حمل
اللفظ الصادر من الصدر الثاني على ذلك المعنى المستعمل فيه بجواز ان يكون حقيقة فيجب حمل اطلاق الصدر الثاني عليه ويجوز ان يكون مجازا فلا
يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه لجواز استعمالهم عندهم في المعنى الموضوع له وان لم يستعمله فيه اهل الصدر الاول **الثالث** اذا استعمل اللفظ في معنى وشك في كونه حقيقة او مجازا وفي استعماله في معنى اخر يحتمل كونه حقيقة ومجازا فهل يلحق بالصورة الثانية
لاصالة عدم الاستعمال في غير ذلك المعنى او لا اشكال **الرابع** اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم او ظن بالظن المعتبر انه ليس مرجعية العلامة القرينة او ليس بقرينة
فلا ريب في انه معنى حقيقي مطلقا ووجهه واضح **الخامس** اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه في احدهما حقيقة وشك في كونه حقيقة في الاخر
ولكن كثر استعمال اللفظ المزبور فيه فهل كثرة الاستعمال من دلائل الحقيقة او لا ربما يستفاد من المحكي عن طائفة الاول والاقرب عندي
الاخير لان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما صرح بذلك ومر وهو ظاهر ثم لا يقال
اذا كان المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه مجازا لزم الحكم بكثرة القرائن لان المجاز لا يستعمل الا مع القرينة وذلك مشكوك فيه فالاصل
عدمه لانا نقول هذا على تقدير صلاحيته لاثبات الوضع معارض باصالة عدم الاشتراك في جملة من الصور وباصالة عدم النقل في جملة اخرى
كما لا يخفى ولا يبعد دعوى ترجيح الاخيرين وكما لا يكون كثرة الاستعمال دليل الحقيقة كذلك قلته لا تكون دليل المجاز كما صرح به في العدة لانها
يوجد في الحقيقة فيكون اعم منهما والعام لا يدل على الخاص كما اشرنا اليه لا يخفى ان صحة الاستعمال وعدمها كصحة العبادات والمعاملات
وعدمها فكما ان صحتها من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم الشارع ويمتنع الحكم بالفساد واذا حصل الشك فيه يجب ان لا يحكم
بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد وانه يكتفى في معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا فكذلك صحة الاستعمال وجميع مطالبه اللغوية
من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم اهل اللغة ويمتنع الحكم بالفساد واذا حصل الشك يجب ان لا يحكم بالفساد ويكتفى في معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا ومنه الاستقراء هنا فانه حجة هنا قطعا وان كان في حجيته في اثبات الحكم الشرعي اشكال ثم انه لو قلنا
بان قبح الاستعمال لا يمنع من الصحة لغة فلا اشكال في انه لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مطلقا فلو ورد رواية مشتملة عليه يجب طرحها وان كانت
صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى
ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم ففي لزوم التاويل ورفع القبح او الاخذ بالظن القبيح اشكال
والاقرب ملاحظة العادة **مفتاح** اذا اطلق اهل اللسان والعرف لفظا على معنى معتقدين انه الموضوع له او احد افراده وكانوا غالطين بذلك
المعنى غير جاهلين بمكانه اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى

اولا عم منه وبثبوت الحقيقة العرفية وترتب احكامها عليه وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية وان اطلقوا اللفظ على معنى معتقدين ذلك ولكن
نعلم انهم جهلوا بذلك المعنى وانهم لو عرفوا الماء اعتقدوا ذلك كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف لزعمهم انه ماء مطلق وكما اذا اطلقوا لفظ
زيد على رجل لزعمهم انه الموضوع له فلا اشكال في انه لا يجوز الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا للمعنى الذي يعمه وانه من الحقايق العرفية وذلك
واضح وقد اشار الى هذا السيد الاستاد دره فقال واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف ظاهرا فهو حقيقة عرفية واقعا
وهو لا يصح كذلك فليس كل حقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصحون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه
وقد لا يصحون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في
ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبد نرجع بتقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا
فخطاء او مجاز عرفي وان كان الامر بالعكس مرجع ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ان العرف محكم في المفاهيم
والمدلولات دون المصاديق ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء الموطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في
صدق اسم المكان والمحال مثلا تكرار الفعل ثلاث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد الموطن وارادته فانهم يطلقون عليه
اسم الموطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه
يطلق عليه الاسم معها في العرف فلو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع الاشتغال
في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان منشأ غلاء وهذا البحث يتم فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف
عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق انتهى وان اطلقوا اللفظ على معنى وحصل الشك في معرفتهم بكما
اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف معتقدين بانه احد افراد الحقيقة او اطلقوا لفظ زيد مثلا على رجل معين وحصل الشك في انهم عرفوا
المعنيين او جهلوهما او اخطأوا في الاطلاق فهل الاصل في اطلاقهم الحقيقة فيلزم الحكم بكون المعنى المستعمل فيه في المثال الاول احد افراد الحقيقة
وان لفظ الماء موضوع في العرف لما يعم ماء الخلاف ويكون المعنى المستعمل فيه في المثال الثاني هو الموضوع له في العرف او لا اشكال من ان
الشرط في افادة الاطلاقات عرفا الحقيقة معرفة اهل العرف بالمعنى وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط مضافا
الى اصالة عدم النقل والاشتراك وغيرهما مما يخالف الاصل في اغلب الصور كما لا يخفى ومن اصالة عدم خطاء اهل العرف في الاطلاقات و
ظهور عدم ان ذلك لو كان مانعا للزم انسداد باب الحقايق العرفية في جميع هذه الوجوه نظرا الى اصالة عدم الخطاء فلا دليل عليها بحيث
يشمل محل البحث واما غيره عدم فالخصاصة يعرض صور المسئلة كما لا يخفى فلا يفيد الكلية وعدم القائل بالفصل مع على انا نفرض المفروض
صورة الشك في الخطاء فضرورة الظن بعدمه وهو هذه الصورة خارجة عن محل البحث كما لا يخفى واما القضية الشرطية فللمنع من الملازمة
فان الغالب معرفة اهل العرف المعنى كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا حصل الظن بعدم خطاء العرف فهل هو كما لو علم
بعدم الخطاء او كما لو حصل الشك فيه اشكال والاول في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن في اللغات **الثاني** اذا
ثبت في العرف وضع لفظ لمعنى معين مشخص ولم يكن هناك شك في الوضع لكن حصل الشك في مصداق بمعنى انه لم يعلم ان هذا
الموجود الخارجي منه او لا كما اذا شك في ان هذا الرجل سارق وان هذا المايع ماء مطلق وان هذا المذبوح مذكى ونحو ذلك وقد اتى حكم اهل العرف
بان الموجود الخارجي المشكوك فيه عندنا من المصداق فلا اشكال في عدم اعتبار حكمهم لان حكمهم في الموضوعات نظرية ومرجعه الى الشهادة
فيها ومن ضروريات الدين ان مجرد شهادة العرف لا يصح الاعتماد عليه بل يشترط في الشهادة شرعا امور معلومة فاذا تحققت قبلت
والا فلا وهذا غير ما ذكرناه سابقا وليس من محل البحث في شيء فافهم **الثالث** اذا خاطب الحكيم اهل العرف باللفظ الذي يعتقدون
تحقق مسماه في ضمن ما لا يتمول في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشملها يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف شاملهم
ذلك والا لزم الاغراء بالجهل القبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع لمعنى عندهم ولا خبر عنده ولم يعلموا بان له معنى عنده ولم يعلمهم
بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه فح اذا قال الشارع لزيد اتى بالانسان وعلم ان زيدا يعتقد الحيوان الفلاني انسانا ولم يردعه
عن الخطاء وجب ان يريد من خطابه ما يشمل ذلك الحيوان وان لم يكن في الواقع شاملا له فتدبر **مفتاح** اذا شك في جزء امر

لمدلول كما اذا شك في كون الوجوب جزء المدلول المشترك وفي كون الوجوب جزء المدلول الامر وفي كون القراءة والطمانينة جزئين لمدلول لفظ الصلوة فهل الاصل عدم الجزئية وعدم تركب المدلول وعدم دلالة اللفظ عليه بالتضمن فيكون هذا من احد الاسباب الادلة المثبتة للوضع اولا بل يجب الرجوع حينئذ الى الامارات والادلة الدالة عليه كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فان وجدت حكم بمقتضاها والا وجب التوقف بظن من بعض الاول والمعتمد عندي هو الثاني وقد صار اليه جدي قدس سره وله كلام طويل في هذا الباب لخصته بما سبقه احد فيه احببنا نقله هنا قال ده صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصورة على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالتردد بالقرائن هذا في الحقايق واما في المجازات فتجوز نوعها واما افادتها فالقرينة الصارفة عن الحقيقي والمعينة للمجازي ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع ويقولون انها كيفية متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع وموقوفة على بيان الشارع او على فعله الى غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك يقولون لا بد من الانصار على قول الله اكبر بهمزة الله المفتوحة ولا يقطع ولا يبتر هذه الهيئة مطلقا لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع وتمسكهم باصل العدم في بعض المقامات انما بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيح وكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لا في ماهية العبادات ولذا منعهم الذين يقولون بان اللفظ اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح في انهم متفقون على عدم الجريان في الماهية وايضا ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع فيهما والتبادر وعدم صحة السلب وما ماثلهما في معرفة الحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب وما ماثلهما في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك دليلا بل خاصة لهما غير منفك عنهما فحال القرائن المعينة لاحد معنيي المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقتين او احدهما حقيقة والآخر مجازا والمراد من الدليل الادلة العقلية وان كانت معتبرة في غير المقام مثل اصل العدم وغيره على انك عرفت ان كلامهم صريح في احضار معرفات المعنى وما اعتبر فيه من الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور قطعا وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى او عدم تعينه بعد معلومية او ثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكا في بيان ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر آخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يجدون معرفات الحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع وضوح جريانه توضيح ولم يكن له مانع وبالجملة طريقة الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا لمن يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها يحتاج الى بيانها هنا لكن اشرنا الاولى انهم لا يقولون الامر حقيقة في الاذن لاصالة عدم دخلية غيره في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يقولون معناها بضميمة الاصل بدا مع جريانه فيه وفي معاجين الاطباء وادويتهم المركبة واما عدا امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من اجلى البديهيات اذ يعرف كل طفل انه لا يمكن معرفة لغة اهل الافرنج او الخزج او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا يجوز الادلة تعرفنا انها مقصورة على السماع والتردد بالقرائن ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغة على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة حقايق اصطلاحية عن مجازاتها من غير جهة خواصها التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم تاملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف الحال في الادلة مع انتفائهم في عدد المعرفة بها على انه ربما نطلع على شيء في هذه المعاني بعنوان اللا بشرط بسبب الشياع والقرائن فلا يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلا اطلعنا بالشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا انه دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر بلا وعي به من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم وعلمنا انه فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف بعد انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية في التركيب او التركيب او كونهما مسحوقين او منقوعين او لا او مطبوخين او لا او احدهما كذلك عدون الاخر بالنسبة الى الكل او البعض الى غير ذلك فمقتضى الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزء ان لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك ودلونا المدعى بالجزئين كيف كانا لالحقنا بالمجانين في حكمنا بانه الايارج وكنا مؤاخذين على البيعين في المداوى بل لعلنا لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة الغير

هذا اذا شك في كون كل من المدلول جزء المدلول

وان كانت معتبرة شرعا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره

او الهندي او الزنج

او غير مسحوقين

مثلا اذا سمعنا المداوى بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او المخرج عنه كيف كان وكذا الحال في المفرج
المياه ونحو ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا لا يمكن فيها ذلك فما ظنك بالاصطلاحات
الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغله في الابهام ازيد عدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات الخاصة
كذلك فما ظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع ليس الا والمراد بالتوقيفي ما اخذ بالشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا
كذلك كان ايضا كذلك الا اذا لم يوجد منه كل امر وجزء العبادة ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفية كالقيام
والقعود في الصلوة وكذا شرطها من الطهارة وغسل الخبث واصل العدد يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها انما لم
يحتمل كون المنفي بهذا الاصل جزء عليحدة في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بملاحظة وفاق او غيره من الادلة ويدل ايضا على
عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان
ذلك الشيء يكون الاصل عدمه ايضا معناه اذا لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل اذا
كان المنفي جزء او احدا والمثبت اجزاء متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما تقول في جريانه في الموضع الذي ثبت من
اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتبارها فيه ويكون النزاع في خصوص جزء او احد مثلا بالاجماع نذكر تسعة اجزاء والنزاع في جزء واحد
ان المعتبر تسعة او عشرة فنفي التسعة ثبت بالاجماع والواحد بنفي الاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة ومسلم ذلك عند
الكل فما لم يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون
باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزء من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن
لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزءا اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض صحيح وان اردت ان المعنى
تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل يجوز الاول ايضا ظهر لنا
من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم
الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت وثبوت القدر المشترك بينهما وبين العشرة
لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي تحقق خصوص فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك
الثابت قسيم التسعة التي تكون مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيم على ان كل قسيم يتضمن فضلا
او قيدا يتقوم به ويتميز بسببه عن قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفضل والقيد ان كان مثل الساذجية في الصوت السافح الذي هو
قسم التصوري مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او بتجوز النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منهما شخص واحد
من الحوادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب في زيادة الجزء في المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع و
الارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا او وضعا للتسعة ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع
لفظ العشرة عشرا او اضعاف بل عشرين لان نصف الواحد جزء فيكون جزء الموضوع له بل ثلثه ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا جزء فيكون
اربعين وضعا وهكذا فيكون الافا لف وضع بل لانهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان فظهر
ان زيادة الجزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل
لو صارت منشأ للزيادة في الوضع كما او كيفا مع كون الوضع حادثا واحدا الا ان يكون الاصل عدمه بالنسبة الى غير الواحد كذلك مثلا اذا
سمعنا صوت رجل في الدار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر من الرجال واقصر او اقل ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة او الطول
او غيرها فلا وهن وتحقيقه في رسالة الاستصحاب ورد على من يقول الاصل عدم البلوغ كون الماء الموجود دفعة نعم فيما يوجد قليلا
قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة وجودات متعددة وايضا ان التمسك بالاصل موقوف على ثبوت حجية
الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه سيأتي ما يعارضه لان عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة
البقية مستصحب حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل البراءة ايضا لو تمسك به ومما ذكرنا ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو

فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة

١٤١ انتهى

[illegible]

مفتاح اعلم داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال مذهبه مجرد توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع
انه متمسك في جميع وبه ورد في المنية لم والمحصول وحج للعربي على انه لا يجوز تخصيص العام الى ان يبقى واحد انه يشترط في التخصيص بقاء
كثرة يقرب من مدلول العام بالقبح فقالوا لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثا
وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة انتهى ويستفاد من هذا ان كل استعمال قبيح يكون خارجا
عن قانون اللغة وغير موافق لها بل صرح بهذا العضدي فقال بعد الاشارة الى الحجة المزبورة ذلك دليل الامتناع لغة انتهى فيكون ذلك اصلا
يرجع اليه في معرفة اللغات ولكن فيه نظر للمنع من استلزام القبح الخروج عن اللغة كما صرح به في ذة وم وح صر للعضدي واعترف به في به وذلك
لوجوه منها انه لو استلزم ذلك للزم الحكم بعدم جواز استثناء اكثر افراد العام والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فللقطع بان استثناء اكثر
افراده قبيح ولذا استدل بذلك بعض القائلين بعدم جواز الاستثناء المذكور واما بطلان التالي فلما سيأتي من الدليل على جواز الاستثناء
المذكور لغة مط وعليه معظم الفقهاء والاصوليين بل عزي الى اصحابنا الامامية رض ومنها ان القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة للزم
الحكم بكون الكذب والخطابات التي تقع في مقام غير مناسب واللغو والفحش خارجا عن اللغة لقبحها والتالي بط قطعا ومنها ما اشار اليه بعض الاجلة فقال
ان من يدعي قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا حجة لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم العقلاء
يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل تكاتم مع صحة استعمال اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من
اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبون في قوله وهذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم فيتجه المنع اعني منع التخطئة والعيب في نفس القول
لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تعالى ورسوله وخلفائه الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم
مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة في الواقع نحكم بعدم صدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها مما لم يحصل لنا ظن بصدوره عن مثلهم لاشتماله
على ما ينافي شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فيصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم ع وليست من مسائل اللغة في شيء وانما البحث
بحسب اللغة فالنظر في الاستدلال بموارد الاستعمال انتهى ويؤيده ما ذكر ان المركبات ليست لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هي حاصلة
بوضع المفردات الذي يستند الى اللغة وهو لا يوصف بحسن ولا قبح وانما الموصوف بهما نفس التراكيب التي هي بفعل المتكلم فاذا احسن في التركيب كان حسنا
واذا اساء فيه كان قبيحا وليس مرجع ذلك الى اللغة فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد ره
ايضا فقال ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال لما ادعى فيها الجهات
المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد وواحد بكرره عشرة او اثنان واثنان
يكرره خمسا او خمسة وخمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وضيعا في المحاورات الا ان ذلك ليس لامر راجع
الى وضع اللغة او العرف ولذا نرى انه متى تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الضعة والابتذال حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة ولو
كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن القوانين العربية لوجب استمرار القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي
فيه انواع اللطائف والنكات واختلف فيه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ
العربي يستحيل ان يصح ابدا او يبقى على فساده ولم يتغير من صفة جهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل في ذاته نعم يتكيف
يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان
او ضعة وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال برعاية فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وربما التحق بوا سطة
التهذيب فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافس فيه الا ترى ان التكرار الذي يمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن جل شانه
كلما ذكر فيها نعمة انعم بها قرره عليها ووبخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة الى ان قال وبهذا الاعتبار يحسن
الاستغراق واستعمال اداة العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان مريدا بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا
الى ما عدا المراد من تلك الافراد تنزله منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله حتى لا يبقى في العموم سوى الافراد الماكولة من الرمان صح كلامه قطعا وزال عنه
القبح الثابت له قبل ذلك بالاعتبار انتهى وفيه نظر فان الظ ان اكثر الاصوليين على كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة ومخالفتها مشكله

سبحانه تع

ولكن موافقتهم من غير دليل معتمد عليه اشكل مضافا الى اضطرابكلامهم في هذا كما لا يخفى وقد يوجه كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة بان معنى كون الاستعمال من اللغة كونه موافقا لقانونها ومطابقا لوضع اهلها او دخصة اربابها ومن المعلوم انهما لا يتحققان مع ثبوت القبح للقطع بان بناء اللغة حقيقتها ومجازها على الحسن وعدا القبح والنقض بما تعذر البه الاشارة غير وجيه لان القبح ليس لنفس الاستعمال بل لاعتبار اخر غيره كما لا يخفى والقبح الذي يدعى كونه دليلا على الخروج عن اللغة القبح الراجع الى نفس الاستعمال كاستعمال المجاز بلا علاقة لا مطلقا فتدبر هذا ويمكن ان يقال ان الاصل خروج كل استعمال قبيح عن اللغة الا ما قام الدليل على دخوله فيها وبهذا يمكن الجمع بين كلمات جملة من الاصوليين الذين استدلوا على عدم جواز التخصيص المفروض بقبحه واجابوا عن المانع عن استثناء الاكثر بقبحه بالمنع من دلالة القبح على عدم صحة الاستعمال لغة وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولا شبهة في عدم وقوع الاستعمال المفروض في الكتاب والسنة وفي كلام الله عز وبيته صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فان وردت رواية مشتملة عليه فلا اشكال في لزوم طرحها حيث لم يمكن تاويلها بما يرتفع معه القبح

مفتاح اعلم انه قد تمسك في ردح على عدا فادة المفرد المحلى باللام العموم وضعا بانه لو كان موضوعا له لكان مجازا ان يؤكد بمؤكدات الاستغراق نحو كل وجميع وذلك بقم لانك لا تقول رايت الانسان كلهم ولا جائني الكريم اجمعون لا يقال هذا مبني على التلازم بين الدلالة على العموم وصحة التاكيد بمؤكدات الاستغراق وقد يمنع منه ذا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين عن الاخر واما الثاني فلانه لم يصل من اهل اللغة ما يقتضي اصالة التاكيد افاد تحقق الدلالة على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا نمنع من جواز انفكاك احد الامرين عن الاخر وتحقيقه ان التاكيد ليس الا تقوية الاول وهو شيء مستحسن عقلا في كل مقام اذا تحقق شرطه والتفرقة بين المقامات لا بد ان تكون لسبب وهو اما عقلي او نقلي والاول غير متحقق اذ لم نجد منه ما يقتضي الفرق وكذا الثاني غير متحقق على ان صحة التاكيد ليست مسئلة يرجع فيها الى النقل وتكون موقوفة على النص بل هي من المسائل العقلية التي مدركها العقل كالاسناد الى الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب والمرام ان المطالب التي يطلب تحقيقها على قسمين الاول ما لا يتم الا بنص الغير وارادته وتعيينه بحيث لو فرض ان الغير لو لم ينص عليه ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا مما يحتاج فيه الى النقل عن الغير والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون فيه المرجع نعم قد يتمسك به اذا ادى الى كشف فعل الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية الفقهية فان المطلوب فيها معرفة قول الشارع من حيث هو قوله ولهذا كانت توقيفية نعم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه المتبع بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحوها المسائل اللغوية التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمد والامالة والتشديد والتخفيف فان المتبع فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك بجعلهم وتعيينهم فيكون توقيفيا ومثل هذا يقبل اختلاف اللغويين فيه لذا نرى ان للفظ عندطائفة هيئة وعند اخرى اخرى وبالجملة المرجع في كل ذلك في المطلوب الاصلي هو قول الغير الثاني مما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المتبع بالذات بل المتبع فيه معرفة ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ليس بتوقيفي والمدرك فيه العقل نعم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا لاجل كونه المتبع بل لكونه ذريعة الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل المسائل الحسابية والمنطقية والرياضية والطبيعية فان المتبع فيها معرفة الواقع ونفس الامر منه ايضا المسائل اللغوية التي لا تتعلق بالالفاظ من حيث هي الفاظ وذلك نحو اسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئة وفائدة التقديم والتاخير فان المطلوب فيها معرفة الواقع وليس قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعلية ولذا لا يختلف فيها الطوائف والامم او ارباب اللغات وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد وعدمها من القسم الثاني فالمدرك فيها العقل ومن المعلوم ان العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المزبورين وعدم الفرق بين المقامات وليس كلام اهل اللغة مناطا ولا ملتفتا اليه لا بقاء الفارق بين المقامات موجود هو وجود التناسب اللفظي كما في جائني العلماء كلهم وعدمه كما في جائني العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق كما لا يخفى ولذا لو سمي رجلا بالعلماء لما جاز ان يقول جائني العلماء كلهم ولو سمي جماعة بالعالم وجب ان يقول جائني العالم كلهم كما صرح به بعض المحققين واما الثاني فلانه معلوم الاستقراء فان الغالب في كلما يدل على شيء صحة تاكيده بمؤكده ومن الظن ان اغلب طرق النقل عن اهله هو الاستقراء

القول في تعارض الامور المخالفة للاصل **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الامر بينهما كما اذا ورد لا يجب اكرام الطوال واكرم الزيد الطويل فانه لا يجوز العمل بظاهرهما الشامل فيهما فيجب اجراء تكاب التاويل في احدهما وذلك ممكن باحد وجهين احدهما تخصيص

الطوال بمن عدا زيدا الطويل المأمور باكرامه وثانيهما حمل قولك اكرم على الاستحباب الذى هو معنى مجازى للامر فذهب فى هرب ودرى وابن فرحون وصاحب غاية البادى والمحقق الدوانى والبيضاوى فى حج وشارحه العبرى والاسنوى الى اولوية التخصيص ولعل المثبتين الاصوليين وبما يظهر من صاحب المخالفة والتوقف فى الترجيح وهو ضعيف بل المعتمد الاول لوجوه الاول ان الظاهر اتفاق اصحابنا عليه كما لا يخفى على من تتبع طريقتهم فى مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بصحة المتفق عليه وهو حجة فى نحو هذه المسائل على انا ندعى حصول العلم منه بذلك الثانى ان ذلك مما جرت به عادة اهل اللسان كما لا يخفى بحسب الاستقراء لظهور اتفاق علماء الاسلام على اعتباره فيما جرت به عادتهم ويؤيده قولهم فيما ارسلناه من رسول الالسان قوم الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه اما المقدمة الاولى فظاهرة وكفى بها شاهدا اما شهرة حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ويؤيده امران احدهما تصريح جدرى وغيره بذلك واعترف به فى لم ابض وهذا يتجه منه فى توقفه فى المسئلة وثانيهما انه اذا تم فائدة دون المجاز وكلما هو كذلك فهو الغالب اما الاول فلوجوه منها ان اللفظ عند التخصيص يبقى معتبرا فى الباقى من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك المجاز اذ قد تصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقى ولا تتعين المراد فيحصل الاجمال ومنها ان المتكلم يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه يجرى اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التى قد لا تكون مقصودة ويترتب المعنى المجازى مع كونه مقصودا ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دون ذلك قيل واما الثانى فلان اكثر اللغة لا يترك ما هو اتم فائدة غالبا واما المقدمة الثانية فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب قد اشتهر بين الاصوليين ان المشكوك فيه يلحق بما هو الغالب لا بقى التخصيص نوع من المجاز فكيف يرجح على مثله لانا نقول لا بعد فى ذلك فى مجرد الاشتراك الذى التسمية لا يمنع من الترجيح بل يجب المصير اليه حيث يقوم دليل عليه كما بيناه هنا وينبغى التنبيه على امرين **الاول** لا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرنا فاذا تعارض المجاز والتقييد كما فى قولك اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة كان التقييد اولى ايضا والحجة فيه الوجوه المتقدمة ايضا كما لا يخفى **الثانى** اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام ويبقى الاقل منها فلا اشكال فى رجحان المجاز المتعارف عليه انا على القول بعدم جواز تخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح واما على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى هذا المجاز فى غاية القلة بل لا يكاد يوجد وقد بينا ان الاخذ بما هو الاغلب عند التعارض متعين لا يتوقف كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا ولم يفصل فى هذا التفصيل خرق للاجماع المركب لانا نقول هذا مما لم يظهر ان قول الجماعة باولوية التخصيص الى الغالب منه وهو غير محل البحث كما لا يخفى ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المفروض فيترجح المجاز المتعارف عليه **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كما فى قولك اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه يجوز تخصيص العلماء بمن عدا زيدا العالم ويجوز ايضا اضمار لفظ الوالد فى لا تكرم زيدا العالم كان التخصيص اولى اما على القول بكون المجاز خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص اولى من المجاز فيلزم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة الى المجاز كما لا يخفى واما على القول بتساوى المجاز والاضمار كما عليه جماعة اخرى فكذلك لان الاولى من احد المتساويين اولى من الاخر ايضا واما على القول برجحان الاضمار على المجاز كما عليه بعض فلان التخصيص اغلب والمراد به هنا الاعم من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظاهر رجحان الاضمار ويحتمل الحاق التقييد بما اذا كان كذلك **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما كما فى الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة فى العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص ابدا ودونه ما ينافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص ابدا ودون ذلك بل كان قرينة على تعيين احدهما فالمشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك كما صرح به فى هب وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان هو خيرا من الاشتراك فظهر واما على القول بالتساوى بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص راجحا على المجاز لان الراجح على احد المتساويين يستلزم ان يكون راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز اللازم ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك وكيف كان فهو قول مرغوب عنه والمراد بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح الاشتراك عليه ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال **مفتاح** اذا تعارض التخصيص والنقل ودار الامر بينهما كما فى لفظ البيع المعلق عليه احكام شرعية

وتعارض التخصيص والاضمار

وتعارض التخصيص والاشتراك

وتعارض التخصيص والنقل

في تعارض التخصيص والمجاز

فانه يحتمل ان يكون منقولا الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا و يحتمل ان يكون باقيا على معناه وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون زائدا عليه مقيدا لاطلاقه ومخصصا له كان التخصيص اولى كما صرح به في بعض الا انه اجود من المجاز والمجاز اولى من النقل وهو جيد والمراد بالتخصيص هنا ابهم الاعم من التقييد ولو بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فلا يبعد ترجيح النقل ح وهل يلحق به التقييد اذا كان كذلك فيه اشكال مفتاح اذا تعارض التخصيص والمجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ودار الامر بينهما كما اذا ورد عن الصادقين نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم وقلنا بان الامر عقيب الحظر مما شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال والتحقيق في المثال المفروض ان يقال ان قلنا بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما هو التحقيق وعليه جماعة فلا اشكال في لزوم العمل بالعام على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص لوجود الشرط ح ولا يكون ح دوران كما لا يخفى وان قلنا بان الشرط فيه ظهور عدم المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك ويكون الخطابان مجملين فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول وان قلنا برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار الامر بين الامرين كما عليه بعض يجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم وجود المعارض ح ولا يكون ح دوران ايضا كما لا يخفى وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة فيما اذا دار الامر بين الامرين كما عليه بعض فيحصل الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال في الترجيح واولوية المجاز الراجح ح في غاية القوة ولا يبعد ترجيح ودعوى ارادته على القول الاول وهو القول بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الامرين فتامل مفتاح اذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الامر بينهما كما اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا به كان التخصيص اولى كما يظهر من المعظم والحجة فيه امران الاول ان التخصيص اغلب من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظ وقد صرح به في م والفوائد وص وشرح العضدي واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا كما اشار اليه العضدي فقال لانه اغلب واكثر والالحاق بالاغلب اغلب على الظن لكن حصل منه اغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه فانتهى ويجب الاخذ به لا يقال لا نسلم ان التخصيص اغلب مط بل قد يكون النسخ اغلب كما في المثال المفروض ولذا يفهم عرفا منه النسخ سلمنا ولكن لا نسلم حجية الظن المستفاد من الغلبة في المقام كما يظهر من بعض المحققين لانا نقول بعد تسليم ذلك لا وجه له والفهم العرفي المدعى مم على انا نقول كل من قدم التخصيص قدمه مط ولم يفصل فالتفصيل خرق للاجماع المركب ومعارضة هذا بمثله لو سلمت مدفوعة بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فتم واما منع حجية الظن الحاصل من الغلبة ففي غاية الضعف كما لا يخفى ولا يقال النسخ قسم من التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحيته كما اشار اليه فقال انه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لالغاء الخاص اذ قد عمل به اولا وكان تخصيصا في زمانه وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول يدفع هذا ما اشار اليه في م في مقام دفع ما نقلناه عنه فقال ضعفه لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ الى انكاره ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الكثرة والشيوع الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص الثاني ما تمسك به جماعة من ان التخصيص اهون من النسخ فيكون ارجح اما الاول فلوجوه الاول انه مما صرح به في م وم والفوائد والمحصول وح وص وشرح العضدي الثاني ما اشار اليه الفاضل الشيرواني في ق وكونه انما هو اهون لانه اعلم لندرته وكونه ابعد لجوده خلاف الظ الثالث ما ذكره جماعة من ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وذلك لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحادث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة ولذا نرى العقلاء يفرقون بين الامرين تفرقة بينة الرابع ما ذكره جدي ره من ان النسخ مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اهون ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعض في ق لما كان الباقي غير محتاج الى تاثير كون في بقاء عدم حدوث ما يضاده وبما نعته هو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب له لكان منفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبني النسخ وتخصيص العام يبتني على عدم حدوث الحادث وهو موافقته انتهى الخامس ما حكي عن الرازي في مقام ترجيح التخصيص لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص انتهى واما الثاني فلحكم العقل بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وارتكاب اهون المحذورين عند التعارض وفي هذه الحجة نظر للمنع من كون التخصيص اهون بل يستفاد من المحكي عن المرتضى خلافه للتحيث قال لقائل ان يقول دفع الكل بعد العمل به اهون من دفع البعض قبل العمل به والنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص انتهى واما الوجوه المذكورة فقد نبنا قد ترى في جميعها اما في الاول

الامرين ح وانما الاشكال

لتخصيص

فالمنع من جواز الاعتماد على قول المجاشعي حينئذ بظهور دليل واما الثاني فبالمنع من اقتضاء الغلبة الاهونية سلمنا ولكن يرجح هذا الدليل الدليل الاول فلا يكون دليلا برأسه فتدبر واما في الثالث فبالمنع من كون التخصيص مرجحا يقتضي اهونيته كما اشار اليه الفاضل الشريف ثم قال بعد الاشارة الى هذا الوجه هو تخيل شعري لا طائل تحته ثم قال وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالغنى وقلة الحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كثير الوقوع وان كانت كيفياتهما متفاوتة والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا بد وان يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه مرجحا للاضعف والاخر للاقوى واما في الرابع فبما اشار اليه الفاضل المشار اليه فوق بعد الاشارة اليه بما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فوافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وبما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت الاعتبار في الشرع انتهى واما في الخامس فبالمنع من كونه دليلا على الاهونية سلمنا ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى وحكم العقل مطلقا غير معلوم فتدبر وينبغي التنبيه على امور

الاول التقييد كالتخصيص فيما ذكر بلا اشكال

الثاني اذا استلزم التخصيص ترجيح اكثر افراد العام فهل يرجح على النسخ ح وهل التقييد اذا كان كذلك يكون كالتخصيص ح او الاقرب الثاني فيرجح على النسخ

الثالث اذا فرض تساوي التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم ببقاء حكم الخاص في المثال الذي فرضناه لانه قد ثبت ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتمال التخصيص لا يصلح له فالاصل بقائه عملا بالاستصحاب بتحقق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمرار ذلك ولما لم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر كما هو الفرض وجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته اذ لا معارض له فان العام لم يعارضه انما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا يلزم معارضة الاستصحاب بقيم وهذا مثل ما اذا علم بثبوت حكم ودل نص على استمراره واخر على عدم استمراره وكانا متكافئين فانه يجب الحكم باستصحاب ذلك الحكم المعلوم وبعضد هذا غلبة بقاء الاحكام الشرعية واستمرارها وليست هذه الغلبة غلبة التخصيص على النسخ التي ادعي ترجيحها على النسخ فان مرجع غلبة التخصيص على النسخ الى غلبة احد نوعي التخصيص على الاخر ولا كذلك غلبة بقاء الاحكام الشرعية كما لا يخفى فتدبر

مفتاح اعلم انه قد يدور الامر بين تخصيص العام او تقييد المطلق وحمل اللفظ على ابعد مجازاته كما في قولهم لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله لا صلوة على عموم الاستغراق وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة لان صلوة المبتدئ على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو التحقيق وصلوة فاقد الطهورين على تقدير صحتها تصحان من غير طهور وان حملنا على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي المهية وجب تخصيص العام لما عرفت وح فهل يجب ترجيح التخصيص او الحمل على ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام وجيه لانهما محتملان تعارضا ولم يظفر دليل على رجحان احدهما على الاخر فينبغي التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يقال ان المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر اذ العدد المسلم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل التعارض ولا بعد ح في الترجيح المذكور لدوران الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل المعارض له على اقرب مجازاته والظهر ترجيح الاخير لان تطرق التأويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص في غير محل التعارض فذلك الدعوى ممنوعة فتدبر واما اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام فالظهر ترجيح الحمل على ابعد المجازات **مفتاح** انا تعارض التخصيص والتقييد ودار الامر بينهما كما في قولهم اوفوا بالعقود فانه لا شك في ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين بشرط خيار المجلس فاذا تفرقا وحصل الشك في بقاء الخيار بعده فان قلنا ان البيع خرج بذلك عن عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا فيه لزم التخصيص والحكم ببقاء الخيار عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض كما لا يخفى وان قلنا انه لم يخرج عن ذلك العموم بل هو مراد منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بجامع الشرط كما لا يخفى ولزم ايضا الحكم بارتفاع الخيار في مورد الشك عملا باطلاق اللفظ فيه السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته لان الاستصحاب من الاصول التعبدية على المختار والاطلاق من الادلة الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الاجتهادية لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب فلا يبعد ح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع

تعارض التخصيص والتقييد

اشكال ولعل الاقرب ترجيح التسخ ح

تعارض تخصيص العام وتقييد المطلق

تعارض التخصيص والتقييد

له عليه وصرف الكلام الى الاضعف اولى واحرى فتدبر فعلى هذا الاصل في مقام الشك يكون الخيار على الفور والتراخي في البيع ونحوه من العقود الفورية لا بقي تقييد الاطلاق بالنسبة الى الفرد من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى غيره من سائر الافراد يكون من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وهو ان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا شك ان التخصيص اولى من هذه المراتب فتعين ترجيحه لا اتفاق ذلك بل هذا التقييد كسائر التقييدات كما لا يخفى فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوي التخصيص والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا اشكال في الرجوع الى استصحاب ما ثبت او لا فيكون الاصل في الخيار المشكوك في فوريته التراخي وقد تمسك في الدوام ظله والمحقق الثاني بالاستصحاب في امثال المقام ولعل بانيهما على ما ذكرناه من التساوي بين الامرين وان امكن كون بنائهما على ترجيح التخصيص ايهم **مفتاح** اذا دار الامر بين التخصيص واستعمال اللفظ المشترك في معانيه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما على القول بامتناع الامرين الاخيرين فواضح واما على القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة وفاشية ذلك لا يصلح الكلية في مقام المعارضة والتقييد هنا كالتخصيص فيما ذكر فقط واذا دار الامر بين الامرين الاخيرين والتخصيص المستلزم لاخراج اكثر افراد العام ففي الترجيح اشكال لندرة الامرين في الغاية ووجوب القول بامتناعهما ولبس التقييد المذكور كذلك كالتخصيص المفروض على الاقرب **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والنقل وذلك فيما اذا كان للفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى اخر وشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق النقل والثمرة تظهر فيما اذا اطلقه المستعمل في المعنى الاخر ثانيا مجردا عن القرينة فان حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا الاطلاق على المعنى اللغوي وان حكمنا انه بطريق النقل كان اللازم الحمل على المستعمل فيه فالاقرب عندنا ترجيح المجاز على النقل وفاقا للعلامة وكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحه المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح اولى اما الاكثرية فواضحة كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك اقتضى الترجيح والا لانسد باب الاستفادة من طريق اللغات وهو واضح ومع ذلك فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل المجاز والنقل كثرة استعمال اللفظ فيه ومن الاركان المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة المحتملة لكونها معنى ثانويا والمعنى مجازيا الان استعمال لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع كثير فاذن ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن وتعددها والاصل عدم كل واحد منهما فاللازم عليه ارتكاب كثير مخالف للاصل وكذلك النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا دار بين ما يلزم مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم مخالفته مرة كان ترجيح الاخير اولى ولذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية بهذا وبتوقف النقل عليه من الفائدة من عدم اخلاله بالفهم لان الدلالة على المعنى فيه تناط بالوضع وهو لا يختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم وكذلك المجاز فانها تناط بالقرينة وهي تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارض شيئا مما ذكر ثم انا لا نسلم ان كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء بقرينة واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات يراد منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع ما ذهب اليه بعض المعاصرين من ان استعمال الشارع لفظ الصلوة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه لقرينة واحدة على تقدير المجازية فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها حتى يصير مرجوحا بالنسبة الى النقل سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها لكن نقول هذا انما يوجب مرجوحيته بالنسبة الى النقل اذا لم نعلم بكثرة استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي في زمان الشارع واما مع العلم به فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين فيبقى اصالة عدم النقل بحالها فانها سليمة عن المعارض وقد يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون كثرة الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا فتأمل ولا كلام الا مر على تقدير المجاز للزوم ذلك لا محالة وقد يجاب بان فيما ذكر اعترافا بان زمان الشارع منقسم الى قسمين لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا نقطع فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ الصلوة ولم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم لحمله على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال لا يجوز دعوى الحمل على الاخير وقد يرد بانه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تاخر الحادث وفيه نظر نعم يمكن تقويته من هذا الوجه ما اشتهر بين العلماء وبحكاية الاجماع عليه وبان اللغة الشرعية في زمان الشارع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتض للوضع عادة وكيف

تعارض الاضمار والنقل

تعارض الاضمار والنقل

تعارض النقل والاشتراك

كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما ما يفيد النقل مما تقدم اليه الاشارة فعارض مما ذكره هنا في بحث مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فوق المجاز اولى من النقل المتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم هجره وبقاء المجازية المعنى المبحوث عنه **مفتاح** اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا واضمارا ولفظ الاهل فالمعتمد عندنا ترجيح المجاز لغلبته وقد مر انها تفيد الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض والقول بالتساوي كما عليه مر في بحث واما ما احتج به الاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعفه ظاهر كضعف استدلال مر في بحث على التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى القرينة صارفة والاضمار ان للمسئلة غير خالية عن الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين الاضمار والنقل كما في قوله تعالى حرمت عليكم الربا فانه يحتمل ان يكون الربا باقيا على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة ويضمر اخذ الزيادة فيحرم دون اصل العقد ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص فيحرم اصل العقد فصرح مر في بحث باولوية الاضمار على النقل واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف الاضمار وفيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا ان لزم اعتراض قائل بمثله **مفتاح** اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين الحال والمحل وصرح في بحث بترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل مفسدة من الاشتراك لانه من باب الايجاز الكثير هو من محاسن الكلام والانتفاء الاجمال معه غالبا لتعين المضمر اما لوحدته او لتبادره ولو قيل باصالة اضمار جميع الوجوه فليس لاجمال بالذات تام كما لا يخفى وليس كل مشترك فيكون ذلك اولى بالترجيح لان كثرة الفائدة اتفاقية الغلبة وهي امارة الرجحان وفيه نظر بل المسئلة غير خالية عن الاشكال من امكان دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز ومن انتفى بتم قائل مناسب ترجيح المشترك لا يتم القائل بترجيحه على الاضمار لانا نقول هذا غير معلوم وانما هو استنباط قول من قول اخر فلا يلتفت اليه ثم **مفتاح** اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما في قوله تعالى الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في الطواف تمسكا بالحق للشابهة ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي الغير المشروط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشروط بها فيكون مجملا للتساوي الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون على قولين الاول ان الاشتراك اولى وهو للعلامة في مر وحكي عن بعض الثاني ان النقل اولى وهو للعلامة في بحث وحكي عن السيد عبد اللطيف وصاحب غاية المباحث والبيضاوي والاصفهاني والمحكي عن الرازي وهذا القول لا يخلو عن قوة لمصير المعظم اليه ولا امكان دعوى اغلبية النقل واما دعوى اغلبية الاشتراك فضعيفة جدا لا يتفق احد الا نادر كثير من المحققين النقل دون الاشتراك فيكون هو اولى بالترجيح لانا نقول لا نسلم ان مجرد ذلك يفيد الاولوية سلمنا ولكن نقول ان اريد ان اكثر المحققين انكروا مطلق النقل فهو ممنوع بل الظاهر اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة ولئن كان الاشتراك فان المانع من وجوده موجود فاذن يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض المثال في زمان الشارع فهو ممنوع ايضا بل الظاهر مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم نجد قائلا باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي في زمن الشارع سلمنا ولكن غاية ما يلزم ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد امرا كليا فان تمت لا قائل بالفصل بين المثال وغيره اذ كل من رجح الاشتراك هناك رجحه مطلقا فلنا ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض بمثله معارض بمصير اكثر المحققين الى النقل دون الاشتراك كما في لفظ الصلوة في زمن المشرعة فان الاكثر صاروا الى نقله الى المعنى الشرعي في هذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل ولا قائل بالفصل وحيث حصلت المعارضة وجب الترجيح ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير ولا يتم النقل بتوقفه على نسخ الوضع الاول ولا كلام المشترك فهو بموافقته اصالة بقاء الوضع الاول والنقل يخالفه ولا شك ان ما هو موافق للاصل اولى مما يخالفه لانا نقول لا نسلم افادة ذلك الاولوية ومع ذلك فهو معارض بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود القرينة خلاف الاصل فتم ولا يتم المشترك مع عدم القرينة بتوقفه فيه ويؤخذ بالاحتياط ومعها لا يشتبه المقصود فكذلك النقل فانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى الاول بتوهم عدم النقل فالاول اولى لانا نقول ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك فالاشتراك مع عدم القرينة يلزم الاجمال وليس النقل كذلك فانه لا اجمال فيه ومن الظاهر ان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر ولا يتم قد يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضم الى مفاسد الاصلية مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم

الاشتراك ولا عكس لانا نوى ذلك لا يفيد الاولوية ومع ذلك ففي العكس نظر مفتاح اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة او لا كصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في الندب لكن استعملت فيه او حقيقة فان كانت حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا فيجب الوقف عند اطلاقه والا كان مجازا لا يجوز حمل اللفظ عليه الامع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالمنقول من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ وحكاه الشهيد الثاني قدس سره عن جماعة فانه قال في جملة كلام له لانا نم اولوية المجاز على الاشتراك بل قد قال جمع من المحققين باولوية الاشتراك وذهب الاكثر كالمحقق وفخر الاسلام والسيد عبد الدين وابنهما وصاحب م وصاحب غاية المرام والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين وجوه الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم فعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء والاخير اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد وبعضد ما ذكر ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك فقوان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها ما يسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا هذا على ما قاله النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف واما الثاني فلان البناء في المسائل اللغوية غالبا على الظن لتعذر حصول العلم ولا نفاق العلماء قديما وحديثا عليه ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتهر لانه مما يتوفر الدواعي عليه وبطلان اللازم واضح والملزوم الذي يحصل فيها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا بد من ان تكون معتبرة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى بل التحقيق ان المجاز اغلب واكثر وقوعا لتصريح اكثر المحققين بذلك ولذا صار دليلا على رجحانه على الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات واستدلوا على ذلك بالاستقراء كما اشار اليه السيد الاستاذ دره فوان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحدا منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشكوك فيه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به على غلبة الاشتراك بما لا مزيد عليه فقوله واما عن الثاني فيما ذكره في بيان ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هنا دور ونظر والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فاللام للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع او للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها وندرة استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء بما يقتضيه قائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف فيه انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي ره الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي عن القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة و هذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كالاخوين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه فوق الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التقسيم ثلثيا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو على جزئي الان من الزمان مع الآن سواء كان الآن زمانا او الحد المشترك بين الزمان ومن ثم تقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة

الواقعة في الامات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة الامر في المضارع ظاهر والحال مشتبه وليس الاشتراك فيه منتفيا عليه ولا دليل واضح مستند اليه ولا حجة الا بالجمع عليه او امر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال برجحان الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان في دور واضح واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فابنوا عليه ههنا بسلوم الخ ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليبتني رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز ثم قال ره في مقام دفع ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك على المجاز المتقدم اليه الاشارة والجواب عنه قد يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقتضي بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يلزم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعاني الموضوعة الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب بانه يمنع كون الالفاظ حقا بقدر انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدور ان فيلزم الدور وان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ الدال وانه الدال فان قيل ان علاقات المجاز محصورة ولئن سلمنا لا نسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا لكن نقول المجاز في الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بسبب التصور وكذا السببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى سبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني ذكر دبواسطة القرائن وتبادر الغير موقوف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد قد بقي انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة واللسن والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى انما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء المغايرة بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بوضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقصد ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى والمدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص فالحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحقق الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحقق الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصد انتهى الثاني ان الاشتراك فوائد لا توجد في المجاز والمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بأدنى قرينة والمجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله

وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المقصود ومنها ان المجاز مخالف الظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه اصلا وان شارك في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وفي الاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق الداهية او لعذوبته في المجاز كالروضة في المقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع نحو حمار ثرثار والمطابقة كما في قوله كالحج تلتج في هواها الجنة في مقتى ولوى النداد هوى فانت والجناس نحو مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد منه لا يؤدي الى المستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في مقام المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوائد المجاز لا تختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فانه ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتريت العين بعد ان تقول الذهب وقد يكون اوفق كالليث والغضنفر والعاكب وقد يحصل به المطابقة والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة وفي هذه الحجة نظر لما اشار اليه السيد الاستاد دام ظله في مقام الجواب عنها واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يهتم بوجوده ويكثر عدده فيغلب على الشرك مما يكثر مفسدته ويقل فائدته فمتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان الحكم بحصولها كما في المجاز لا يتوقف على انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة فمتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس لان كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح اما الكثرة الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه ومثال العالم والجاهل ان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والوضع والاصوب ان يقال ان بعد تحقق كثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه كثرة الوقوع انتهى الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل على المجازية فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه نظر للمنع من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة سلمنا ولكن يعارضه ما سبق من الادلة الدالة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون لها الترجيح على الاخير ايضا بوجوه الاول غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثاني ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع تيسر الدلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولهذا نرى ان الاصل في كل لغة هو الاساس الذي يبتنى عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد لا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل الثالث اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا ولا يكون المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما اولا فلان القرينة في محل النزاع لانه على كل حال ويكون

بخلاف بلبل شتار

دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى المردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فقط واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره و المشترك لا يتعين ارادة احد معنيه الا بالقرينة وان كان حقيقتا ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل القرينة الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل يبقى القرينة مترددة بين انها قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معه ولا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت قبل الادلة مع القرينة تم يحمل على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين على الفهم على خلافه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل الصحة من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فلا يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى الصحة فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض فهذا الوجه مصير المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة القول به بل القول بالمجاز لا بعد سموه شذوذه وندرته على انه قد يمنع من مخالفة السيدين المعظم لان احدهما ينص صريحا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ويجري هذا الابد عليها كما لا يخفى فلم يبق الا الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني ولعله استنبط منهم القول بذلك لانه وجد فيهم تصريحا بها فالمخالف للمعظم غير معلوم ولو سلم فلا اشكال في شذوذه وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد اشير في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النصوص العلامة اذ لا ريب في ان مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخرج شيء منها من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانا اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع بتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عرفا لجهالة العرف بحالها فلا تكون حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا هو الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع الى نفسه يجدانه قد يفهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر منفصل عنه بما هو خارج عنه وهذا كثيرا ولذا نرى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم الطلب لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغة ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الثالث بعبارة الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما ينفع مع انتفاء المعارض من نفي او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك فقط ولا يمكن الحكم بموجب تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا بد هب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة الحقيقة عدم

تبادر غير المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر من بينة فقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب وقد عرفت الجواب **الثاني** اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما ولكن لم يعلم بشخصه وشك في الاخر فالظ من السيد الاستاد ده كونه من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلام له الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظ دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تعين الاحد آنفا من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد يتوهم ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي ترديد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذه انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل الذهن فيما تردد بينهما بهذا المعنى نعم يحصل فيهما التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي ترديد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي ترديد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة **الثالث** اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم تفصيلا ولا اجمالا كونه حقيقة في احدهما فالظ من السيد الاستاد ده كونه من افراد محل البحث فانه قال في جملة كلام له الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه مع بطلان هذا الاحتمال فيه دائر بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين **مفتاح** اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز اولى كما صرح به السيد عميد الدين واذا دار الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى كما صرح به السيد المشار اليه واذا دار الامر بين النسخ والنقل كان النقل اولى كما صرح به السيد المشار اليه والحجة في مرجوحية النقل وان اولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة سبب الترجيح فالاصل في جميع موارد التعارض ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه ثم ان الترجيح بذلك مجمع عليه بين الاصوليين وبهذا يجب ترجيح الاشتراك على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر وربما احتج على ذلك بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت الا بالقطعي وح فما شانه هذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الاول الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وفي كلا الوجهين نظر والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ مثلا ولم يثبت ترجيح احدهما على الاخر بغلبة ونحوها ولكن اتفق في جزئي من جزئيات هذا الدوران مصير الفقهاء والاصوليين الى ترجيح احدهما كما اتفق في بعض صور مسئلة تعارض العام والخاص المطلقين مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل الشهرة تصلح للترجيح هنالك بالخصوص على القول بعدم حجيتها في نفسها او لا فيه اشكال وقد يقال لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيثما يتعارض دليلان مستقلان متكافئان كتعارض الخبرين الصحيحين مثلا ولا يصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون حجة كخبر الواحد واللازم باطل بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان يتحقق هنا احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور وهذا معنى حجية الشهرة واما بطلان اللازم فللفرض ولان المشهور على ما قيل عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى في مقام الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل فعلى هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه وشك في تعيينه وكان المشهور ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة مرجحة وقد بيناه في هذا بان الاصل المتقدم مبني على عدم حجية الظن وهو محل نظر بل الاصل حجية كل ظن الا ما خرج بالدليل فاذن لا بد من الاخذ بالشهرة ولو في مقام ترجيح الاحتمالين مطلقا ولو حصلا من اختلاف الاصحاب الا ان يتخصص بدليل والقدر الثابت مما حكي عن المعظم عدم اعتبارها اذا كان الاحتمال ناشيا من الاختلاف واما اذا كان

في تعارض النسخ مع [illegible] والاضمار والنقل

في بيان [illegible] الترجيح [illegible] تعارض [illegible] الاحوال [illegible]

في مجيء الباء للتبعيض

من احاد الخطاب فلم يتحقق شهرتهم في عكا عتبار الشهرة ح فيرجع فيه الى حكم الاصل وبعضد ذلك نحو ما مرّ على اعتبار الغلبة ونحوها في معنا
ترجيح احد المجازين او التخصيص اذ الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة الّا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن مخصوص اعتبر اهل
اللسان في دلالة الالفاظ واما نحو الشهرة فغير معلوم اعتباره منه **القول** في حروف محتاج اليها **مفتاح** اختلف القول في استعمال
لفظ الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم في التبعيض على قولين الاول انه لم يستعمل فيه اصلا وهو لابن
جني وجماعة من الاصوليين وحكي عن سيبويه انه ادعى في الخمسة عشر موضعا من كتابه الثاني انه استعمل فيه وهو محكي عن كثير من اللغويين
كابن قتيبة وابي علي الفارسي والاصمعي وابن كيسان وابن مالك الفيروزابادي والكوفيين واكثر النحاة بل وعن ابن جني ايضا وعليه جمع كثير من
الاصوليين ياتي اليهم الاشارة وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لوجوه الاول تصريح جمع كثير من اهل اللغة بذلك ولا يعارضه انكار سيبويه
وابن جني لان شهادة الاثبات مقدمة الثاني انه استشهد وابو علي في التذكرة بنحو قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقوله شربن بماء البحر ثم
ترفعت الثالث الصحيح الذي رواه المشايخ الثلاثة عن زرارة عن مولانا الباقر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس
والرجلين الى ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث جمع من
الاصحاب في كون الباء في الاية الشريفة للتبعيض وقد حكى الشيخ وغيره عن اصحابنا التصريح بانها فيها لذلك فهل الاصل لزوم حملها على ذلك

والاستو

بل يفتقر في حملها الى قرينة الاقرب الاول فانها ظاهرة فيه وعليه السيد والشيخ وابن زهرة وم وابنه والشهيد والمحقق الثاني والسيوري والشافعي
والرازي والبيضاوي وحكي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري ومحققي الاصول وجمع من ائمة العربية ويظهر من الشهيد الثاني ان اثنا
على مجيئها له يريد الحقيقة والحجة على المختار امور الاول ما استند اليه وابنه والشهيد من النقل عن اهل اللغة ويعضده الشهرة العظيمة الثاني
انها لو لم تكن للتبعيض ح لكانت زائدة اذ لا فائدة غيره لحصول الالصاق والتعدية بدونها وعدم صلاحيته معنى اخر للارادة منها ولما ادعاه ارجاع
الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله بعض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فلا يخفى بعده ومخالفته للاصل والتبعيض لان الاصل
عدم الزيادة فالمعتمد مثله الثالث ظاهر الصحيح المتقدم في ذلك تم **مفتاح** اعلم ان لفظ في تستعمل في معان منها الظرفية وهي حقيقية نحو
الماء في الكوز ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية وقد نص عليه جمع منهم صاحب ق وابن هشام واستشهد عليه
بقوله ص وان امرأة دخلت النار في هرة حبستها وانكره المحقق وم والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي ولا عبرة به لان شهادة الاثبات
مقدمة فتم ومنها الاستعلاء وقد نص عليه الحاجبي عن البصريين انكاره ومنها معنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم فتم منها الالصاق والحق انها حقيقة
في الظرفية فقط فلا يجوز حمل اطلاقها مجردا عن القرينة الا عليها لوجهين الاول لانها المتبادرة منها دون غيرها ولو كانت في غيرها حقيقة لكان
المتبادر غيرها او هو معها واللازم بط لما بيناه من ان المتبادر الظرفية لا غير الثاني انه حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظر
فلو كانت في غيرها حقيقة للزم الاشتراك والاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين القول بكونها حقيقة شرعية في السببية لا غير وبعده
اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفة للام في عرف الشارع لان اللام حقيقة في عرفه كغيره في السببية قطعا والاصل عدمه ثم ان الظرفية
المستفادة من في ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار فيها بكون المظروف في اول الظرف او وسطه او اخره لاشتراك الثلاثة في معناها حرفة وقد
صرح بما ذكرنا في التمهيد **مفتاح** اعلم ان لفظ من تستعمل في معان منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكى او زمانا على قول
المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وصار اليه ابن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع ضمت
من يوم الجمعة وقمت من اول الليل انكره البصريون فيما حكي عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان وحكى عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها له وحملوا من في هذا القول على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا
من الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة ومنها البدلية والظرفية ومعنى عند والمجاوزة والتعليل ومعنى ربما وعلى والباء والى وعند
تأتي زائدة في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد وقيل وهو ح لعموم النفي عن الاخفش جواز زيادتها في الموجب لقوله تعالى ولقد جاءك من
نبأ المرسلين فاذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان استعمالها فيما عدا الثلاثة الاول مجاز لا تحمل عليه مجردا عن القرينة ولم اجد فيه خلافا
والحجة عليه واضحة واما فيها فاختلف الاصوليون فذهب م في بعض ان انها مشترك بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه كغيرها

في معاني في

ومنها معنى من

او فيها وتحتها

في معاني من

مقابلة الاول فانه يدل على الاول وكصحة جعل لفظ بعض موضعها فانه يدل على الثاني قيل ولا يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان الماخوذ اقل من النصف فكان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح لان يكون المجرور بها نفيره ويحمل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح به نجم الأئمة قيل ويدل عليه صحة وضع الذي موضعها وذهب البيضاوي كما عن الرازي الى انه حقيقة في الاخير وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره ونظم الغيوكونها حقيقة في الاولين لاعرف ولعل القول الثاني لا يخرج عن قوة لان البعضين قد يشتركان بين المعنيين الاخرين والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون مشتركا حقيقة في القدر المشترك بينهما ثم **مفتاح** اعلم ان لفظة الى تستعمل في معان منها الانتهاء غالبا نحو خرجت الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل ومنها معنى عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول وانما الاشكال في اصالة دلالتها على انتهاء الكيفية او الكمية والثمرة نظم في نحو قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق بفعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء به منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية تكون الاية الشريفة دالة على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع وبينها فيخرج دعوى جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الاية الشريفة والحق عندي ان الاصل فيها الدلالة على انتهاء الكيفية لوجوه الاول ان المتبادر منها عند الاطلاق ذلك ويشهد بذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرافق وابتدء المامور الغسل منها لم يعد ممتثلا نظم وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا منه اليه شرعا الثاني انه لا شك في كون الغالب في استعمالها في ذلك ان يجعل محل الشيء بعد الثالث لانها لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا على المختار لانها تتعلق حينئذ بالفعل المذكور وقد مما ذكرنا يندفع ما نظم من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والشهيد وخالي المجلسي وغيرهم من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لاستعمالها فيهما معا وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجوز على القول بالاجمال التمسك باطلاق اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق او لا فيه اشكال من ان الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد او لا يظهر هنا لان الفرض الاجمال ومن ان الاجمال في ذلك يستلزم الاجمال في الاطلاق قلت **الثاني** اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتهاء الكيفية فهل الاولى الاول او الثاني فيه اشكال ذهب جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني ان اتيانها بمعنى مع كثير الشواهد الاستعمال البلد بما يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى مظم معللا بانه اعم في الفائدة ومن تصريح الحاجبي بان اتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد من كلام انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكروها بما يرجع الى كونها للغاية ثم **الثالث** اذا كانت الى للغاية فهل هي تدخل في المغيا او لا حكى الفتاني ذا عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا والبه ذهب نجم الأئمة وابن هشام واحتج عليه الثاني كما هو نظم الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد ويدل عليه ايضا ان استعمالها فيما اذا خرج حقيقة في الجملة والقول بالدخول مظم شاذ لا يعرف قائله كما مر به الفتاني في التلويح فيلزم ان يكون ذلك مظم والا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه ثم ومما استدل عليه باستلزام كونها للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج فيه تامل لان الغاية كما تطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك تطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده وحكم به كما عن الرازي بالدخول اذا لم يكن منفصل محسوس بين الغاية وذيها وعن المبرد الحكم به اذا كانت من جنس ذيها وعن بعض الحكم به اذا لم يكن بقي مرتبط الى ان يتصرم **مفتاح** اعلم انه قد تضمن كثير من عبائر القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بقول مطلق فوق شيخ الطايفة في مبسوطه لا خلاف ان الفاء يوجب التعقيب وقال المحقق في درج الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وقال مر في هي وبه الفاء للتعقيب اجمع عليه اهل العربية وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة واجماعهم ثم ذلك وامثاله حجة وقال فخر الاسلام في ح دى وذهب بعض لا يحضرني الان نسبته الى احد اجماع اهل اللغة وقال جدي الفاضل المارند اني الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك وقال بعض اصحابنا والذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال الرازي لنا على انها للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال العبري والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني هذا ما اجمع الاثبات على نقله من ائمة اللغة انتهى

وحكى عن الفراء والغزالي القول بعدم افادتها الترتيب ثم وعن بعض عدم افادتها التعقيب ثم وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى الدليل وعن الجرمي عدم افادتها اياه في البقاع والامطار وقال في رجح ومنهم من جعلها للتراخي ايضا انتهى وتحقيق الكلام هنا يقتضي مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب الترتيب بلا مهلة كما صرح به مصرحون لانه المتبادر منه عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فرب فعلين بعد الثاني عقيب الاول عادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كما في قوله ثم فخلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكرته وبجم الائمة والشهيد الثاني والمحقق البهائي وصاحبا نهاية البادي وفخر المحققين والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن قال الدماميني في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى زمان وقوعه عن الاول سواء تصرف في العرف اولا انما هو بطريق المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للتعقيب نحو قوله جاءني زيد فعمرو واكرم زيدا فعمرا افادت الترتيب بلا مهلة للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر فالقول بالمنع من افادتها ذلك مطلقا او في الجملة لو سلم ضعيف والاستعمال في خلاف الترتيب لو سلم لا يصلح معارضة لما سبق كما لا يصلح لها صحة التقييد بالتعقيب مع وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة اليه هذين فيقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبائر المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ في نهجه كالصريح فيه وفي دعوى الاجماع عليه وقد صار اليه ايضا في ف وكذا صار اليه ابن فهرة وصه والسيد عميد الدين وبجم الائمة وجماعة من العامة واحتج على ذلك بانها لو لم يكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء اذا كان اسما نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن للتعقيب لكانت لغيره فيما ثبت من وجوب حصول الجزاء عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه واما بطلان التالي فلما تقرر في العربية من لزوم دخولها عليه وفيه نظر واضح والاقرب عندي انها لا تفيد ذلك وفاقا للمحقق الثاني والمحقق الخوانساري وصاحب الكشف والنقاز اني بل حكي عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني على النظم لعدم تبادره من الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو قولك ان جاءك زيد فاكرمه وقبول دخولها قيد الفور والتراخي فيصح ان يقال في المثال فاكرمه بعد مدة او فورا من غير تاكيد ولا يجوز فلا يعارض ما ذكر الاجماعات المتقدمة لو هنا هنا بمصير من اشرنا اليهم الا المختار مع احتمال التنزيل اطلاقها على غير محل البحث فاذن لا دلالة لقوله اذا دخل الوقت فتوضأ على وجوب الاتيان بالوضوء بعد دخول الوقت فورا ثم يدل على تحقق الوجوب وتحتم بالمأمور به بعد ذلك بلا فصل ولعل هذا مراد من قال بافادتها التعقيب ولكن هذا غير مستفاد من القائل من ترتب الجزاء على الشرط فيكون خارجا عن محل البحث **تنبيه** اعلم انه جوز بجم الائمة كما عن ابن برهان ان تكون الفاء زائدة خلافا للمحكي عن سيبويه فمنع منها مطلقا والمحكي عن الاخفش منع منها في غير الخبر وجوزها فيه وعن الفراء والاعلم وجماعة تخصيص الجواز بكون الجزاء امرا او نهيا وكيفما كان فلا يجوز العدول اليها الا لدليل لمخالفتها الاصل كما ان جعلها للاستيناف ان سلم مجيئها له كما عن بعض مخالف للاصل **مفتاح** اختلف القوم في مدلول الواو العاطفة الذي يجب حمل الاطلاق عليه على اقوال الاول ان مدلولها الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه اضرب زيدا اولا وعمرا ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار رم في ه كما عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وابي جعفر الدينوري وابي عمر الزاهد وهشام وقطرب وابي عبيدة والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفي ف نسبته الى اكثر النحويين الثاني ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه اضربهما في آن واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على ما حكي عنهما الثالث ان مدلولها الترتيب والمعية وانها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل الرابع ان مدلولها الجمع المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين فصاعدا في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو واضرب زيدا وعمرا او في ترتيب نحو ضرب واكرم عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه ولا المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وثاني الشهيدين وبجم الائمة والمحقق البهائي وصاحبا نهاية البادي والحاجبي والعضدي والنقاز اني والبيضاوي وابن هشام والزمخشري وخالد الازهري وغيرهم وحكي عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر موضعا من كتابه ولهم وجوه الاول ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه بحيث وضع له بخصوصه حروف بازائه ولا لفظ سوى الواو واما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلان ما عدا الواو من حروف العطف ليست للجمعية المطلقة فاما ان يكون الواو موضوعا لها او لا يكون كما ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه كذلك الترتيب المطلق والمعية معنيان تشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك بل

وفي حكم نحو

الوضع

الوضع لهما اولى لانهما مركبان من الجمعية وقيد زائد وهو الترتيب والمركب يستلزم الدلالة على المطلق والاخص يدل على الاعم بالتضمن ولا عكس لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة كما هو خيرة جمع من اعاظم الاصوليين لانا نرى لانعم اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعية والترتيب مسلمنا ولكن الوضع للمعنى الاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني التعبير عن الخاص ولانها لو وضعت الخاص لكان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا ولا كلام لاحد في امكان الاستعمال فيه دون التجوز فتم واما منع وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة تضعيفا لكونه انما قد استعملت في الجمعية المطلقة ولم يثبت استعمالها في الترتيب المعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل في المعنى واحد قد ثبت الاصل في الاستعمال هنا الحقيقة اما استعمالها في الجمعية المطلقة فلشيوع نحو اختصم زيد وعمرو فان الواو فيه ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور في شرح الايضاح على ما حكي نفي الخلاف في ذلك ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا فان الواو فيهما ليست للترتيب لانه يلزم التناقض لاتحاد القضية ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى فتحرير رقبة مسلمة وقوله تعالى او تقطع ايديهم وارجلهم وقوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني لعدم ارادة الترتيب منها كما في بر ولا المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالجمع المطلق فنقول الاصل ان يكون حقيقة فيه فعدم الاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب والمعية والمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في احدهما دون الآخر سلمنا بطلان هذا الاصل لكن لا شك في ان استعمالها في الجمعية اكثر وفيهما اقل فالظن انها حقيقة في الاكثر استعمالا نقليلا للمجاز لا يقال المنع من الاستعمال في الترتيب والمعية يصيد فان في القول بكونها حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولاه لما جاز القول بذلك ليس في القول بكونها حقيقة في الجمع المطلق شهادة بعد الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك بل لا يبعد دعوى الوفاق على استعمالها فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول بخلافه من هذه الجهة ولم اجد احدا منهم تمسك بهذه الورقة على انا نقول قد استعملت في الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقول الفقهاء في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واما دعوى اولوية الوضع للقدر المشترك فهي ممنوعة لكثرة الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز لا نسلم انه يثبت بما ذكر الاستعمال فيهما سلمنا ولكن قد بينا ان الاشتراك المعنوي اولى من اللفظي والحقيقة والمجاز وان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والمنع من هذين ليس في محله الثالث انه يبقى قال زيد وعمرو قبله او بعده ولو كانت للترتيب او المعية لزم التناقض او التكرار لا يبقى نسلم من دلالته على الوضع للمعنى الاعم كما عليه محققو النحاة لانا نقول ان التم دلالته على ذلك وفاقا لبعض وسيأتي الاشارة الى حجته الرابع انها لو كانت للترتيب او المعية لكان القائل جاء زيد وعمرو كاذبا اذا علم مجيئهما في حال واحد او تقدم عمرو في المجيء والتالي بطل لانه يبقى ارادة المجاز اذ يمنع من الكذب كما في رايت اسدا وقد راى شجاعا كما صرح به الامدي لانا نقول ارادة المجاز انما يمنع من الكذب حيث يقترن بقرينة تدل عليه واما مع عدمها كما هو الفرض فالكذب لازم لو كانت للمعية او للترتيب كما لو صرح به فقال جاء زيد عمرو بعده او معه وكان الواقع خلافه الخامس انها لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب الشرط كالفاء والتالي بطل اجماعا كما في بر فكذا المقدم لانه يبقى الملازمة ممنوعة والا لجاز دخول ثم عليه وهو بطل قطعا لانا نقول الملازمة ثابتة بحكم اصالة الرجحان اذا قامت احد المترادفين مقام الآخر فانها على تقدير وضعها للترتيب يكون مرادفة للفاء الجزائية وفيه نظر للمنع من ترادفهما على هذا التقدير ووجهه واضح والجواب عن هذه الحجة لا ينهض لاثبات المدعى كما لا يخفى السادس ان الجمعية متيقنة والاصل عدم الزيادة والمعية وفيه نظر فانه لا يجوز التعويل في المسائل اللغوية على الامور الاعتبارية التي من جملتها ما ذكر ومع ذلك فيه ان مقتضى الاصل عند التحقيق هو التخيير بين الترتيب والمعية او وجوب احدهما حيث ينتفي احتمال الوجوب الآخر لتيقن اشتغال الذمة بعد ورود الامر فيجب تحصيل البراءة اليقينية ولا يمكن الا باتيان كل منهما في نحو قولك اضرب زيدا وعمرا واما في نحو قولك رايت زيدا وعمرا فالاشكال في لزوم الحكم بالاجمال

السابع دعوى جماعة الاجماع على كونها موضوعة للجمع المطلق نقله في ذهب كما عن التسهيلي والسيرافي قال ابو علي اجمع اللغويون والنحويون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وقال المحقق الواو للجمع المطلق باجماع اهل ذلك وقال نجم الائمة كون الواو للجمع مذهب جميع البصريين والكوفيين وقال المحقق البهائي الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الموشح وغيرهما اتفق المحققون على ذلك قال بعض النحاة الواو لا تدل الا على مطلق الجمع عند المحققين واتفق جمهور النحويين على انها للجمع من غير ترتيب

فنقل

وقال الفهومي الواو من حروف العطف لا يقتضي الترتيب على الصحيح عندهم وقال في مرا تفق جاهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق غير مقتضية
ترتيبا ولا معية وقال الحاجبي الواو للجمع المطلق لا للترتيب لا معية عند المحققين لنا النقل عن الأئمة وقال البيضاوي الواو للجمع المطلق
باجماع النحاة انتهى لا يتم جواز الاعتماد على ما ذكروان سلم حجية الأجماع المنقول في اللغات لمعارضته بمصير كثير من اعاظم اهل
العربية وهم الذين اشرنا اليهم الى القول بوضعها للترتيب بتصريح الشيخ بانه مذهب اكثر النحويين ولذا غلط ابن هشام كما عن ابي حيان
السيرافي في دعواه الأجماع على الوضع لمطلق الجمع على ان اللازم الاخذ بقول هؤلاء كما صرح به مرفي هم معللا بان القائل بالجمع يشهد
بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات مقدمة لانا نمنع جواز الاعتماد عليه مما لا ينبغي الريب فيه بعد تصريح كثير من
المحققين بكونها موضوعة للجمع المطلق ومصيرهم اليه وهم من اعاظم اهل العربية واخالف جنب هؤلاء يمكن ان يعد من الشواذ لا سيما
مع ثبوت مصير بعض من نقلنا هم في عداد القائلين بالترتيب انه فانه حكي عن الفراء القول بالترتيب فما يمتنع فيه الجمع لا مطر وقيل ان الشافعي
وابا حنيفة لبس مذهبهما الوضع للترتيب بالنسبة منهو من القارئ فانه جعل فتواهم بالترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع للترتيب
واما تعليله فعليل للمنع من رجوع الامر هنا الى تعارض شهادة الأثبات مع شهادة النفي سلمنا ولكن نمنع من كون كل اثبات مقدما على
النفي حتى نجعل مثل محل الفرض الذي اعتضد فيه النفي بشواهد تدل على صحته الثامن ان واو العطف في نحو قوله جاء زيد وعمرو واكرم خالدا
وبكرا مساوية لواو الجمع في المسلمون يجب اكرامهم والمسلمون قالوا كذا وهذه الواو لا تفيد الترتيب في المعية فكذا واو العطف اما مساواتها
فلما حكاه مر والسيد عبد الدين والعبري وغيرهم من حكم اهل اللغة بذلك واما عدم افادته واو الجمع للترتيب في المعية فمر وقد ادعى به الاجماع
على عدم افادتها الترتيب اما لزوم ان يكون واو العطف غير مفيد لها فلانها لو لم يكن كذلك لزم حصول الفرق بينهما وعدم التساوي وهو
باطل لما بيناه لا يقال ان اريد من التساوي في الدلالة على الجمعية ثم ولا بعد وان اريد التساوي من كل جهة فلا نسلم كيف والعاطفة
لا تشترط فيها اتحاد المعطوف والمعطوف عليه دون واو الجمع فانها مشروطة بذلك لانا نمنع التساوي من كل جهة لا وجه له لان مقتضى اطلاق
المحكي عن اهل اللغة ذلك وتقييده بامر خاص خلاف الاصل كمنع صحة الحكاية وحجية كلام اهل اللغة وثبوت التمايز بينهما من جهة لا يمنع من التمسك
بالاطلاق المذكور في موارد الشك فيه بناء على ما هو التحقيق من ان العام المخصص حجة في الباقي هذا وفي الحصول في مقام دفع الايراد المذكور
انهم نصوا ان فائدة احدهما عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور التاسع ان الصحابة على ما حكي عنهم سئلوا من النبي ص عن مبدء
السعي بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقالوا بم نبدئ يا رسول الله فقال ابدأوا بما بدأ الله ولو كانت موضوعة للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكانوا يفهمون المبدء ويؤيده عدة من النصوص الامرة بالأبتداء بما بدء الله تعالى به من
غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان للأمر بها فائدة لا يقال عارضه الصحابة غير ثابت لانا نمنع الظهور اتفاق القول على
صحة النسبة اما من المتمسكين بهذه الحجة فواضح واما من المانعين فلانهم لم يجيبوا عنها بضعف السند لو كان لكان هو بالجواب اولى ثم
ولا يقال انها لو كانت موضوعة للقدر المشترك لما جاز لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ لانا نمنع السؤال عن افراد الكليات حيثما
يتعلق بها التكليف جائز ثم ولذا يصح ان يقال في العرف بعد قوله ائتني بانسان اطوبلا اوقصيرا ازنجيا اوروميا ولا كذلك
السؤال عن نفسها فانه قبيح ثم فلا يصح ان يقال بعد قوله ائتني بانسان اعربيا ام حبشيا انا طقا ام غيره ولو كانت موضوعة للترتيب لكان سؤالهم
من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة للجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل الاول سلمنا صحة السؤال مع فرض الوضع للترتيب لان
فائدته تحصيل القطع بالمراد اذ هو غير حاصلة بمجرد الوضع خصوصا مع كثرة التجوز ولكن نقول ان الأحتياج الى السؤال عن الافراد
في الاشتراك المعنوي اشد من الاحتياج الى السؤال عن ارادة الموضوع له ومع ذلك فوقوعه في الاول اكثر من وقوعه في الثاني فيحمل
على الاول حملا للشيء على ما هو الاقرب الاغلب ثم ولا يقال ان قوله ص ابدئ بما بدء الله يدل على الوضع للترتيب لاشعاره بان السبب فيما حكم
به مظهور قوله تعالى ان الصفا والمروة في الترتيب لا يكون الامر حجة الوضع للترتيب يدل على كون السبب في ذلك الحسن لصفوان بن يحيى عن
الصادق ع ان رسول الله ص خبر فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدؤ بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله تعالى يقول ان الصفا والمروة لانا
نقول لا نم دلالة قول النبي ص وقول الصادق ع على ذلك ولو سلم اشعارهما به فنقول الاشعار لا يجوز الاعتماد عليه ثم ولا يقال يعارض

ما ذكر امور منها انكارهم على ابن عباس في امره اياهم بالعمرة قبل الحج محتجين في ذلك بقوله تم واتموا الحج والعمرة اذ لولا فهمهم الترتيب من الواو لما اتجه الانكار على مثل ابن عباس ومنها انكار النبي على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار ومنها اتفاق الفقهاء على ما قيل على انه اذا قيل انت طالق وطالق ولم يقع الا واحدة دون ما اذا قال طالق طلقتين اذ لبشر في ذلك الا لكون الواو في الاول للترتيب لانه عليه يلزم نفوذ الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق الثاني محل فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق لم يستقم هناك اقول وثان كما في قوله طالق طلقتين فيلزم ان يقع الطلقتان كما في القول الثاني ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحسن بن محبوب عن ابي جميلة عن حمران عن ابي جعفر في رجل اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم قال ينظر الى الذين سماهم وبدء بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيستوفي ذكر ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان في الذين سماهم اخيرا لانه عتق بعد مبلغ ماله لا يملك فلا يجوز له ذلك فان هذه الرواية ظاهرة الدلالة على افادة الواو الترتيب كما صرح في تنقيح لا يقال هذه الرواية ضعيفة السند باشتماله على ابي جميلة لانا نقول ضعف هذا الرجل غير قادح لان الراوي عنه ابن محبوب وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا بعيد التوثيق كما ذكره جماعة وصحة الرواية على انه صرح في تنقيح والكفاية بان الشهرة افتوا بمضمونها فيجبر ضعفها به لانا نقول الامور المذكورة لا تصلح للمعارضة اما الاول فلان انكارهم على ابن عباس لعله كان من اجل انه خالف الكتاب والسنة بدأوا بما بدء الله لا لدلالة الواو على الترتيب على انه قال في سبب انكارهم على ابن عباس معارضة امر ابن عباس وايضا امر ابن عباس ارجح لانه يدل على المطلق ولاحتمال فهمهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يدفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا انتهى واما الثاني فلاحتمال كون الانكار لترك المخاطب الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وادخل في الردع عن المعصية مع انه غير ثابت واما الثالث فلا نمنع منه سلمنا ولكن الطلاق الثاني ليس له محل بعد الاول فلا نسلم وقوع الطلاق به فلم يكن ذلك باعتبار افادة الواو الترتيب بل باعتبار الترتيب بحسب الذكر ولذا يحكم بعدم صحة الطلاق الثاني لو قال انت طالق طالق من غير عطف فتم واما الرابع فلا نمنع دلالته على وضع الواو للترتيب وانما غايتها لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهو كما يمكن ان يكون بالواو كذا يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع اوجب مراعاة الترتيب الذكري لحكمة لا نعلمها ولعلها في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل بغيره وبؤيد هذا مصير المعظم الى ما في الرواية مع القطع بانهم لا يقولون بان الواو للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف بجملة مستقلة بحيث لو قيل اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا ومثل هذا يفيد الترتيب بناء على ما ذكره المحقق الثاني والشهيد الثاني من ان الوصية الصادرة او لا نافذة لصدورها من اهلها في محلها بخلاف الصادرة بعد استيفاء الثلث ولا سبيل الى التوزيع مع الضيق لاستلزامه تبديل الوصية النافذة قال في الملك ولا يتوقف الحكم انما يتحقق عند تمام الكلام والمعطوف من جملته لان الوصايا المتعددة على الوجه السابق بتمام الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فانه اذا ضاق الاولى محل النفوذ نفذت ولم يجز تغييرها بطرو اخرى عليها كما لو باع شيئا لزيد ثم باعه لعمرو وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم بدونه كقوله اعطوا فلانا وفلانا كذا انتهى ولا يخفى غاية ما يستفاد من هذه الحجة بطلان القول الاول والثاني ولكن فيها دلالة على صحة هذا القول لان السؤال يصح مع قرينة اشتراك اللفظ بين الترتيب والمعية وقد قال به بعض كما عرفت لانا نقول لا يمكن ان يكون السبب في السؤال هنا اعتقاد الاشتراك لامتناع ارادة المعية هنا عقلا فيلزم ارادة المعنى الاخر وهو الترتيب فلا وجه للسؤال على تقدير الاشتراك فتعين ان يكون الوجه هو اعتقاد الوضع للمفهوم الكلي والقدر المشترك بين الامرين واحتمال ان يكون وجه السؤال هو وجوب اخذ المناسك منهم لانهم اخذوا عنا مناسككم في غاية الضعف فمع هذا فالقول بالاشتراك اللفظي شاذ وكذا القول بالمعية فلا يمكن المصير اليهما من هذه الجهة العاشر ان المتبادر من الاطلاق هو المفهوم الكلي والمتبادر من امارات الحقيقة لا بقيد هو م والا لما وقع الخلاف في المسئلة لانا نقول مجرد الخلاف لا يمنع من ثبوت التبادر وكم وقع فيما ثبت فيه التبادر فاذن هذا القول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكى عن الفيروزابادي وابن مالك التصريح بكثرة استعمال الواو في الترتيب وبجواز استعمالها في المعية وقلته في خلاف الترتيب فعلى هذا يوجب حمل الاطلاق عليه او لا فيه اشكال والاظهر

العدد الثالث ان الواو كما يكون للعطف كذا يكون لغيره فانها تستعمل بمعنواء الجر ولام التعليل كما عن الخارزنجي وغيره ذلك مما هو مذكور
في محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا ان يقوم قرينة على ارادة غيره لانها الغالب في استعمالها فموضع الشك يلحق به وذلك لا يجوز حملها على
معنى او من دون قرينة وان استعملت فيه الثالث اذا دار الامر بين حمل الواو على العطف فعلى الاستيناف كان الاول اولى لشيوعه وغلبته
وقد استقر عادة الاصوليين على الترجيح بالغلبة مفتاح اختلف القوم في افادة انما الحصر على اقوال الاول انها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد
الاثبات وهو المحكي عن الامدي وابي حيان والنحويين الثاني انها مشتركة لفظا وهو ظاهر النيسابوري في المصباح الثالث انها تفيد الحصر وهو للشيخ
في بيه والفاضلين في ج وبه في بيه ودي والطبرسي في مجمع ن وبعض الائمة في ح فيه والطريحي في مجمع ن والسيد عميد الدين في المبسوط والرازي في لم
والبيضاوي في ج والسكاكي في المفتاح والقزويني في الايضاح وغيرهم وحكي عن الجوهري والفيروزابادي وبالجملة هذا هو المشهور وهم
وجوه الاول دعوى جماعة اجماع اهل اللغة على افادة الحصر قال القرافي في بيانها للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في بيه قال ابو علي الفارسي ان
النحاة اجمعوا عليه وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة وقال فيه ايضا اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر وقال الطريحي واما انها المتكررة في
الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي على ما نقل عن المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم يظفر بمخالف لذلك واستعمال العربية والشعر
والفصحا اياها بذلك يؤيده انتهى وحكي عن الازهري في كتاب الزاهر انه حكي عن اهل اللغة انما يقتضي ايجاب شئ ونفي غيره وقال القزويني
في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح في مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقولهم المشهور انما حرم عليكم الميتة
بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكى الشيخ
عن الصحابة انهم تنازعوا في النقاء الخاتنين واحتج من لم ير ذلك موجبا للغسل بقوله ع انما الماء من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر
منسوخ ويدل على معلومية كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكي ايضا عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس في قوله بجواز بيع
الدرهم بالدرهمين وانما اجابهم بالخبر في النسيئة وهذا يدل ايضا على معلومية كونها لا يبقى الدعوى المذكورة موهونة بمصير جملة من الاعاظم
الى عدم افادتها الحصر قد تقدم اليهم الاشارة ويعضده ما حكي عن ابي حيان من نقله عن البصريين ولئن فما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس
دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قولهم انما الماء من الماء وقوله انما الربا في النسيئة مرجعه تعريف المسند اليه باللام فانه
يفيد الحصر ومع ذلك يمكن ان يقال لئن فما حكي عنهم اعتراف والجواب بنسخ الخبر دون منع الدلالة لعله من باب المماشاة مع الخصم لا ما نقول نمنع
من وهن الاجماع بمجرد مصير قد تقدم اليهم الاشارة الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى القول بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذا الشهرة
دليلا مستقلا في المسئلة ونقل الخلاف عن النحويين معارض بما قوى منه فان ناقل القول بما افادتها الحصر عنهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل
بشواهد تدل على صدقه ولا كذلك نقل الخلاف عنهم الثاني ان الاثبات هما للنفي فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا
للالفاظ عن معانيها نعم اقامة ان يتوارد على محل واحد وهو ممتنع لاجتماع النقيضين او يتوجه النفي الى المذكور والاثبات الى غيره وهو
باطل ايضا بالاجماع كما في ضه وبه وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب لا يقال هذا مبني على كون انما مركبة من ان وما والا كانت مستقلة برأسها وهو ممنوع
لاحتمال كونها مفردة لامركبة كسائر الالفاظ المفردة سلمنا التركيب لكن لا نسلم كون ما للنفي بل هي لغير والبيه ذهب جماعة من المحققين منهم ابن هشام
في المغني والعبر في ح والتفتازاني في المطول وعلي بن عيسى الربعي وغيرهم ويدل عليه امور منها ظهور عبارة المغني في دعوى اجماع النحاة على
بطلان كونها للنفي حيث قال ودعم جماعة من الاصوليين والبيانيين ان ما الكافة مع ان نافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث
مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ثبت ان للاثبات وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا
ليس بقائم وليست ما للنفي بل غيرها في احواتها ليتما ولعلما ولكنما وبعضهم ينسب القول بانها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات ولم يقل
ذلك الفارسي في الشيرازيات
ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات في فصل الضمير انتهى ويؤيد
ما ادعاه علي بن عيسى الربعي فيما حكي عنه من ان القول بان ما للنفي ممنوع ما تمسك به العبري فقال لو كانت على حالتها
لوجب ان تكون ناصبة كما كانت قبل التركيب لبس كاك بالاتفاق لان ما فيها كافة ومنها ما تمسك به في المطول فقال ان لا تدخل الا على الاسم
وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة ومنها ما تمسك به بعض فقال ان كونها للنفي غير ممكن لاقتضاء ان وما النافية الصدارة

والعمل بمقتضاها هنا ممنوع لاستحالة اجتماع النقيضين لانا نقول احتمال كونها كلمة برأسها لا مركبة مدفوع بالاتفاق والفريقين على انها مركبة من ان وما فاذن نقول ما ادعاه المتمسك بهذه الحجة من ان ما في انما نافية تمام ادعاه الاخرون من انها مؤكدة لان الحمل على الاول تاسيس وهو اولى من التاكيد واما الوجوه المتقدمة فلا تنهض لاثبات كونها للغير النفي اما الاول فلو هتر بمصير جماعة من اعاظم الاصوليين كالعلامة والرازي وغيرهما الى انها نافية ومن نفى اطلاعهم على النحو فقد غلط وبعضهم نسبة القول بانها نافية الى الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي اعترف بمر تصريح الفارسي بان العرب عاملوا انما عاملة النفي والاثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة لا تصح الا بعد كون ما نافية او ان ما كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرف انحصر الوجه في الاول ثم ان ما اورده في المغني على قول المحتجين بهذه الحجة من ان للاثبات فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه القضية اثبانا كان المدلول ام نفيا واما الثاني فللمنع من كلية كون لفظ ان ناصبة كيف والاصل عدم كونها ناصبة لانها حينئذ ناسخة فيقتصر على القدر المتيقن وهو ما اذا تجردت عن كلمة ما واما معها فلا دليل على كونها ناصبة ونحو هذا يجاب عن الوجهين الاخيرين وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه المزبورة بعد نعم ان منع من اتفاق الفريقين على كون انما مركبة من ان وما بمعنى اعتبار معنى المفردين حين التركيب لكان لمنع كونها للنفي وجه ولكن فيه نظر نعم قد يمنع من اولوية كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار والمنفي وهو خلاف الاصل فيدور الامر بين الاضمار مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاضمار وحيث لا مرجح وجب الوقف فلا يمكن دعوى كون ما للنفي وقد يمنع من عدم المرجح فان توالي التاكيد قليل بخلاف الاضمار فكان المحذور اللازم على تقدير كون ما للنفي اهون من المحذور اللازم على تقدير عدم كونها للنفي فيرجح الاول ولكن الانصاف ان دعوى تركب انما من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كذا يشهد بافادتها الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر وهو تبادره وهو من اقوى امارات الوضع الثالث انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى فلقول فرزدق انا الزائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة الثانية فلان الانفصال معها لا يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكي من ان الانفصال لا يبغي الا التعذر الاتصال ولا يتعلق هنا وجه وغرض تما عدوه سببا للعدول عن اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول كما نصوا عليه لا يقال يثبت من قول فرزدق الاصح الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه في شعره الضرورة سلمنا ولكن غايته ما يثبت من ذلك ان انما اذا وقعت مع انفصال الضمير كانت مستعملة في الحصر ولا يدل هذا على انها على الحقيقة فلعله مجاز ذو القرينة انا نقول لو لا كونها للحصر في الصورة المزبورة لزم الفصل بلا وجه وغرض لانا نقول ان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو دليل صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما صرح به في المطول فانحصر ان يكون الوجه فيه ارادة الحصر ولا يكون هي من باب المجاز للقرينة للاعلاقة بين التاكيد والحصر حتى يصح ان تستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر ولعل القائل بانها للتاكيد لا يجوز استعمالها في الحصر فمنع الرابع انه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت تاء المؤكدة لا الثانية كما توهم ناسب ان يتضمن معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يتم يمنع من اقتضاء اجتماع حرفي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع انه يدفعه عدم فهم الحصر في قولنا ان زيدا القائم مع اجتماع حرفي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا النفتازاني فقال بعد الاشارة الى هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا لانا نقول الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه التخلف والمستند في ذلك تصريح الطبرسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي مر في كلام النفتازاني دلالة عليه وفيه نظر الخامس ان انما لو كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد لا شك ان الاول ارجح لا يقال ان هذا اثبات اللغة بالعقل وهو باطل سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان الغالب في استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر ولا لك لو كانت للتاكيد لدار الامر بين المجاز والتاكيد فيجب الوقف لم نقل بترجيح التاكيد لانا نقول ذلك تم بل سبيل هذه الحجة كسبيل اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك في مقام اثبات الوضع ومرجع الجميع الى الظن بوضع الواضع وهو حجة واما كونها مفيدة للظن فمما لا ريب فيه لغلبتها وهي تفيد الظن ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما دعوى دوران الامر بين المجاز والتاكيد من غير ترجيح ففيها اولا ان التجوز لازم على تقدير التاكيد ايضا لان استعمالها في الحصر مما لا ينبغي انكاره وغلبة التجوز على تقدير الوضع

للحصر ممنوعة فيه وثانيا انا نمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح قطعا الثاني سلمنا انها استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة لا يتوكل استعملت في غير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها لعدم ارادة الحصر في هذه الآيات والاصل فيه الحقيقة لانا نقول لا نسلم من استعمالها في غير الحصر ولئن في الآيات الثلاث فقد دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر فيها اما الاولى فيحمل المؤمنين على الكاملين في الايمان واما الثانية فبالحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا لهم واما الثالثة فيحمل الانذار على الانذار النافع فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الاضافي كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلت المقصود انها لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مطلق تحقق المطلب بل ان الذي تحقق انا انما تستعمل في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فاذن لا يمكن المصير الا الى انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر من ان اللفظ اذا استعمل في معان وكان ما عدا واحدا منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي التابع ان يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها فنقول انما قائم ابوك وليس ذلك الا لتضمنها معنى ما والا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة بما حكي عنها واما الثانية فلان الصفة الواقعة بعدها لا تعمل الا اذا اعتمدت على ما قبلها وهو هنا ليس الا النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى ما والا لما بقي المقدمة الاولى ممنوعة فان المصرح بها غير معلوم انه ممن يعتمد على قوله سلمنا لكن نمنع المقدمة الثانية فانه قد حكى عن الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء لانا نقول منع المقدمتين ليس في محله اما الاولى فلان الذي حكاه عنه وهو صاحب المطول انه ممن يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل ولا ريب ان كلا منهما حجة واما الثانية فلما تقرر في النحو وقد حققه مفصلا نجم الائمة في البحث المذكور فان المعتمد هو القول الثالث وينبغي التنبيه على امرين

ثم الثاني

الاول انما تدل على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما صرح به في مختصر المفتاح وتبعه في المطول وهو الذي من الجماعة التي ادعت انها للحصر وحكى عن ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي القول بان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على كونها للحصر

الثاني لفظة انما بفتح الهمزة تفيد الحصر عند ابن هشام في المغني لقوله تعالى انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان الاولى للقصر الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح كما قال الجلبي في تعليقه على المطول فقال الخ قال سيبويه فائدة انما الحصر تضمنها معنى ما والا قال في انما بذلك لوجود هذا السبب فيهما ومن قال ان السبب اجتماع جزئي التاكيد قال البرقي انما وحكى عن ابي حيان انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القائل بذلك الا في انما بالكسر **مفتاح** لفظة ثم موضوعة للترتيب مع المهلة وهو قول اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول انا نتبادر من قولنا جاءني زيد ثم عمرو ان مجيء عمرو واقع بعد مجيء زيد بمدة ليس الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا لاكرام زيد او بعده بلا فصل وحكى عن الاخفش والفراء وقطرب والعبادي الكوفيين القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف نعم استعمالها في الترتيب المطلق الشامل للفوري والتراخي شايع بحيث يمكن ان يعد من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاوامر **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون فيما وضع لفظ الامر اي امر وعلى اقوال الاول انه القول المخصوص الذي أبى اشارة الى تعريفه فيكون غيره مجازا وهو لشيخ الطائفة والعلامة في بعض كتبه والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية البادي البيضاوي والعبري والاصفهاني والحاجبي والعضدي وغيرهم وفي شرح المبادي لمختصر الاسلام المحمود على ذلك وفي بعض شروح الزبدة المحققون على ذلك وفي منية اللبيب المحققون على انه ليس حقيقة في غير القول وفي شرح العضدي الاكثر على انه مجاز فيه الثاني انه القول المخصوص والفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما وهو محكي عن السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء بل عن ابن برهان انه قول كافة العلماء الثالث انه القول المخصوص والصفة والشان والشيء والطريق وهو للمحقق في ج الرابع انه القول المخصوص والفعل والشيء والشان وهو لفظ الحكم في المنهاج عن البصري الخامس انه للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل وهو محكي عن الامدي وابي الحسين وقيل للقدر المشترك الشان او الموجود او الشيء وقيل هو الفعل فانه اعم من ان يكون باللسان وغيره السادس انه القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا بينهما وهو محكي في بعض عن البغدادي للاولين على كونه حقيقة في القول الاتفاقي المحكي في بعض كتب المنية والمختصر وشرحه للعضدي بل قيل انه قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه بعضد انه لا يصح سلب الاطلاق عنه فيه من امارات الحقيقة وكذا يعضد صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور وهو من امارتها على ما قيل وكذا يعضده صحة اطلاق اللفظ المذكور عليه من دون حاجة الى التقييد وهو من امارتها على ما قيل وكذا يعضد اطراد الاطلاق عليه وهو من امارتها على ما قيل وعلى كونه مجازا في غيره ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه ومنها انه لو كان حقيقة في غيره ايضا لما اختص القول المخصوص بالتبادر بل كان اللازم تردد الذهن حيثما يطلق فانه امارة الاشتراك ومنها عدم الاطراد في غير القول وهو من امارات المجاز ومنها عدم صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور فلا يقال للاكل والشارب ابدا انهما امران وهو من امارته ومنها صحة سلب الاطلاق عنه فيقال ما امر فلان بل فعل ومنها نعا لقد جمع الامر بمعنى الفعل لجمع الامر بمعنى القول الذي هو معنى حقيقي لقطع فان الاول امور والثاني اوامر ومنها انتفاء لوازم الامر عن الفعل لان الامر يدخل فيه وصف المطيع والعاصي وهما غير متحققين في الفعل ويتحققان في القول وكذا من شانه اقتضاء المأمور به وهما لا يتحققان في غير القول والقائلين بالاشتراك لفظا وجوه ابقى منها ان اللفظ استعمل في كل من المعاني اما استعماله في القول فظاهر واما استعماله في غيره فلقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وقولهم امر فلان مستقيم وغير ذلك والاصل في الحقيقة وردة المحقق والعلامة بالمنع منه بل هو اعم منها ومن المجاز وبانه اولى من الاشتراك ومنها صحة الاشتقاق لغير القول من اللفظ المزبور ومنها تردد الذهن بين المعاني عند اطلاقه ولذا يصح الاستفهام عنها وذلك دليل الاشتراك اللفظي وقد تمسك بهذا في ج قال والاصل وان كان عدم الاشتراك الا انه ظاهر وما ذكر قاطع وقد ترك الظن للقاطع ومنها ان الاستعمال في غير القول لو كان مجازا لوجب تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي والتالي بطل فالمقدم مثله ومنها عدم صحة سلب الاطلاق عن غير القول عرفا وهو من دلائل الحقيقة وللقول بالاشتراك المعنوي ان اللفظ استعمل في المعاني المختلفة مع وجود الجامع بينها فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينها وفيه في كثير من الحجج السابقة نظر والمسئلة محل اشكال والتحقيق ان لفظ الامر في الاصطلاح الاصولي تحقيقة في القول المخصوص لا غير واما في العرف العام واللغة فاحتمال كونه مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف عبارات القوم في تعريف الامر بمعنى القول فعن البلخي واكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال وعن قوم من المعتزلة انه ارادة الفعل وعن الجويني والغزالي والقاضي ابي بكر والجمهور واكثر الاشاعرة انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وعن قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وعن جماعة انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وقال الحاجبي انه اقتضاء الفعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال هو في بعض كتبه هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقال المحقق هو استدعاء الفعل بصيغة افعل او ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء اذا صدرت من مريد لايقاع الفعل **الثاني** يشترط في الامر القولي الاستعلاء من الامر بان يلاحظ انه اعلى من المأمور ولا يكفي مجرد علوه بل يمكن ان يدعى ان الاستعلاء كاف معه ولو كان

وجوه منها انه لو كان حقيقة في غيره

في بيان ما وضع له لفظ الامر

في بيان اعتبار العلو والاستعلاء في مدلول الامر

الأمر في نفسه غير عال اما اذا شرط الاستعلاء كما عليه المحقق والعلامة والشهيد والشيخ البهائي وصاحب غاية البادي والخطيب القزويني وصاحب المطالع والتفتازاني وحكي عن ابي الحسين البصري وفخر الدين وجميع النحاة وعلماء البيان واكثر علماء الاصول فلان العالي اذا طلب الداني ملتمسا غير مستعل نفسه بعد آمرا ولا عاقلا مرادا ولا مخاطبه مامورا ولو كان مجردا لعلو كما في الصاحب ذلك لا يقال قد استعمل لفظ الامر من غير استعلاء كما في قوله تعالى واذا امرون وقول عمرو بن عاص لمعوية امرتك امرا فعصيتني والأصل فيه الحقيقة لانا نقول نمنع من الاصل المذكور بل الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على انا نقول المراد بالامر في المثالين الموامرة والمشاورة نص عليه في مجمع البيان والكشاف ويؤيدهما ذكره حكام نجم الأئمة من الاجماع على ان الامر عند الاصولي افعل على سبيل الاستعلاء واما الاكتفاء بمطلق الاستعلاء وان لم يتحقق العلو فلانه يصدق على قول الادنى للاعلى افعل على وجه الاستعلاء انه آمر ولا يصح سلبه عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافي كون الاطلاق حقيقة اذا لم يؤكده والظاهر ان هذا خيرة الاكثر خلافا للمحكي عن المرتضى ولابي اسحق الشيرازي وابن الصباغ والمعتمد من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فاشترطوا العلو فيه وتبعهم من العضدي والبيضاوي والاصفهاني فانه لا يشترط بواحد من الامرين فيلزمهم كون الالتماس والدعاء والتمني والترجي امرا وهو مقطوع بفساده كما صرح به التفتازاني **الثالث** اعلم ان الطلب المعتبر في الامر معلوم وهو غير الصيغة كما اشار اليه العلامة محتجا بعدم اختلاف الامر باختلاف اللغات بخلاف الصيغة وبوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفاء **الرابع** اعلم انه ذهب العلامة الى ان الطلب هو نفس الارادة كما عن علمائنا الامامية والمعتزلة وخالفهم الاشاعرة للاولين ما اشار اليه العلامة فقال وهو نفس الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا للطلب معنى مغايرا للارادة انتهى وللآخرين وجوه منها انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه لم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيكون ممتنع الوقوع لذلك واللازم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فلا يريدها والا لكان تكليفا بالمحال وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال عندهم كما اشار اليه بعض فقال معترضا على الحجة قوله فيكون تكليفه بها حينئذ تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان التكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بهذا المحال لا يمتنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود انتهى واما ثانيا فللمنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا مؤثرا فيه ولكان افعاله تعالى غير مقدورة له لتعلق علمه تعالى بفعلها او بعدمه فان كان الاول لزم محالية الثاني وان كان الثاني لزم محالية الاول فلا يكون مقدورا له اذ المقدور ما يصح وجوده وعدمه عند الفاعل بمعنى انه اذا شاء فعل واذا شاء لم يفعل وهو هنا غير متحقق وقد اشار الى هذا الجواب العلامة واما ثالثا فللمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح ان يريد منك الفعل ولا امرك به فلو كانا متحدين لما صح ذلك واجاب عنه في بب فقال ونفي اللازم معناه نفي الالزام وان كان يريد الايقاع الفعل اختيارا انتهى وقد يجاب بانهما لو كانا متغايرين لصح ان يقال اطلب منك ولا اريده مطلقا والتالي باطل وقد يعارض بانهما لو كانا متحدين لما صح ان يقال اردت الفعل من فلان وما طلبت منه والتالي باطل منه ان الارادة اعم من الطلب فلم ومنها انه يصح ان يامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه طلبا لاظهار عذره واجاب عنه فقال وان الطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه وربما اجيب بانا لا نسلم ان الطالب للعذر لا يطلب ما امر به وان انضى الى هلاكه اذ لا ضير ان العاقل يطلب شيئا يفضي الى هلاكه لغرض لكن بعيد صدور ما امر به **الخامس** اعلم انه حكي عن اكثر علمائنا والكعبي من المعتزلة والبيضاوي والعبري مخاطبته الاشاعرة القول بان الصيغة تدل على الطلب بالوضع والية ذهب هو في بب وحكي عن المرتضى وابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم القول بانه يشترط في دلالة الامر على الطلب ارادة فلا يدل عليه بدونها والمعتمد عندنا هو الاول لما بيناه سابقا لانه يدل على القول الثاني ما حكاه في بب عن الجبائيين من الاحتجاج على ما صار اليه من ان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة لانا نقول هذا لا يدل على ذلك المنع من الحصر المذكور بل المميز هو الوضع فان الامر موضوع لغير التهديد وهو مجاز وقد صرح بهذا الجواب في بب **السادس** قال مر في بب لا اثر لارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صيغة الامر كالمسمى مع الاسماء انتهى وحكى ما ذكره عن المحققين وقال السيد عميد الدين وفيه نظر هنا شاء ضعف القياس والحق ان بقي ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة

امرين

امر انها موثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللافظ بها في غير موضوعها كاستعمالها اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد لعبده للتهديد عذره وليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المأمور به وفخر الدين اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد اتى ذلك من قول من زعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى **السابع** قال المصنف في باب ايضا وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت بالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجوب الفعل وكذا النهي مثل لا ينكح المرء على عمتها انتهى **الثامن** قال المصنف في باب يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر وصرح بهذا في غير ايضا لا يتم الا بالاعتبارين والمغايرة الاعتبارية تكفي لانا نقول الاصل فيهما التحقيق قال المحقق الشريف فيما حكي عنه لا طلب في نحو لا علم ولنعلم حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هناك عبارة الطلب ليعلم ان العلم مما لا بد منه وينبغي ان يجد في تحصيله كانه طلب منه انتهى ثم ان المستفاد من هر في باب ان ذلك غير مستحسن حيث قال بعدما نقلنا عنه ولا يحسن لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه انما في قلبه انتهى وصرح به في هر وحكاه عن ابي الحسين وصرح به في المحصول ايضا وفيه نظر **مفتاح** قال المصنف في باب الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه انتهى قلت مثال الاول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ومثال الثاني قولهم فلان يأمرنا بكذا والوجه فيما ذكره ان المقتضي للمعلوم موجود والمانع عنه مفقود اذ ليس الا النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى ان اطلاق الامر على هذا النائل مسامحة **مفتاح** اذا امر الامر جماعة بخطاب يشملهم لغة كان يقول والبقم كل من في هذه الدار وهو فيها فانظر اذا لا يدخل تحت امره والا لكان مستعليا على نفسه وهو بقم ومع ذلك فالمفهوم عرفا عدم الدخول وقد صار الى ما ذكرناه الشيخ قال فلنعم اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مأمور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعالهم لانها بالعكس من اوامرهم لان افعالهم مختصة ولانهم انما متعبدة الى غيرهم الا بدليل واوامرهم متعبدة ولا يعلم تناولها فاختلف الامران انتهى واعلم انه لا يجوز ان يخبر الانسان نفسه ايضا لان وضع الخبر للافادة ولا فائدة في اخبار نفسه بما يعلم به قبل الاخبار وقد يجوز مجازا **مفتاح** اعلم ان صيغة افعل وما في معناها تستعمل في معان كثيرة الايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاحتقار والتمني والانذار والتاديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا بعد في ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للشيخ والمحقق والعلامة وصاحبكم والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه وهو ظاهر المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي المطيب الصعلوكي وابي المظفر السمعاني والرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء والمتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الاسلام فان قلت من اشرت اليهم عبائرهم مختلفة فمنهم من قال ان الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون الامر للوجوب كونه دالا على ان الفعل المأمور به على صفة الوجوب وهو غير كونه للايجاب فان معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل المأمور به ويدل على انه على صفة الوجوب فلم ذكرت ان الكل قائلون بقول واحد قلت لم اكن اثر بين القولين لا سيما بالنسبة الى الاوامر الشرعية سامحت في التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي هاشم وابي علي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكي عنهم وحكي عن الشافعي ايضا الثالث انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد الدين والخطيب القزويني والمحكي عن ابي منصور الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره هر في بعض هر دي ولكن صرح بانه في الشرح للوجوب وحكاه عن جميع ممن مضى اليهم الاشارة الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب والاباحة وهو محكي عن بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الاول شرعا وهو للسيد بن الرضي وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما مع الاباحة وهو لصاحب المنتخب والمحصول والتحصيل على ما حكي قيل وهذا المذهب نقله الآمدي في منتهى السؤل عن الشيعة السابع انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم الحاجبي

في باب افعال ايضا في ما مضى

الى الشيعة قال بعض اصحابنا هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبته الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة السابقة والارشاد وهو محكي عن بعض التاسع انها مشتركة بين الاولين من الاربعة والارشاد وهو محكي عن قوم وحكي عن الاحكام انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو محكي عن جماعة الحادي عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة وهو محكي عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلمه هو محكي عن بعض وحكي عن الاشعري التردد بينها او قيل لكونه موضوعا لواحد لا نعلمه الثالث عشر انها حقيقة في الاباحة وهو محكي عن الشافعي ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن الاشعري السادس عشر انها من الله تعم للوجوب ومن النبي ﷺ اذا ابتدء بامر للندب واما امره الموافق لامر الله تعم نهو للوجوب وهو محكي عن الابهري من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وهو محكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر والامدي والغزالي وحكي الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والغزالي انها للوجوب او للندب ولهما اشارة كالقطعيا او للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا وهو محكي عن بعض والمعتمد عندك هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ان المتبادر من المفروض هو الوجوب فيكون حقيقة فيه مطلقا اما الاول فللقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فلم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك واما الثاني فلما بيناه من ان التبادر دليل الحقيقة لا يقال لانهم المقدمة الاولى نعم نمنع اطلاق المفروض غالبا الى الوجوب ولكنه يحتمل كون ذلك من باب انصراف اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي الى فرده الشائع او من باب انصراف اللفظ المشترك الى المعنى الشايع ومثل هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من الاشتراك المعنوي ولا اللفظي كما لا يخفى لانا نقول الاصل في ذلك ان يكون من باب انصراف اللفظ الى المعنى الحقيقي ولولا هذا الاصل لانسد باب التمسك بالتبادر على الحقيقة ولا يقال لانهم كون المستند في الذم والحكم بالعصيان حيث يخالف الامر المجرد عن القرينة هو مجرد ترك المامور به وعدم الاتيان بما دل عليه الصيغة لاحتمال كونه لاجل ترك الاحتياط او دال على اصالة الوجوب اطاعة السيد عبده لانا نقول هذا الاحتمال في غاية الضعف كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان المتبادر من المفروض الوجوب وفي ضعف احتمال استناده الى القرائن الخارجية كما توهم في الغنية وقد اشار الى ما ذكرناه في العدة ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت الوضع في زماننا للوجوب وهو اخص من المدعى اذ المقصد ثبوت الوضع له مطلقا فالدليل اخص من المدعى لانا نقول هذا باطل لاصالة عدم النقل اذ لو كان في غير زماننا لغير الوجوب لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمهما لا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارضة باصالة تاخر الحادث لان الوضع للوجوب امر حادث فالاصل تاخره لانا نقول الاولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع مضافا الى ما يات اليه الاشارة والى ظهور عدم القائل بالفصل بين هذا الزمان وزمان اللغة فتامل والى ان الحكم بتعدد الوضع حكم بوجود حادث لم يكن والحكم بتقدم الوضع حكم بسبق موجود ومن الظاهر ان الاخير اهون فتامل ومنها قوله تعالى في سورة النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا كونه متضمنا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحد على المخالفة يؤذن بانه العلة فيه ولا يغني بكون الامر للوجوب الا هذا لا يقال لانهم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان تكون عبارة عن حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب فيحمله على الندب بالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن تركه استكبارا ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق بذلك لانا نقول الاحتمالات المذكورة بعيدة جدا بل المخالفة عبارة اما عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به كما هو المتبادر او عن معنى يعمهما وغيرهما واما كان فالاستدلال متجه ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان يخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كونه لهو هو عين النزاع لانا نقول ان الامر هنا للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا يبعد انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب والا

لكونهما مشتركة بينهما ح

كانصراف لفظ النقد الى فرده الشايع ح

او عبارة عن عدم اعتبار حقيقته ح

لكان الحذر عنه سفها ولذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الصحيح وهو محال بالنسبة اليه تعم واذا ثبت وجود المقتضى ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاده جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر
في قيام المقتضى للعذاب بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ومثله كثير في الشريعة كامرهم بترك الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا
عن اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب معلوما
او مظنونا ويكون حسنا وندبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضى له كاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منتف
على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من ان احتمال العقاب قد يتحقق ولا يجب الحذر كامثلة المتقدمة فمدفوع لان هناك لم يتحقق احتمال
العقاب والا لزم الظلم القبيح عليه تعم لان العقاب من فعله تعم ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيها
لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية مبناه على علاقية ذاتية بينهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتم ولا يرد
قوله تعم عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اعم من المدعى لانا نقول اخصية الدليل من المدعى هنا غير قادح لامكان التعميم
بعدم القائل بالفصل وقد صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا
عهد تفيد العموم مثل ضربني زيد وشتم عمرو وابيه ذلك صحة الاستثناء فانه يصح ان يقال فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وقد
صرح بما ذكر جماعة من المحققين واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدري والامر في الاية الشريفة
محمول على ما يطابق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما تم المطلوب اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك
الامر بحذر من خالف امرا واحدا وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل حمل المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه عن الحقيقة
سلمنا ولكن يجب حمل الاطلاق على هذا التقدير على العموم اما لما ذكره بعض المحققين من ان النكرة المضافة تفيد العموم مطلقا ولو لم يكن
مصدرا او لما ذكره نجم الائمة فيما حكي عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه نفي او نهي افاد الاستغراق اخذا
من استقراء كلامهم او لان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هذا الاطلاق على العموم يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل وبالجملة لا اشكال
في ظهور الاطلاق المفروض في العموم كما في قوله تعم احل الله البيع وقوله ع خلق الله الماء طهورا او بتأويله بتعليق الحكم في الاية الشريفة
على الوصف وهو مخالفة الامر اذ هو يشعر بالعلية فيفيد شمول الحكم لجميع الافراد تم واما الثاني فلظهور ترتب الحكم على كل فرد لا على
المجموع من حيث هو فتم ولا يقال ان الضمير في امره يحتمل رجوعه الى الله تعم والى رسوله فلا يمكن الحكم بان امر الله تعم او الرسول
على التعيين للوجوب لانا نقول اجمال المرجع هنا غير قادح بعد عدم وجوب القول بالفصل بين امره تعم وامر رسوله ع فان قال بالوجوب
في الاول قلنا به في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجوب القائل بالفصل وهو الابهري المنقدم في قوله الا شارة اللهم الا ان يدعى
شذوذه وندرته مضافا الى اصالة عدم النقل وبما يمكن دعوى ان كل امر للوجوب ولو لم يكن من الله تعم ورسوله تم ولا يقال ان الاية
الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب لا دلالة فيها على ان صيغة افعل لانا نقول هذا باطل لان المراد بالامر ما صدق
عليه مما كان على وزن افعل وغيره مما قام مقامه في الدلالة على طلب الفعل وضعا فتدبر ولا يقال ان الاية الشريفة لا دلالة فيها على نفي
اشتراك الامر بين الوجوب والندب بل يحتمله لاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا للترديد المحض فللامر ح اصابة الفتنة لبعض وهو الذي
بترك المستحب كما اتفق لادم عليه السلم فانه اصابه ما اصابه من العذاب لا خر وهو الذي بترك الواجب لانا نقول ذلك فاسد اما اولا فلانه
يلزم ان يكون كل من ترك المستحب مصابا بالفتنة وهو مقطوع بالفساد واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة وهو
هو تم منه عند اكثر الاصوليين وان جوزه بعض اذ لا قرينة الا كلمة او وهي لا تصلح لذلك لاحتمال التنويع ولا يمكن ان يقال امره تعم للندب
لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان يكون امره تعم للوجوب ويلحق امر غيره بامره تعم باصالة عدم النقل ولا يقال الاستدلال
انما يتم لو كان الموصول فاعلا ليحذر وهو تم لجواز ان يكون مفعولا واقيم مقامه فلا يتوجه الامر بالحذر الى مخالف الامر فلا يتم الاستدلال
لانا نقول ذلك بطل لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر في محله لا يقال الفاعل مضمر والموصول مفعول
فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا لانا نقول المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم

بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح لان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير للفرد الى الجمع
غير ملايم الا بتاويل كل واحد احد وهو تكلف وعلى تقدير تسليمه يبقى ان تصيبهم بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت
فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة قلت اصابة الفتنة ليست علة للحذر لامتناع اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل المعلل به والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهة ان تصيبهم فتنة فيصلح ان يكون مفعولا له قلت
هذا التقدير غير محتاج اليه وقد يقال على تقدير اسناد الفعل الى المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو
وجب الحذر عن مخالف الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر بطريق اولى فتدبر ومنها قوله تعالى في سورة والمرسلات واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على الامتناع عما امروا به ومخالفتهم له عقيب الامر لقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باق على
حقيقته وهو الاخبار فتعين ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم لا يقال انا نمنع من كون الذم على ترك المامور
به لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين او على استكبارهم لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم
النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة فقالوا لا ننحني فانه مستبعد عليها فقال تعالى لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود لانا نقول ما ذكر باطل لان نظم الآية الشريفة
كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب والاحتمالات البعيدة غير قادحة ولا يقال ان الصيغة
قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بها لانا نقول هذا الاحتمال بطل لمخالفته النظم والاصل عدمها ومنها
قوله تعالى في سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه
الدلالة انه تعالى ذم على ترك السجود المامور به بقوله تعالى ما منعك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون
للانكار والتوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك لا يقال الآية الشريفة دلت على ان الامر للوجوب لا دلالة فيها على ان
الصيغة له لانا نقول المراد بالامر فيها صيغة اسجدوا كما صرح جماعة من المحققين وليس المراد المركب من مادة وهيئة واذا ثبت ان الصيغة المذكورة
للوجوب ثبت كون غيرها من سائر الصيغ الامرية له للاصل وعدم القائل بالفصل ولا يقال غاية ما استفيد من الآية الشريفة ان الامر
يومئذ كان للوجوب لا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك لانا نقول ذلك مدفوع باصالة عدم النقل ولا يقال السجود لعله
كان مندوبا وانما استحق ابليس لعنة الذم لاستكباره ولا ريب ان تارك المندوب استكبارا يستحق ذما يقوي هذا قوله تعالى واستكبر
وكان من الكافرين لانا نقول هذا باطل لانه تعالى رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر فلا يمكن ان يكون الوجه
فيها غير ذلك ولا يقال ان الامر يومئذ لعله كان مقرونا بما يدل على الوجوب لانا نقول هذا مدفوع بالاصل فتدبر ولا يقال ان غاية
ما دلت عليه الآية الشريفة ان امره تعالى له دلالة فيه على ان امر غيره له لانا نقول هذا مدفوع بالاصل وظهور الاتفاق على عدم الفرق ومنها
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به
عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان
عبارة عن ترك المامور به بل حكي العصيان عليه الاجماع وفيه نظر لعدم جواز حمل الآية الشريفة على عمومها قطعا فيلزم تخصيصها بمن
يستحق الخلود ومعه يسقط الاستدلال بها في محل البحث فتدبر ومع هذا نقول قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس عبارة
عن ترك المامور به والا لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة ومنها جملة من
الاخبار منها خبر هرون بن خطيان قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا هرون ملعون من ترك امر الله ان اخذ برأسه مرتين وان اخذ بحاجبه غرقه
فغضب بغضب الجليل تعالى الحديث ومنها خبر زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله تعالى يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا
كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجبتم ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال اليس قد قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف الا ترون ان الطواف
بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه ووصفه بفعل رسوله وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل لو لم تكن للوجوب لما صح

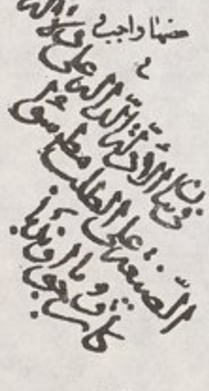
ومنها

منها ذلك وما قرنها المعصوم هنا لك ومنها خبر عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وجه الدلالة انه ع نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا انه للوجوب لما كان للنفي معنى ومنها خبر بريرة وهي كانت تحاية لعايشة وطاذوج كان عبدا فلما اعتقتها عايشة وعلمت بالتخيير اختارت مفارقة زوجها فاشتكى فراقها الى النبي ص فقال لها النبي ص ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة المندوبة قبولها مع نفي الامر بها قضاء اذ استحباب قبولها يقتضي ندبية الرجوع وعدم الامر يقتضي عدم ندبيته لو كان الامر للندب ومنها ما روي من انه ص وبخ ابا سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه بقوله الم تسمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وقد يقال هذه الاخبار لا تنهض لاثبات المدعى اما الاول فلوجهين احدهما انه ضعيف السند لاشتماله على سهل بن زياد الضعيف على الظ وعلي بن ابي حمزة بن صالح وقد ضعفه النجاشي وغيره وقالا انه كثير التفرد بالغرايب وعلي بن يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل شاذان وابن الغضايري انه كذاب ولعنه الامام ع وثانيهما اختصاص مورده بامر الله تعالى فلا يتعدى الى غيره فتم واما الثاني فلوجهين ايضا احدهما انه ضعيف السند ايضا لان طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم نعم طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر معلوم صحته على ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به جدي وثانيهما اختصاصه بمورد معين فلا يفيد العموم فتم واما الثالث فلعدم دلالته على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا ويكون المراد بقوله ع لامرتهم لالزمتهم واوجبت عليهم والقرينة نفي الامر وثبوت الندبية فتم واما الرابع فلقصوره دلالة اذ غاية ما يستفاد منه ان امر النبي ص له ولا دلالة فيه على ان سائر الاوامر له مع عدم وضوح سنده فتم واما الخامس فلعدم وضوح سنده الا ان يقال انه مجبور بالشهرة العظيمة كما يجبر كثير من الاخبار الضعيفة بها وفيه نظر ومنها ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ كسائر المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة افعل وفيه نظر لما عارضته بان الطلب والندب كالوجوب في الاحتياج اليها ولا ترجيح بل قيل ان الترجيح مع وضعه للطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في الخاص حقيقة مرارا دون عكس ومع ذلك فلا نسلم انحصار اللفظ الدال على الوجوب في صيغة افعل لوجوب لفظ اوجبت والزمت ونحوهما لفظان خبريان وافعل انشائي ولكن الغرض رفع الحاجة وهو يحصل بالانشاء والاخبار ومنها ان حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة وكذلك الحمل على غيره فكان الاول اولى عقلا ونقلا وفيه نظر لان اثبات وضع اللفظ بنحو ذلك واضح الفساد ومع ذلك فليس المقام مقام وجوب الاحتياط بل ادعي في الغنية انه ضد الاحتياط محتجا بانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد كره هذا الزلل وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه ليتبين كون المامور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن من قبحه قبيح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه ومنها دعوى جماعة من المحققين كالسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ وسلار والفاضل البهائي وجدي والحاجبي والعضدي وغيرهم الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل الثبت حجة وهو هنا وان كان اخص من المدعى لانه يتم بالاصل والمقابلة بالوضع للندب في جوه منها قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه ع فوض الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب اذ الواجب غير مفوض الى اختيارنا ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان مرتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما قالوه ومنها ان فعل خبر ترك فهو داخل في الواجب المندوب لا عكس لان الواجب ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب فوجب حمل الامر حقيقة فيه لكونه مشتركا وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلضعف سنده ودلالته اما الاول فلانه رواية مرسلة كما لا يخفى والمرسل لا يكون حجة لا يقال هو مجبور بشهرة الرواية نقلا في الكتب واستناد معظم الاصحاب اليها في مواضع عديدة وتلقيهم لها بالقبول في موارد كثيرة لانا نقول صلاحية الامر من للجبر غير ظاهرة كما لا يخفى واما الثاني فلانه ع رد الاتيان بالمامور به الى استطاعتنا لا الى مشيتنا فلا دلالة فيه على مدعى الخصم بل ذم بعض دلالته على ان الامر للوجوب هذا وقد اجيب عن الرواية

لفظ الا صيغة افعل

فكل واجب

المذكورة بوجوه الاول ان اداة الاستفهام وهو في قوة الخبرية فيدل على ان بعض اوامر الشرع للندب الثاني انه لو تم ما ذكروه لما دل على مدعاهم وان المباح ايضا مرجوح والى مشتهى فالثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامر الندب لا يلزم منه كون الصيغة موضوعة له بل البيان يشعر بان الندب غير معناها الحقيقي اذ لو كان معناها الحقيقي لم يحتج الى البيان لانضمامها اليه وحمله على التاكيد والتوضيح خلاف الاصل واما الثاني فلان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به وان سلمنا ولكن نمنع من عدم دلالة اسوأ على الاولوية بل يدل عليه دلالة واضحة جلية تحقيق المطلب ان مدلول صيغة افعل الطلب الحتمي سواء صدرت من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا او من دان فيكون سؤالا ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزء من مدلول الصيغة بل هو لازم خارجي له وليس ذلك ايضا من مدلول لفظ الوجوب فانه من لوازم العرفية واتما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو المقصود الاصلي في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز واما الثالث فلما بيناه من الادلة الدالة على الوضع للوجوب ومع ذلك فاثبات الوضع الذي هو من الامور التوقيفية بذلك غير صحيح والقائلين بالوضع للطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب وجوه منها ان الصيغة قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وبينهما جامع قريب فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك ومنها تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب على سبيل الاستعلاء او العلو ومنها ان كون الطلب مأخوذا في مفهوم الصيغة امر بديهي وتقييده بالفصل من غير دليل كما هنا لا يصح ومنها كثرة ورود الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها مندوب مرة ومنصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن تعيقة في القدر المشترك ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من الاصل المذكور كما بيناه في محله سلمنا ولكن الاصل قد يصار الى خلافه لدليل اقوى منه وقد بينا الادلة الدالة على الوضع للوجوب ولا شك انها اقوى من الاصل المذكور واما الثاني فللمنع منه بل المتبادر الوجوب كما بيناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على المسامحة جدا يشهد بذلك الاختلاف العظيم في هذه المسئلة مع ذهاب المشهور الى الوجوب واما الثالث فلانه كالادلة على التقييد بالفصل كذا الادلة على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر واصالة عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة سلمنا ولكن قد بينا الدليل على التقييد واما الرابع فللمنع ولكن لا يتوقف ذلك على الوضع للقدر المشترك بل يصح اتيانه على تقدير الاشتراك او ارادة عموم المجاز فتم وللقائلين بالاشتراك اللفظي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاصل فيه الحقيقة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سلمنا ولكن الاصل قد يعدل عنه لدليل وقد بيناه وللقائلين بالتوقف عدم الدليل على شيء مما يدعيه المعينون اذ العقل لا مدخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه عمن بحث وبحث لو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد لو سلمت لا تفيد العلم والمسئلة علمية والجواب ان الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بينا ذلك ولا نسلم ان المسئلة علمية فان المسائل اللغوية يكفي فيها الظهور وينبغي التنبيه على امور الاول ليس المراد بكون الامر للوجوب الا انه مفيد لطلب خاص وهو الطلب على جهة اللزوم والمنع من الترك ويترتب على الترك العقاب ليس هو من مدلول الصيغة وبه صرح ابو حامد الاسفرايني وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل الشيرازي وجدي الثاني اعلم انه يظهر من جماعة من اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل التستري في الزبدة واستاذ الكل المحقق البهبهاني في حاشيته ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة عليهم السلام يكون مجملا فلا يمكن حمله على الوجوب احتجوا على ذلك بشيوع استعماله فيها في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي واعترض عليه بوجوه منها ان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مع القرينة ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكروه وكان مرادهم هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال وفيه نظر ومنها ان الاطلاع على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم عليهم السلام واما كل واحد من الرواة لم يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة الناشئة من تفتيش جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده الحمل على



الوجوب والمعتبر فهم الراوي لا نية المخاطب ودون غيره ومنها المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل على الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص مع اتفاق الكل على الظن حتى هؤلاء على وجوب حمله على العموم اذا تجرد عن القرينة وايضا قد حكى التنصيص جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة ومنها ان حمل اكثر الاخبار على المجاز لا يستلزم اكثرية في عرف الائمة عم فان الحمل فيها قد يكون باعتبار القرينة على كونه مرادا وقد يكون باعتبار قصور الرواية عن الحجية فيحمل عليه لان التاويل اولى من الطرح وهذا لا يستلزم المجازية في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان ظننا بها فمنع ان الغلبة الظنية تعارض اصالة الحقيقة ومنها ان تتبع الاخبار يكشف عن بقاء اوامرهم على الوجوب مثل قول الصادع هشام بن الحكم اذا امرتكم بشئ فافعلوا وقول ذرارة لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا ومنها اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتاخرين على عدم الفرق بين امر النبي في الاخبار المروية عنهم عم في الحمل على الوجوب **الثالث** اختلف الاصوليون فيما يفيده الامر اذا ورد عقيب الحظر على اقوال الاول انه كالامر المبتداء فان افاد الوجوب افادة المفروض ابدا والا فلا وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق وعمر والشهيد الثاني والبيضاوي وحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب وابي المظفر السمعاني والرازي بل نسب الى اكثر المحققين الثاني انه يفيد الاباحة وحكاه السيد والشيخ والعضدي عن الاكثر الثالث انه يفيد الندب وهو محكي عن بعض وعن امام الحرمين التوقف للاولين وجوه منها ان المقتضي موجود وهو الوضع والمعارض له مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح للمعارضة لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام الخمسة متساوية في التقادير ومنها ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الحالك افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر ومنها ان امر الحائض والنفساء بالصلوة للوجوب مع انه ورد بعد الحظر ومنها ان الحظر العقلي اكد من السمعي واذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة قبل ورود الشرع بها محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكذا الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى وقد ناقش في جميع ما ذكر اما في الاول فبالمنع من قيام المقتضي واما في الثاني فبان المفهوم الاباحة ان فرض انتفاء القرائن والا فلا نزاع واما في الثالث فلانه قد ثبت بالدليل ودفع الظواهر بالادلة القاطعة غير عزيز واما في الرابع فبان الفرق عرفي والتحقيق ان بنى ان الصيغة موضوعة للوجوب والاصل حملها عليه حيثما تطلق مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر او لا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة ولا استعمالا فيها احيانا بقضيها كلية لمعارضته بالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة اشكل التمسك بالاصل حينها ذهب اليه المشرف من التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب الحمل على الاباحة ولذا مال الآمدي الى الاباحة مدعيا ان احتمالها ارجح لغلبته واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد عول على هذا الاصل كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق وعمر والبيضاوي وغيرهم وذلك اما الترجيح الاصل على الظن او لمنع الغلبة وبالجملة اذا تم ظهور قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فلا يرتفع اليد عن الاصل واما منع السيد عميد الدين من اصالة الحمل على الوجوب في المقام تمسكا بان غاية ما ثبت من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب كونها كذلك اذا لم تكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها الخ فيبقى ظن الغلبة سليما عن المعارض ان لم يكن دليلا على الوضع للاباحة فيه اشكال اما اولا فلان الظن من المحققين القائلين بالاباحة انها مجاز نعم ربما يشعر كلام العضدي بانها صارت حقيقة شرعية في الاباحة ولكنه ليس بصريح بل ولا ظاهر ولو سلم الصراحة ففيه ان عرف بانها لم يكن في الشرع للاباحة لكان اللازم الحمل على الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره لما تحقق مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رأيت اسدا في الحمام لم يثبت انه موضوع للحيوان المفترس بل للرجل الشجاع كما قاله منكر وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلان وضع اللفظ لمعنى انما كان كذا ولا خراج كان كذا بعيدا لما لعله وقوعه واما رابعا فلانه لو لم يكن للوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك ان قيل انه لغة له والنقل ان قيل انه عرفه والمجاز خير منهما مضافا الى انه يلزم ان يكون حينئذ استعماله في الوجوب مجازا واستعمال اللفظ الموضوع للاباحة في الوجوب ان لم يمنع وقوعه فقليل ولا كذلك استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة وهل الامر الوارد بعد توهم الحظر كالوارد بعده او لا يظهر من بعض الاول وهل

في الاخبار المروية عنهم وبين امر الائمة ع

او لقلته وقوعه ع

النهي الوارد بعد الوجوب يفيد الاباحة ولا حكى في نهاية السؤل عن بعض الاول معللا بان تقدم الوجوب قرينة على الاباحة وعن اخرين يفيد التحريم بخلاف الامر الوارد عقيب التحريم مفرقا بينهما بوجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الزجر وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل وثانيهما ان النهي لدفع المفسد المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع ولا يخفى ضعف الوجهين وصرح في نهاية السؤل بان القائلين بان الامر بعد التحريم للوجوب لا خلاف عندهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم **الرابع** منع جماعة من المحققين من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء نحو بيتوضأ ويصلي ولا ينكح المرءة على عمتها على الوجوب والحرمة لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب المطلق ولا مرجح والحق ان النظم منها في المقامات الطلبية الوجوب والحرمة لانه اقرب المجازات كما لا يخفى بل صرح محققو اهل البيان فيما حكي عنهم بان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب اشد واكد من دلالة الامر والنهي القصر بحسب عليه الا ترى الى قولهم ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليجعلوا المخاطب بوجه اكد على الاتيان بما طلب منه كقولك لصاحبك الذي لا تحب تكذب تاتي بلفظ الخبر اتى بلفظ الامر فتحمله بالطف وجه على لزوم الاتيان لانه لو لم يات لكان خلاف صدقه كاذبا بحسب الظاهر لان كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا نكتا اخر له ولذا ان معظم الاصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تحصى بالفرض على الوجوب والحرمة وبالجملة الشروط دلالتها على الامرين مما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة من هذا ولذا اعترف المحقق البهائي بعد ذلك مع تامله فيه في موضع من الحبل المتين **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان الامر المطلق المجرد عن القرائن هل يدل على المهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول انه يدل على المهية لا غيرها وهو للعلامة والشهيد الثاني وولده والمحقق البهائي والحاجبي البيضاوي وجماعة والمحكي عن امام الحرمين وصاحب جمع الجوامع وابي الحسين البصري بل نسبه السيد عميد الدين وغيره الى المحققين وحكاه جماعة عن السيد الثالث انه يدل على التكرار مدة العمر بشرط الامكان وانه مزيل قرار ان بقي افعل ابدا بشرط الامكان وهو المحكي عن ابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الثالث انه يدل على المرة لا يحتمل التكرار وهو المحكي عن جمع كثير وحكي عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ظاهر الشافعي الرابع انه مشترك بين الواحد والتكرار وهو للسيد ابن زهرة في الغنية وتوقف قوم على ما حكي للقول الاول وجوه منها بانه قد استعمل شرعا وعرفا تارة في المرة واخرى في التكرار فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الطلب بعنوان اللزوم مطلقا دفعا للاشتراك والمجاز ومنها قوله قد ثبت المرة والتكرار فيقتضي افعل مرة وافعل دائما والاصل ان يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما دفعا للتكرار والتناقض ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لكان استعماله في المرة استعمالا للفظ في غير ما وضع له من غير علاقة وكذلك لو كان موضوعا للمرة واستعمل في التكرار وذلك غير جائز ولا يمكن ان يكون لكل منهما بالخصوص والعلاقة الضدية هنا يفيد فهم ومنها ان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادي لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات خارجة عن المهيات المشتركة فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في قلة ولا كثرة نعم لما كان اقل ما يحصل به الامتثال هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها معها ولو كان الامر موضوعا للتكرار لكان متبادرا ولزم عدم امتثال العبد بالسقي مرة واحدة اذا قال سيده اسقني ماء والتالي باطل للقطع بحصول الامتثال مرة واحدة كما صرح به الشيخ في العدة قائلا بانه لو كرر دفعة ثانية لعده العقلاء سفيها لا يقبل ذلك مستندا الى القرائن وشهادة الحال بان المقصر الشرعي بمقدار الحاجة وهو يحصل بالمرة الواحدة لا نافي ذلك ثم بل لا يتبادر التكرار ولو فرض انتفاء القرائن على انا نمنع من وجود القرينة هنا ودعوى ان القرينة علم العبد بكفاء السيد بشربة واحدة باطلة اذ قد لا يكتفي بشربة ويعلم ان السيد يغضب قرينة على ارادة التكرار ولو كان الامر مفيدا للتكرار وضعا لما احتاج الى ذلك وتصريح بما ذكرنا الشيخ في العدة فانه واذا ثبت ان الامر في عرفنا للمهية لزم الحكم بانها مقدم ولو لغة لاصالة عدم النقل ومنها انه لو كان موضوعا للتكرار لصح حقيقة سلب اسم الامر وما يشتق منه لو اريد منه غير التكرار كما هو الغالب والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ولو كان موضوعا للمرة بخصوصها واستعمل في غيرها لصح ذلك والتالي باطل قطعا

ومنها أنه لو كان للتكرار لاستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها مع للصادة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات لانه المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فتعين النسخ وفيه نظر لان جعل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر بالاولى اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار للزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتالي باطل وفيه نظر لان اشتراط القدرة والامكان بدفعة فمم ومنها ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار او للمرة لما حسن الاستفهام عنهما عند الاطلاق والتالي باطل وفيه نظر لان حسن الاستفهام لعله للاستظهار ودفع الاحتمال مع انه لو تم لكان دليلا على الاشتراك اللفظي والمطلوب غيره فمم ومنها ما تمسك به بعض من رضي اهل اللغة على عدم الفرق بين تفعل وافعل الاكون الاول اخبارا والثاني انشاء ولما كان مقتضى الاول يحصل بغير تكرار فكذا الثاني والا لكان بينهما فرقا آخر فلم يكن للتكرار وفيه نظر للمنع من ثبوت النص من اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان يفعل لا يدل على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان فعل المضارع يدل على استمرار التجدد فعلى هذا لو صح النص من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم ومنها ما تمسك به بعض من انه لا خلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله بطلاق زوجته ان لم يكن له ان يطلقها اكثر من مرة واحدة فلو كان للتكرار لوجب الزائد عليها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الاجماع هو الذي منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به لانا بينا ان بقاء اللفظ دال على صحة الوكالة ولو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في امر ممنوع ويرجع الكلام الى مسئلة فقهية وهي انه اذا وكل وجلا على طلاق زوجته مكررا فهل يقع الطلقة الاولى او يفسد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال لجدا ويحصل العجب من الشيخ في تعويله عليه وان كان الثاني اتجه الاستدلال به في منع القول بالتكرار فمم وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب ان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك ولما كان مقتضى النهي التكرار فكذلك الامر فيه نظر اما اولا فلانه قياس في اللغة وهو غير مسموع اللهم الا ان يدعى الاستقراء في ان كلما هو للطلب منهم للتكرار وفيه اشكال واما ثانيا فلانه مع الفارق فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر وايضا النهي بمقتضى النفي وهو للعموم بخلاف الامر فانه بمقتضى الاثبات وهو لا يفيد وايضا ان العموم يفهم من النهي دون الامر كذا قيل واما ثالثا فللمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة واما رابعا فلانه قياس لاحد المتناقضين على الاخر وهو غير جائز وان جاز القياس في اللغة كذا قيل واما خامسا فلان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى الامر عدمه كذا قيل ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به وفيه نظر للمنع من اقتضاء النهي الذي في ضمن الامر المنع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك الدوام فهو لو الا فلا وذلك واضح ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة قطعا وفيه نظر اما اولا فلانه ينتقض بما اوجب مرة كالحج واما ثانيا فلان مجرد ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما على حد واحد في المخالف فيه واضح شاهد على انه من الخارج لا بقي الغالب في اوامر الشريعة التكرار فيلحق المشكوك فيه به لانا نقول لا نم ان الغالب استعمالها فيه وثبوت غلبة تكرار اصل المأمور به لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة الخارجية غير كافية لاثبات وجوب التكرار الا على القول بحجية الاستقراء بل وعليه لا يتجه التكرار ايضا لاختلاف في المكررات الشرعية بمنع ذلك لان الحاق المشكوك فيه بغير دون اخر ترجيح بلا مرجح وقد بقي اذا حصل ظن استقرائي بتكراره في الجملة فلا بد من الاتيان به الى ان يحصل القطع بعدم الوجوب على احتمال او الى ان يرتفع ذلك الظن على اخر وعلى اي تقدير فالتكرار لا يلزم فمم ومنها انه يفهم من احسن العشيرة فلان الدوام وفيه نظر لان الظاهر ان ذلك لاجل القرينة كما يظهر من غيره ولولاها لم يفهم ذلك ومنها ان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام لكل مشرك فيلزم ان يكون قوله تعالى صم عاما لجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وفيه نظر لانه قياس مع انه مع الفارق فان المشركين جمع معرف وهو للعموم ولا كذلك الامر ومنها انه لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في الاتيان به في الثاني الى دليل وفيه نظر لان اطلاق الامر كاف نعم لو قلنا بانه للفور بمعنى ان قوله افعل بمنزلة افعل الان لزم ذلك ولكن الاحتياج الى الدليل في ثاني الحال لا يستلزم الوضع للتكرار ومنها قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد فاتوا امرتكم به ما استطعتم

عا تمسك به بعض من

في بيان ان الامر لا يفيد التكرار

النهي للدوام اقتضى

وهو للتكرار وفيه نظر للمنع من ذلك لاحتمال ان يكون المراد منه التحريص على الاتيان بالمأمور به او وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه وان تعذر الباقي كما فهم كثير ومنها انه لو لم تقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء وفيه نظر لان اطلاق الامر يكون في صدق الاداء ومنها ان اللفظ ليس فيه تصريح بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المطلوب في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الأزمنة وهو باطل بالاجماع وفيه نظر لان ثم اللفظ يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به اي وقت اراد ولئن هذا احد المذكورات ومنها ان في التكرار احتياطا فيجب لقصر الخوف وفيه نظر اما اولا فلان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا بالأتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة واما ثانيا فلان الاحتياط انما يجب حيث لا يدفع احتمال الوجوب نظم اللفظ واما معه كما في محل البحث فلا ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بداء وهو عليه تعالى محال والاستثناء عن مرة واحدة لا يتحقق وفيه نظر لانا نلتزم بالثاني فان ثبت نسخ او استثناء فذلك قرينة على التعميم ونحن لا نمنع منه ومنها انه سئل عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم لما رآه قد جمع بين صلوتين بوضوء عام الفتح قال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله تعالى اذا قمتم الآية لكان السؤال عبثا وفيه نظر للمنع من حجية فهم ومنها ان الصحابة قد تمسكت في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعله لفهمهم منه ذلك بالقرينة لا بحق الاصل عدمها لانا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعجلنا هذه لعامنا هذا ام للابد وفيه نظر لانا لا نسلم صحة النقل سلمنا ولكنه لا يصلح حجة للقاطعين بالتكرار بل لأصحاب الاشتراك ولا فرق لاولئك لانا لا نسلم ان الاشتباه بالنظر الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون لعقله مما تلا القصوى والصلوة فاراد ازالة هذا الاشتباه وقد صرح بذلك في رجح قال ويدل على انه ليس للتكرار قول النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت هذا الوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب مستفادا من قوله لا من لفظ انتهى سلمنا صحة الرواية سندا ووضوحها دلالة ولكنها لا تصلح لمعارضة الادلة الدالة على انها ليست للتكرار والقول الثالث ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا وفيه نظر لان هذا يأتي على القول بالوضع للماهية والتحقيق ان القائل بالمرة ان اراد ان الامتثال يحصل به فهو صحيح لا ريب فيه وان اراد ان الامر يدل عليها وعلى المنع من الاتيان بالفعل المأمور به مرة اخرى بالدلالة التضمنية فهو في غاية الضعف وان اراد انه يدل عليها فقط بالدلالة التضمنية فهو ضعيف والقول الرابع وهو منها الاستعمال في المرة والتكرار ومنها حسن الاستفهام ومنها صحة التقييد بكل من الامرين وهذه الوجوه ضعيفة لا يثبت بها المدعى والمتحقق انه لو ثبت احد المذاهب المتقدمة لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد العلم والتواتر غير واقع والا لما وقع الخلاف وضعف هذا في غاية الظهور والمعتمد عندنا هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال على المختار في حصول الامتثال بالمرة الواحدة والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالوضع للماهية وكذا لا اشكال في ان التكرار لا يقدح في الامتثال فلا يكون عدم شرطا في المأمور به ولا يكون حراما وعلى هذا نزل بعضهم قال في لم وح صرح وح وان السيد اذا قال لعبده اضرب فضربه مرات متعددة كان ممتثلا وهل الامتثال في صورة التكرار يحصل بالمرة الاولى ولا يكون لما بعدها مدخلية فيه ويصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم بفساده لعدم تعلق الامر به او بل يحصل الامتثال بكل واحد واحدا وبالمجموع المركب التحقيقي ان بقي ان اتى بالمرة الاولى ثم اعرض ومضى مدة طويلة بحيث خرج عن كونه في مقام الامتثال فلا اشكال في انه لا يحصل بما بعد المرة الاولى ولا بكل واحد ولا بالمجموع المركب سواء قصد قبل الشروع في الاتيان بالمأمور به التكرار لتحصيل الامتثال او لا وان اتى بالمرة الاولى والثانية ونحوها في مجلس واحد بحيث لا يحصل بينها اعراض ولم يخرج عن مقام الامتثال فالظاهر حصول الامتثال بالمجموع المركب ان لم يتوقف عليه لانه يعد عرفا امرا واحدا ودفعة واحدة والمرجع في الالفاظ العرف لا لبناء بالدقائق العقلية الفلسفية فلو كان للجميع عبادة لزم الحكم بصحتها ولكن الظاهر انه لا يتحقق بالنسبة الى كل مرتبة ثواب وعقاب عليحدة وبالجملة المرجع في حصول الامتثال بالجميع او بالاولى فقط وهو يقتضي التفصيل بين الصور كما بيناه وقد فصل بعض الاصحاب نحو التفصيل المذكور في اخراج النصاب الذي يجب فيه الخمس في المعادن والكنوز والغوص وقد اطلق بعض المحققين في محل البحث وعدم حصول الامتثال بما بعد المرة الاولى متمسكا بانقضاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقي فاما

على الوجوب

المتضمنة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف

تنبيهات

على الوجوب فيأثم بترك التكرار وهو بطء او بطريق الندب اذ لا اقل منه فيلزم استعمال صيغة واحدة في الوجوب والندب باستعمال
واحد وهو بطء بطء وهو ضعيف وتوهم بعض على النظام الرجوع الى القرعة في تحصيل ما تحقق به الامتثال من الدفعات وهو في غاية الضعف
خصوصا ان قلنا بانه يشترط فيها ثبوت واقع في موردها من المشتبهات لضرورة ان محل الامتثال ليس معينا في الواقع ومشتبها عندنا
فثم وربما يظهر من بعض التفصيل بين ما لو قصد الامتثال بالمرة الاولى خاصة فلا يحصل بغيرها مطلقا وبين ما لو قصد الامتثال بالجميع فيحصل به
بل يلزم الاتيان به دفعة وقف الامتثال عليه كما في التخيير بين الزائد والناقص فيما يترتب لتطهير البئر واذكار الركوع والسجود ونحو ذلك وهو
ضعيف ايضا لعدم الدليل عليه لا شرعا ولا عرفا ولا لغة ولا عقلا مضافا الى الاصل ونفي الحرج في بعض الصور **الثاني** اعلم ان القائلين
بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط نحو ان كنتم جنبا فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما هل يتكرر بتكررها ام يجب التطهير وقطع اليد مرة ما تحقق الجنابة والسرقة او على قولين الاول انه لا يتكرر بتكررها مطلقا وهو للشيخ وابن زهرة
والمحقق وسديد والفاضل البهائي والحاجبي والبيضاوي والرازي والمحكي عن السيد القاضي عبد العزيز واكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني انه
يتكرر بتكررها وهو للمحكي عن جماعة للاولين وجوه منها المتا لصيغة من غير التعليق موضوعة لنفس المهية والاصل لزوم الحمل عليها حتى يتحقق
ما يتحقق تقييدها بالتكرار ومجرد التعليق على الامرين لا يستلزمه لا عقلا ولا لفظا فانا نعلم من مبدء المرة التكرار واذا يقيد بهما فنقول
ان جاءك فاكرمه مرة او تكرارا والعام لا دلالة فيه على شيء من جزئيات شيء من الدلالات فاذا كان في العرف كذلك فاللغة والشرع كذلك
للاصل ومنها انه لو كان للتكرار لزم سلب اسم الامر مما يشق منه اذا اريد منه المرة والتربص قطعا ومنها انه يحسن ان يقال اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وفيه نظر ومنها ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر
الحاصل بالتكرار وفيه نظر ومنها عدم تكرر الطلاق بتكرر الدخول في الدار اذا قيل ان دخلت الدار فطلق زوجتي وفيه نظر وللاخرين
وجهان احدهما ان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا عليهما فهو للتكرار ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم المجاز او النقل
وهما خلاف الاصل وفيه نظر لانا نمنع الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها اللهم
الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيلزم الحاق المشكوك فيه بالغالب لكن هذا لا يجدي الا على القول بترجيح المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة
ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او على القول بحجية الاستقراء وفيهما نظر نعم قد يتوجب عليه الحمل لكونه من الافراد الشائعة
قلت وثانيهما ان الامر يدوم بدوام الشرط فالتعليق على الشرط المكرر يقتضي وامر اما المقدمة الاولى فلانه اذا قيل اذا وجد شهر رمضان
فصمه افاد ان الصوم يكون دائما بدوام الشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المتكرر بمنزلة الشرط الدائم وفيه نظر لانه ان اريد من دوام
الامر بدوام الشرط انه اذا لم يات بالمامور به حين وجود الشرط يجب عليه الاتيان ما دام الشرط باقيا فما ذكر مسلم ولكن هذا غير محل النزاع وان
اريد تكرار المامور به ما دام الشرط باقيا فهو اول النزاع والمثال لا يساعد الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء الشرط بل لرجوع الضمير الى
مجموع الشهر فهي الحقيقة المامور به هو تكرر والمسئلة محل اشكال والمعتمد عندنا هو القول الاول الذي عليه المعظم وهل قوله كلما جاءك زيد
فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ كلما يفيد التكرار المفروض او لا الظاهر الاول لانه المفهوم منه عرفا وبما يظهر من المصباح للمير السيد
حكاية عن اهل اللغة ولو قال متى جاءك زيد فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظ متى يفيد التكرار المفروض او لا ذهب في المصباح المنير الى الاخير محتجا
بانه واقع في موضع ان وهي لا تقتضيه في الشرط فيأتي عليه قال وبه صرح القراء وغيره فقال اذا قال متى دخلت كان كذا فمعناه اي وقت وهو على مرة وفرقوا
بينه وبين كلما فقالوا كلما يقع على الفعل والفعل جاز تكراره ومتى يقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت فمعناه
كل دخلة دخلتها ثم حكي عن بعض العلماء انه قال اذا وقعت متى في اليمين كانت للتكرار فقوله متى ما دخلت بمنزلة كلما دخلت ثم رده فوق
والسماع لا يساعده ثم حكي عن بعض النحاة انه قال اذا ورد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سئلتني اجبتك وجب الجواب الف
مرة وضعفه محتجا بان الزايد لا يفيد غير التاكيد وهو عند بعض النحاة لا يغير فقولهم انما زيد قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم فهو يحتمل
العموم كما يحتمل ان زيدا قائم وعند الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد وفيه
نظر بل ما حكاه عن بعض النحاة في غاية القوة واعلم انه صرح بعض المحققين بان الامر اذا علق على علة تامة تكرر بتكررها محتجا بانه

وبانه ظرف لا يقتضي
التكرار في الاستفهام
فلا يقتضيه

احدها لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا وعرفا لا بنحو العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نتوقف الاصل فيها ان تكون كالعلل العقلية الا انه لا يمنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة ولا يتوقف تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها علة اخرى والتربط فالمعلق مثلها لا تنافق هذا ضعيف لان التكرار في العلة باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لأنه غير مؤثر واقتضاء انتفائه انتفائه لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى مدفوع بالاصل وثانيهما دعوى جماعة كالحاجبي والعضدي والطوسي والرازي فيما حكي عنه الاجماع على ذلك ويظهر من جماعة من الاصوليين منعهم الا بهر متمسكا بان الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر المطلق بفيد المهية ولا يدل على التكرار واذا علق على العلة لا يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب في عدة ما صار اليه بعض المحققين من لزوم التكرار في محل البحث في غاية القوة ويلزم منه تعليق الامر على الوصف وان اشعر بالعلية لعدم دلالته على كونه علة بحيث يصح الاعتماد عليه والاشعار بنفسه لا يصلح للحجية **الثالث** كما ان امر المطلق والمعلق على الشرط والصفة لا يفيد ان التكرار بانفسها كذلك كلما دل على طلب الفعل من نحو لفظ اوجبت والاشارة والاجماع وصيغة افعل ونحوه المستعملة في الاستحباب والوجوب الغيري والشرطي مطلقا ولو كان معلقا على الشرط او الصفة **الرابع** اذا استعمل صيغة المضارع نحو يضرب في الطلب والانشاء كانت مفيدة للوجوب كما تقدم اليه الاشارة وهل يفيد التكرار او لا احتمالان احدهما الافادة ووجهان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد استمرار التجدد فيجب بعد تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى اقرب المجازات وليس الا الطلب على وجه التكرار الثاني عدها كصيغة افعل لانها مستعملة في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار وهذا اقوى لانه المتعارف عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو ليس لكونه الاقرب اليها مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار ودعوى كون الدلالة عليه لو سلمت بالغلبة والالتزام هذا ويعضدها ذكرنا عدة تنبيهات احدها من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع ان العادة تقتضيه لوضوح لان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة ع بصيغة المضارع فيحصل شدة الاحتياج الى ذلك وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم كون الامر للتكرار حتى من العامة عدم كون الصيغة المزبورة له واما القائلون بكونه للتكرار فيحتمل مصيرهم الى كون الصيغة المزبورة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما للاول كما لا يخفى **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يدل على الفور ولزوم الاتيان بالمأمور به معجلا او وجدانه او لا على اقوال الاول انه لا يدل على ذلك ولا يفيد بل انما غاية الدلالة على طلب المهية من غير اشعار بفور ولا تراخ فالاتي بالمأمور به ممتثل فورا كان او تراخيا وهو للمحقق وصدر الشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني والمحكي عن السيد ره والشافعي واصحابه والامدي والرازي وفخر الدين لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين وفي المنية انه مذهب المتاخرين وفي التعليقة الجمالية انه المتبين محققي اصحابنا الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ والسكاكي والمحقق في موضع من بر والمحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي وابي الحسين الكرخي وابي حامد الحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين وكل من قال بان الامر المطلق للتكرار ومال اليه بعض المتاخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على شيء من الفور والتراخي الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال وليس المراد بالفور المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان بل بما يعده المكلف الفاعل عرفا مبادرا ومعجلا وغيرهما ومتكاهلا وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور والفعل المأمور به الثالث انه يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن البدخشي انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة وصرح في جمع الجوامع بوجود القائل به ويظهر هذا من كلام مر في دي والرازي في ل والبيضاوي في فج والاصفهاني والعبري في شرحه ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهم انكار القائل به ولذا فسر جماعة كالعلامة والمحقق والاسنوي والامدي فيما حكي عنه القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين البصري والقاضي ابي بكر وجماعة من الشافعية ومن الاشاعرة بان المراد جواز التراخي لا وجوبه فلا فرق حينئذ بين القول بالمهية وهذا القول من حيث المعنى الرابع انه مشترك بين

في بيان الفور والتراخي

الفور والتراخي وهو اختيار السيد بن المرتضى وابن زهرة كما عن الواقفية وقد صرح السيد بانه لا يحكم بالامتثال فورا ولكنه كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وغيره على ما حكي ولكن الاول صرح بحصول الامتثال بالمبادرة خلافا للثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المدلول للقول الاول وجوه منها ان المتبادر من الامر ادخال المصدر في الوجود من غير خطور فور ولا تراخ نعم يجوز التراخي لاطلاق اللفظ لخصوص وضع اللفظ بازائه ومنها ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى في التراخي كالواجبات الموسعة والاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها قبوله التقييد بكل منهما فيقبل افعل فورا او حتى شئت فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان اهل اللغة قالوا الافرق بين تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني انشاء وذلك يوجب تباينا بينهما فيما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود من غير ملاحظة فورا وتراخ لزم ان يكون الامر كذلك ومنها انه لو كان موضوعا لاحد الامرين الفور والتراخي لكان استعماله في الاخر مجازا فيلزم صحة سلب اسم الامر عما يشتق منه عنه حقيقة والتالي باطل والمقدم مثله واما التالي فلوجوه ايضا منها ما تمسك به بعض من ان المتبادر منه عند الاطلاق الفور فان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي مع عزمه عند عاصيا وذلك معلوم من العرف ولو افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر الفور لانه اظهر من الطلب عند الاضداف كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امرك بالقيام كان المفهوم نسخ الامر الاول ولو كان للماهية لما كان الامر كذلك وقال جمال الدين الخونساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند الاضداف وان امكن سعيها في المناظرات انتهى وفيه نظر للمنع من تبادر الفور كما صرح به السيد بل المتبادر ما يعمه واستفادته من استقنى بقرينة المقام لقضاء العادة بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع المجرد من القرينة وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ البهائي والفاضل الجواد وجد الصالح والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني لا يقال الاصل عدم القرينة لانها غير معقولة بل الذهن انما ينتقل الفور من نفس الامر الا ترى انه يعلل مؤاخذة المأمور بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها وان فرض انتفائها فنمنع العصيان وتوجه اعتذار المأمور بانك ما امرتني بالبدار وما علمتني في التاخير مضرة واما ما قاله السكاكي فمدفوع بالمنع من فهم النسخ فيما ذكره من المثال اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت الدار فلان فاقعد امش واضطجع لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان بكلها او جبه سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون ما اعتبر ان الامر الاول لما كان مقتضيا لوجوب الاتيان بالمأمور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان الامر الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم التناقض فمن ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اختلاف جواز التاخير فمن موضع يجوز التاخير بمقدار يسير وفي اخر بشيء اكثير من الاول وهكذا وقد بقي لا دلالة في ذلك على عدم الوضع للفور لجواز ان بقي بالوضع لما يسمى في العرف فورا او الفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمامور به فاذا امر ابشيء فبالتاخير ساعة يفوت الفورية وبعد المامور منها وفاذا امر بالخروج الى سفر بعيد فبالتاخير اسبوعا بل شهرا لا يفوت الفورية ولا يعد منها ونا وقد يرد بان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية مما لا يثبت لو صرح بالفورية فتدبر ومنها دعوى السيد بن المرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور في الشريعة وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير كثير من المحققين الى ان الامر ليس للفور في الشريعة ويؤكده ان الشيخ المعاصر للسيد مع قوله بان الامر في الشريعة للفور لم يحك هذا الاجماع انه بعد اطلاعه عليه مع تحفظه وابهة السيد لم يشر اليه في هذه المسئلة بل نقل الخلاف فيها وانما ادعى ذلك في مسئلة اخرى وايضا ليس المتبادر منه عند اهل الشرع الا الماهية ولو كان في الشريعة حقيقة في الفور لكان عند اهل الشرع اذ بعد تخالف العرف المشترعة مع عرفنا المضاف الى معارضته باصالة عدم النقل وبغلبة استعمال الامر في الشريعة في غير الفور كما لا يخفى ومما ذكرظهر ضعف قول بعض الافاضل من ان هذا الاجماع خبر واحد قد احتف بالقرائن فيفيد القطع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع بعد تسليمه كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت منه انه في اللغة كذلك لا بقي لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا للماهية واما على تقديره فالنقل ثابت فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا فاللغة كعرفنا ام لا للغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه الاول ان عرفنا قطعي وعرف الشارع ظني لانه ثابت بطريق الاحاد الثاني انه من المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور والتراخي وقد اعترف

او في عرف الشارع

حتى يثبت الثاني عنه وهو يثبت الثالث المعلوم وهو الى انه في اللغة للمهية ح

لان الاصل تأخر ح

بر السيدان والاصل ان يكون للمهية والشهرة ان لم تكن حجة فلا اقل من صلاحيتها للترجيح لا بقى الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان اصالة توافق عرف الشرع مع اللغة دليل مثبت لانها تقتضي ان يكون في اللغة للمهية المقيدة كعرف الشرع ولا كذلك اصالة توافق عرفنا مع اللغة لانها دليل نافٍ لانها تقتضي ان يكون فيها للمهية المطلقة والمثبت مقدم على النافي الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل تأخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا لانه متأخر عن عرف الشرع لا نافي هذان الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلما قدمنا في بحث تعارض الخبرين من اهل اللغة واما الثاني فلانا لا نسلم جريان اصالة تأخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان هذا الزمان الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للمهية متأخرا عن زمان الشرع والعبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور فيما اذا علم بوضع اللفظ لمعنى وفي عرفنا لاخر بان يكون النقل في عرفنا ثابتا وشككنا في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة الدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصلاح تأخر الحادث ورجحه ح الى اصالة بقاء المعنى اللغوي حتى يثبت المخرج عنها وانما يثبت بالنسبة الى عرفنا لا عبرة ولذا كان الاصل مع الثاني للحقيقة الشرعية ولكن الامر كذلك فيما نحن فيه فلنا بر سلمنا ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه المرجحة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى الباقي سليما عن المعارض ولئن تركنا وقلنا ان الاصل المزبور يعارض جميع تلك الوجوه فالارجح التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية وهي انه اذا ثبت للفظ وضعان في عرفنا عامين كانا او خاصين وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فالارجح التوقف والرجوع الى المرجحات وهي غير محصورة ولكن قد اشرنا الى بعضها واما اذا كان احدهما عاما بقينا والاخر خاصا كذلك فالاربع ترجيح الاول والحكم بموافقة اللغة للعرف العام لا للاصل بل بعد تخالف العرف العام مع اللغة ومنها ان النهي بعد التكرار او الفور وكذا الامر قد اشرنا عليه بجامع الطلب فيه نظر لانه قياس في اللغة ولا يجوز مع انه مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزم الفور ولا كذلك الامر لما تقدم ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه نظر للمنع من افاده النهي الضمني الفور ومنها ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انطالق وهو حر انما يقصد الزمان الحاضر فتلك الامور الحاقا له بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره جماعة منهم صاحب المعالم والعضدي من انه قياس في اللغة فلا يصح وفيه نظر وثانيهما ما ذكره بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغة الا بالنقل مطلقا او الاستقراء وليس هذا من شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن وجدان جميع الجزئيات على شأن واحد فيحكم حكما كليا بان الامر كذا وليس فيما نحن فيه كذلك لعدم العلم بكونه للفور وان كان غيره وهو الاكثر له وفيه نظر بناء على ما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بنائهم في كثير من المسائل الاصولية اللغوية كمسئلة تعارض المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى فهو نوع من الاستقراء والحق في الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول لا دلالة فيه على الزمان طبيعته اصلا نعم بعض منه يأبى تاء تنه ولكنه في غاية القلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت بر الشيء للشيء مجردا اقتضى انه ان يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فيدخل عليه منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال ايضا فيما حكي عنه المقصد من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك فينبغي ان يكون بالفعل وايضا حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان لا يتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي لكن ذلك لا لانه على الزمان الحاضر فلهم لا نافي مرادهم ان المبدء اذا كان موجودا في حال النطق والاخبار كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على الاتصاف بالمبدء في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما الثاني فهو وان دل على الزمان بهيئته لكنه يدل غالبا على الماضي والمستقبل وهما اكثر افراده هذا وقد قال جماعة من المحققين منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا لدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيهما الاستقبال وورد بان ليس المراد من الزمان الحاضر الآن الحاضر الذي لا ينقسم وهو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه بمؤيد ان النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان

فيه لانه ايفع لطلب الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محدود ما ولا كلام واخره والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو متقبل ظرفه ولم يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر ومنها انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الاوامر تتنا ولد دونا عتقاد وجوبه واذا كان ما الا يتنا ولد الامر على الفور كان ما يتنا ولد على الفور بطريق اولى وفيه نظر لانه قياس مسلمنا ولكن نمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هو من لوازم الايمان ولذا يجب في الكفارات وسائر الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب كذلك فعلها ومنها ان البفز بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في به والمحصول وفيه نظر للمنع من صلاحية لاثبات الوضع على انه معارض بمثله لوجود العقول بوجوب الراخي كما عرفته فتذكره ومنها قوله تعم ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه تعم ذم ابليس لعم على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر للفور لما توجه اليه الذم وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كون الذم لترك السجود لا بعزمه على ثانيا في الحال كما ذكره مرارا باعتباره وتجربة وافتخاره على ادم ع كما يشهد به قوله تعم حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قيل واما ثانيا فلاحتمال كون الامر بالسجود للفور بخصوصه اما لدلالة الفاء الجزائية في قوله تعم فقعوا له ساجدين وقت نشوئي اياه كما في نهاية السؤل وفي جميع ما ذكرنا تامل واما ثالثا فلان الاية الشريفة ليس فيها دلالة على ان اداة الفور من الامر بالسجود باعتبار الوضع بل غايتها الدلالة على ارادة الفور منه وهو كما يكون بالوضع يكون بالقرينة فحال هذا ليس الا حال سائر الاوامر المستعملة في الفور لا بقى الاصل عدم القرينة فيكون بالوضع لا ما نقول هذا معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر المستعملة في التوسعة وهي اكثر واغلب فيكون الترجيح مع هذا كما لا يخفى ومنها قوله تعم وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها انفاقا كما في كلام جماعة وهو فعل المامور به وليس المراد حقيقتها لانها من فعل الله فيستحيل المسارعة اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به لان الامر للوجوب كما بيناه ولا يتحقق المسارعة اليه الا بالاتيان به فورا وفيه نظر اما اولا فلعدم دلالة الاية الشريفة على وجوب المسارعة الى كل ما هو مامور به لان قوله تعم الى مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصاد في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة واتى برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل وقد نقض على هذا الامدي وبعضهم هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير المغفرة بالتوبة بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسيرها في الاية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة فيها سببها وليس السبب بها الا التوبة لان فعل المامور به سبب للثواب لا الغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلم وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي العالية بالهجرة وعن بعضهم بالصلوات الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالتوبة وعن بعض بالصدقة الاول وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو المطلوب نعم روي عن مولانا امير المؤمنين ع ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرايض وبعضهم ما عن سعيد بن جبير من تفسيره باداء الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعد وضوح السند مع قصور الدلالة لاحتمال ان يكون المراد بالفرائض ما ثبت وجوبه بالكتاب فلا يعم كل واجب وعن ابن زيد روي عن سعيد بعكس ما حبته لمعارضة ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم واما ثانيا فلان غايتها ان يفيد منها ان الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيها على انه في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سبب للمغفرة لا غير كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاقها بما بالاجماع المركب كما ذكره الابهري ولا باصالة عدم النقل كما ذكره صاحب النقود واما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم واما ثالثا فلان الامر بالمسارعة محمول على الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا بقى كما سلم وسنصل انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما تقتضيه المادة وذلك غير جايز كذا ذكره جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة وفيه نظر ان الاولى لشيوع استعمال الصيغة في الندب دون استعمال المادة في غيرها هو الظن منها سلمنا التساوي لكن يجب التوقف فلا دلالة في الاية ح وهو المطلوب والاولى في الاعتراض ان يقال نمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غايته ما استفيد من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تاخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحق يجب المسارعة

نعم قوله الم اسجد بين عليه كما في اول القيام قرينة مدل عليه كما في والمفتاح قال الا صفهاني القرينة وان كانت خلاف الاصل لكن يصار اليها دفعا للاشتراك والمجاز اولان فعل الامر وهو قوله تعم فقعوا عامل في اذ الان اذ ظرف والعامل فيها جوازها على راي البصريين فيكون التقدير ح

اليه مع ان التاخير لا يسقط التكليف به وبالجملة لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا
وفائدة التوسعة ان المكلف لو اخر عن اول الوقت ثم مات يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين ومنها قوله
فاستبقوا الخيرات او لا ريب في ان فعل المأمور به منها فيجب الاستباق اليه للامر به وانما يتحقق بالاتيان به فورا وفيه نظر لان الاية الشريفة
لا يمكن العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق اليها فلا بد من حمل الامر بالاستباق على المندوب لا بقيد تخصيص الخيرات واخراج
ما لم يجب الاستباق اليه من المندوبات وبعض الواجبات اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد
العام وهو غير جايز ومنها الروايات المشهورة اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة كالتي للعطف
وفيه نظر اما اولا فلضعف الروايات سندا واما ثانيا فللمنع من افادة الفاء الجزائية الفور واما ثالثا فلا خصيتها من المدعى لدلالتها على
وجوب المسارعة الى امر الرسول ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب
فانهم قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفور ولان فاتوا عامل في اذا ظرف والعامل فيها جواب
كما عن البصريين فصار التقدير فاتوا بما امرتكم به وقت امري اياكم وعن الثالث بان القائل بالفصل شاذ فتدبر ومنها انه لو لم يكن لجاز التاخير
والتالي بطل بالامر الاول ان التاخير ان جاز الى غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا للمأمور او غير معينة مطلقا لزم التكليف بما لا يطاق وهو معينة
واضح وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يجب فعله وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في
اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني جواز ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأي من
شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن مشروطا
بما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلوجوه اما اولا فلان
فلا تناقضه بما لو صرح بالتاخير كان يقول افعل اي وقت شئت فانه ممكن بلا خلاف كما في ثم وغيره بل واقع كقضاء الواجب من الصلوات
على قول والنذور وسائر الواجبات الموسعة واما ثانيا فبالمنع من لزوم التكليف بما لا يطاق ان لم تكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير
واجبا اذ يجيء تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا تمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قاله جماعة
كصاحب ثم والحاجبي والعضدي كما عن المراغي واما ثالثا فلانه يجوز له التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتلف لو لم يفعل كعلو السن
والمرض الشديد قال صاحب غاية البادي ويجوز ان يكون تلك الغاية قول المنجم لا نه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن
واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة فيمنع من امارة تقتضي ذلك واما ما قلتم فمضطربا ذكم من شاب يموت فجاة وكم من
شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجاة ونحوه وان لم يكن لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي
ولا عبرة به وقد يجاب بان منع حصول الامارة مما لا وجه له وليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل بغيره ايضا وقد يجاب بانه ان اريد حصولها
في الجملة فمم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد حصولها دائما فمم فان من يموت فجاة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فلعله في ساعة لم يتفكر
فيها من الاتيان بالمأمور به فتدبر واما الثاني فللمنع من اللازم على التقديرين ومنها اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال
اذ تفهم ان المراد دلالته على ذلك وفيه نظر لاحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب يتحقق في حال النطق وهذا
لا يستلزم فورية الاتيان بالمأمور به سلمنا ولكنه موهون بمصير معظم الاصوليين الى انه ليس للفور مضافا الى الادلة الدالة عليه
والقول الثالث ان الامر انما يقتضي كون المأمور به في وقت وليس للفظه دلالة على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه
باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا الا نه لو اراد ايقاعه في بعضها المبهم فحتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله واجب عنه بانه لو
اراد تخيير في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه ولكنه لم يبينه من ابن القطع بالتخيير اذا لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان
المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي تضمنا بهذا الدليل فلا يضر له وان اراد ما يقوله اهل المهملة فصحيح ثم اني الى الان
لم اعثر على حجة للقول بوجوب التراخي وللقول الرابع وجهان احدهما ان اللفظ استعمل في الفور والتراخي والاصل فيه الحقيقة وفيه
نظر وثانيهما حسن الاستفهام عنهما والاصل فيه الاشتراك وفيه نظر **مفتاح** اذا امر المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر

معينة

شرعا بان يكون جامعا لجميع الاجزآء والشرايط وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن التكليف به ولا يجب اعادته لا في الوقت ولا في خارجه اما انه ممتثل فظ وقد حكى عليه الاجماع وبقي الخلاف في الاحكام وصرح به للعضدي وح فالاستيفاء العضدي لان معنى الامتثال وحقيقته ذلك واما وجوب الاعادة مطلقا ولو في الوقت اذا لم يقم عليه دليل من الخارج فما ذهب اليه السيد في بعض والشيخ في العدة والمحقق في ج وبعض في لف وبعض في هج وبعض والشهيد الثاني في ذكرى وض والمحقق الثاني في جع صد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وسبط الشهيد الثاني في لك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحدث الكاشاني في المعتصم الزارعي في المحصول والحاجبي في صر والبيضاوي في ج وغيرهم وفي هم وهو مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة في العدة وذهب اليه الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين وفي بعض السنول قال به الجمهور وفي بعض اليه المحققون انتهى وحكى في هم وصر وشرحه للعضدي وح للاستيفاء عن القاضي عبد الجبار انه قال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا يقتضي اسقاط القضاء ولا يمتنع من الامر به في هم عزاه الى مبتدع القاضي وفي العدة قال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء وفي بعض السنول قال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما انه لا يمتنع الامر بالقضاء مع فعله فيلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الامدي وغيره ونقله عن الخصم صريحا في بعض قال ابو القاسم واتباعه القاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في العدة وح من ان وجوب المأمور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافلا بتحصيل المصلحة المطلق بل احسن الامر به ومنها ما استدل به في العدة من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضد ومنها ما تمسك به في بعض من انه فعل المأمور به فيخرج عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا ويلزم منه تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر منسوخا لا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك ومنها ما تمسك به في بعض من انه لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة اوداثما وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير المرجح واما الثاني فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات ومنها ما تمسك به في بعض من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا ويقضي عن عهدته بما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء ومنها ما تمسك به في بعض من انه لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزئ عنك ولو كان ذلك لكان مناقضا ومنها ما تمسك به في بعض من انه لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله ومنها ما تمسك به في بعض من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا ويقضي عن عهدته بما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء ومنها ما تمسك به في بعض من انه لو لم يقتض الاجزاء فيكون تحصيل الحاصل وللآخرين وجوابهم وقد صرح في بعض بانهم احتجوا بها منها ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده واجاب عنه في بعض بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد بانه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به او فعله المنهي عنه وجعله سببا في الامر لا يدل الا على اقتضاء المأمور به فعند فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى للامر مقتضى اخر ومنها ان الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا واجاب عنه في بعض بان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء اخر وهو الاجزاء ومنها انه لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد الصوري الذي جامع فيه عن القضاء واجاب عنه في بعض كالمحقق والزارعي والامدي والحاجبي بان الحج والصوم يجزيان بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن لا ننازع في ان الفعل اذا خل في بعض شروطه اوضعاته المعلومة المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر باتمامه ومنها انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما وساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مأمور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء واجاب عنه في بعض بالمنع من الملازمة فانه مأمور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ويجوب القضاء لكونه امرا به من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمأمور به على وجهه بل القضاء استدراك لمصلحة الامر به اولا من الصلوة مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال القاضي عبد الجبار ومن وافقه ان ادعوا ان الاتي بالمأمور به لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان على وجهه وبقي مشغول الذمة بالتكليف ويحتمل بقائه على الاستغراب فهو دعوى فاسدة بكفينا الوجدان ويغني في ابطالها العيان عن البيان وكذا الحال لو ادعوا جواز الامر باعادته او قضائه المفسرين بحسب الاصطلاح بالاتيان بخ ثاني

نر معناه

الحال باعتبار حصول خلل في اتيانه او ترك المأمور به في الوقت المضروب له وان ادعوا ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة وانقطاع الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا يدل ايضا لغة على عدم الامر بذلك المأمور به ثانيا في الحال وانه يجوز تعلق امر آخر مرة اخرى وان الامر الاول لا يعارضه لفظا فتلك دعاوي صحيحة لا دليل على بطلانها وقد صار اليها جماعة من الاعاظم كالسيد ابن زهرة والشيخ والامدي وغيرهم وذلك لان دلالة اللفظ على معنى اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكلها منتفية قطعا وبالجملة غاية ما يستفاد من الامر ليس الا مجرد طلب الفعل وليس فيه دلالة لفظية على ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي رفع الاشتغال ولا على عدم تعلق امر بهذا الفعل وانما الحاكم بالاول هو العقل كما يحكم باستحقاق الثواب على الفعل على بعض الوجوه وباستحقاق العقاب على الترك على بعض الوجوه والحاكم بالثاني هو الاصل ونحوه واذا قام دليل على خلافه وجب الاخذ به ولا يكون دافعا لمقتضى الامر الاول وهل يسمى قضاء او لا المعتمد هو الاول وعلى هذا يمكن ان يقع من احكام الاتيان بالمأمور به على وجهه سقوط القضاء ولو نازعنا في هذا منازع لكان منازعا في امر اصطلاحي والامر فيه سهل وكما لا يدل الامر لغة على ما ذكر كذلك لا يدل عليه شرعا ولا عرفا وينبغي التنبيه على امور الاول اذا امر الشارع بشيء عبادة كان او لا فاتى المأمور به بفعل معتقدا على وجه القطع واليقين انه المأمور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به صحيح موافق للواقع او مأمور به وقد يعتريها اصناف جهالة ثم تبين وعلم بعد ذلك ان ما اتى به ليس هو المأمور به على وجه اما الفقد نفسه او لفقد جزئه او ركنه او شرطه فهل مجرد اعتقاده ذلك او الامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء ويترتب عليه الثواب ولا يستحق على الترك العقاب كما اذا اتى بالمأمور به على وجهه بحسب الواقع او لا اشكال من اطلاق المعظم ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج عن عهدة التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان مكلفا حين العمل بمعتقده ولم يكن بما في الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمأمور به بالنسبة الى المعتقد هو هذا العمل الذي اتى به على وجهه فيلزم منه ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع وانه كان حين العمل وبعده متيقنا براءة ذمته عن الواقع وعاملا به بالمأمور به وسقوط التكليف عنه فيجب استصحاب المذكورات بعد انكشاف الخطأ عملا بعموم قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ونحوه وان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور ومن انه لم يأت بالمطلوب على الوجه الذي اراده الطالب وكان فيه المصلحة وغاية اعتقاده رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمأمور به على وجهه مطلقا ولو اتى بما يعتقد انه هو المأمور به بحسب الواقع وان العقلاء لا يعذرون من اتى بجحر معتقدا انه الجوهر الذي امره الآمر باتيانه وان المعهود من سيرة الاسلام والمسلمين ان الاصل هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان النفوس في نفس الاحكام الشرعية و الموضوعات الصرفية بكم واما الوجوه المتقدمة الدالة على السقوط ضعيفة جدا لا يظهر وجهها بالتأمل فاذن الاصل عدم السقوط والاتيان بالمأمور به بحسب الواقع حيث يثبت فساده ويكون مقتضى اطلاق الادلة او عمومها لزوم الاتيان به مطلقا نعم قد يعدل عن هذا الاصل لدليل من خارج كقاعدة الحرج او ورود نص معتبر او انعقاد اجماع على عدم لزوم الاعادة في فرض خاص وكذلك يمكن ان يدعى الاصل لزوم الاتيان بما هو المطلوب الواقعي فيما اذا جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع ثم تبين خلافه فعلى هذا الاصل فيما اذا تبين للمجتهد فساد ظنه الاعادة والاصل الاعادة فيما اذا صلى بالشك في الطهارة او بالظن بالاتيان بالافعال او الاركان ثم تبين الخطأ وان كان في بعض الصور لا يجب شرعا الاعادة ولا يكون ما فعله تبعا لامر الشارع كافيا وفي بعض الصور يجب الاعادة شرعا ولا يكون ذلك كافيا و بالجملة مجرد جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع او حكم العقل به لا يكون موجبا لسقوط التكليف بعد انكشاف الخطأ وانما غايته ذلك جواز الاعتماد على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع فتنبه الثاني لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمستحب كما لا يخفى منقحا اذا ورد من الشارع امران فلا يخلو اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضادا فان كان الاول فيكون الثاني ناسخا للاول ان علم التأخر والا فالمنسوخ احدهما فليلتمس دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في بعض الامدي كاشفة ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا على الاول نحو صل وصم او لا نحو صل حج ولا بين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصبا او لا نحو الصلوة والطواف و الوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون احدهما معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان هناك

فيما يجب فيه القضاء

مكلفا

معطوف على الاخير لا فان كان الاول فلا يخ اما يكون احدهما

عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين تغايرا ووجب صلوتان كما في الغنية وية ودج وشرحي المختصر للعضدي والطوسي وغيرها لان الظاهر
من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد كذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما نحو صل ركعتين وصل الركعتين
او تعريف الاول وتنكير الثاني نحو صل الركعتين وصل ركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين
فاختلف القوم فيه فذهب مر في ب ابن زهرة في الغنية والامدي في مكاعن الرازي الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف
المغايرة واولوية التاسيس ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول
يمكن ان يكون المعهود غير المتقدم كما يحتمله فالاصل بقاء حكم العطف على حاله وتوقف المحقق والعضدي والطوسي كما عن ابي الحسين البصري قالوا
لان العطف مع رجحان التاسيس في مقابلة التعريف العادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب الوقف والاظهر
عندي كما هو الظاهر من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفائدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ
يفهم المهية من مدخوله وان الاصالة براءة الذمة من الغير واحتمال كون المعهود غيرها تقدم مدفوع بالاصل ولا يعارض ما ذكرناه ما ذكروه لان
ما ذكرناه اقوى على انه منع الشهيد الثاني في فص وحاشيته ضمن اقتضاء العطف المغايرة متمسكا بان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء
على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله انما اشكو بثي وحزني الى الله
وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله ليليني منكم ذوو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في الالفية وهو
كثير لا يتقي هذا بعد لما حكاه الدماميني عن بعض اهل البيان من ان التطويل لا لفائدة من طرق التعبير عن المراد بما لا يقبل وعن التطويل
ان يتوقى بزائد لا بعينه للزيادة لانا نقول قد اجاب الحاكي عن هذا بان ذكر الشيء مرتين فيه فائدة التاكيد قال وقد قال النحاة ان الشيء يعطف
على نفسه تاكيدا وعدم تعين الزيادة لا يدفعها والفائدة التاكيدية معتبرة في باب الاطناب انتهى وتدقيق ما ذكره لا يخلو من اشكال اذ لا
ينبغي ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرف الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه بتوسطه بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة
وصرح بعض الائمة وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود منه هو المتبوع وانما يوتى به اما لبيان المنسوب اليه في الحقيقة
لا غيره واما لبيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص الى اخر ما قال واما ما ذكر من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم
يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته وايضا غايته عطف الشيء على
مرادفه وهو ليس عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة الثاني ولولا كثرة ظهور التاكيد في المقام عرفا لكان الاظهر
القول بالمغايرة جدا لظهور الواو في العطف كما صرح به السيد عميد الدين مدعيا انه موضوع له والاصل في العطف التغاير كما بيناه
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يمتنع الزايد اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه اما ان يكون الثاني
معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متعاكسين بل ولو كانا متعاطفين
ام لا لو اقتضاء العطف المغايرة مسلم انه لا يعارض ظاهر هو اقوى منه فان الظاهر بل قطع الاظهر واما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان
كان الثاني معطوفا فوافق القاضي فيما حكي عنه لا يدخل تحت الاول مراعاة لحكم العطف وتوقف في دج كما عن المحصول وابن مالك في باب
العطف من التسهيل قال فيه اذ ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد انتهى وحكي عن ابي علي الفارسي وابن جني
انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام
وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال في دج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختار في ية الاول قال
لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا
على ما حكي وان كان الاول من الثاني فالاتحاد كما في دج والتمهيد وغيرهما بل في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر وان كان
الثاني نحو صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في دج ومر في ب والطوسي في شرح
الى التغاير وان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار والرازي في ل والامدي في م وعامة اصحاب الشافعي
وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد ظاهر مر في ية والعضدي في شرح

[illegible]

وغيرهما الوقف كما عن الازدي وابي الحسين والاظهر عندك ما عليه الصيرفي لان التكرير في التاكيد اكثر مما يكثر في التاسيس فيحمل عليه الحاق المفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فمسلمة في غير هذه الصورة واما فيها فلا تحقق المطلب ان غلبة التكرير في التاكيد بلغ حد الترك غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل رايت زيدا وجائني زيد جائني زيد واكرمت خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يفهم منه سوى التاكيد ولم يتجمل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد بهما في الاول بل يفهم منه التاكيد لذا قال الحاجبي في الكافية التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جائني زيد زيد ويجري في الالفاظ كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التاكيد خلاف الاصل لقال التاكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو ابكر بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له الظن القريب الى العلم بان كل مكرر للتاكيد وعلى هذا يمكن ان يقال ان المكررات وضعت وضعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد فمن احتج الاولون بوجوه منها ان التاسيس ارجح من التاكيد لان الاول موافق للغرض من احداث اللغات وهو افهام السامع ما ليس عنده مع كونه اكثر بها فيلحق به الظن ولا كلك التاكيد ولذا ادعى الشهيد الثاني الاتفاق على كونه خلاف الاصل وفيه نظر لما عرفت على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى مجرد استعمال الفائدة من غير التفات الى غلبة كان التاكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوائد قد ذكرت في محلها بل قد يكون فائدة التاكيد اولى هذا وقال في بيان فائدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة البراءة الذمة واستصحاب حال العدم راجح على ضدها وقد عارضته بما يلزم في التاكيد مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والندب المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد اذا تعارض وجها الترجيح بقي التاسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في الواقع وفيه انه لا مخالفة لظاهر الامر والاحتياط معارض بمثله لان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية كما اذا قيل للجلاد اجلد الزاني مائة مرة اجلد الزاني مائة مرة والتحقيق ان الاصل المزبور لا يصح التمسك به في تمام اثبات اولوية التاكيد على التاسيس فانها امر لغوي والمطالب اللغوية لا تثبت بالاصول العقلية نعم لو توقفنا في ترجيح احد الامرين على الاخر وقد خوطب من الشرع بنحو المفروض كان التمسك به متجها بان يقع غاية ما ثبت من هذا الخطاب الوجوب في الجملة لا التكرار فمن الشك في المقام حاصل في نفس التكليف ومن شائبة التمسك بالبراءة الاصلية ومنها ان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه مجاز والاصل الحقيقة فيلزم التاسيس وفيه نظر للمنع من كونه مجازا وانما يسلم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول بمعنى ان يكون التقرير المزبور جزء المدلول المطابقي لانه حينئذ يكون مجازا لان اللفظ المؤكد قبل اتيانه مؤكد لم يدل على التقرير اصلا وكان هو جزء ما وضع له بلا واسطة فاستعماله في التاكيد بعد استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقرير المزبور يستفاد من نفس التكرير لا مما حصل بالتكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد استعملا في معناها الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يوقع فرقا للشخص المؤكد انه مجنون وقد اشار الى ما ذكرنا الباغنوي هذا وقد منع السيد عميد الدين لزوم التاكيد على تقدير صرف الامر الثاني الى الفعل المأمور به اولا قائلا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن الامر الاول على طلب الايجاد وامر اما على هذا التقدير فلان الامر الثاني دال على طلب الشخص فيما لم يغاير زمان الامر الاول لذلك الفعل المأمور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشخص في زمان المغاير لزمان الامر الاول لذلك الفعل وقد بقي عليه ان كان المراد من قوله ان الامر الثاني دال على ان الشخص طلب بعد فعله اولا وثانيا فيه ان ليس في صرف الثاني الى الاول لان هنا طلبين لا رابط بينهما فضعفه ظاهر وان كان المراد منه ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول واما الزمان الثاني والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لان الامر الثاني يدل صريحا على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا المقدار من التغاير لازم في جميع التاكيدات اللفظية ولو كان هذا موجبا لعدم التاكيد لانتفى التاكيد اللفظي راسا وهو خلاف اجماعهم على الظاهر مع انه لا يصح في المتماثلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اصلا وقد ان عرفت ومنها ان الامر الاول يقتضي الوجوب والامر الثاني اما ان يوجب شيئا غير الاول او لا والاول هو المطلوب والثاني فانا ان لا يوجب شيئا اصلا او يوجب ايجاب الاول وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم تخلف المعلول عن علته او اهمال اللفظ وكلاهما قبيح واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو قبيح ايضا فتعين الاول وهو المطلوب وفيه نظر لانه لو تم لزم ان لا يتحقق تاكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحق انه يلزم تحصيل الحاصل لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما

لاحتمال التاكيد والاصل عدم التكرار ح

في المعرف ولا يمنع العادة من تكرره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كذا في غيره وقال السيد عميد الدين ان اراد بالاقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه ممنوعا ذلك مع انه مخالف لمذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يختلف وفيه منعا ان الامر الثاني قبل تعقبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب وضعف نظرا نا نوقن بذلك ايضا كما عرفت

مفتاح اذا تعلق امر الشارع بشيء فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به اولا وعلى الاول هل يكفي قصد ايجاب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاتها وقصدها من كونه واجبا او مندوبا اداء عينيا او تخييريا او كفائيا موسعا او مضيقا اصليا او التزاميا بنذر او عهد او يمين او استيجار شرطيا او اصليا جزء او ركنا ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وهل يختلف الحال بين ما اذا اتحد الامر او تعدد التحقيق ان يفصل في هذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في موضعين الاول اذا تعلق الامر بشيء واتضح كان يقول اكرم زيدا ويعلم بانه لم يتعلق باكرام غيره لا ايجابيا ولا ندبيا فهنا نقول المامور اذا اوقع الفعل بقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبوشك دقته منه سواء علم بصفاتها المتقدمة او اوقعه بنيتها ولا جلها ام لا واذا اوقعه لا بذلك القصد فلا يستحق بذلك الثواب ولا العقاب ولكن ذمته تبرء منه بمعنى انه لا يكلف بالاتيان به ثانيا هذا اما استحقاق الثواب وبراءة الذمة منه مع القصد المزبور والعلم بجميع صفاتها ونيتها فمما لا خلاف فيه على الظاهر واما استحقاق الثواب والبراءة مع القصد المزبور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فمما يحكم العقل به جدا ويشهد بذلك امور الاول انا نعلم اذا علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف في المبادرة الى الاتيان بالمامور به خوفا من عدم الامتثال وعدم استحقاق الثواب ولا يتحصر عن الصفات بمراجعة الامر وغيره تحصيلا للعلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء قاطبة وان لم يتدينوا بشريعة الثاني ان حسن الاحتياط مما يحكم به جميع العقلاء ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون فيما اذا تردد بين الوجوب والندب ولو كان العلم بالصفتين شرطا لاحد الامرين لما جاز الاحتياط اما مطلقا واذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء متفقون على حسنه ومنه الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع عدم القائل بوجوب العلم فلا يمكن دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا وجيه بلا مرجح نعم اذا وجب العلم ببعضها كان هو المرجح ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجاب الرابع انه لو كان العلم بها او بشيء منها شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الى قصد الطاعة لورد به رواية وليس بل الكتاب والسنة خاليان عن ذلك لا يقال لعل الكم الكثير بدلالة العقل عليه التي يدعيها بعض الموجبين للعلم ببعض الصفات ونيتها لانا نقول ما اعتمد هذا في اثبات الوجوب لا يصلح لرجحة يجوز الاعتماد عليه كيف والروايات الكثيرة شهدت العقول بمنعه عن استحقاق الثواب قد تضمن الكتاب والسنة المبالغة في المنع منه والحث على الاجتناب عنه وبالجملة الذي حصل لنا من تتبع الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة في بيان كل ما يتوقف عليه استحقاق الثواب عدا الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو كان عدا العلم مما ذكر من المنافيات لنبه عليه فيهما ومن عدم بقطع او بظن ظنا قريبا منه بعد كونه منها الخامس انه لو كان ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء برد الوديعة واداء النجاسة المأمور بهما في الشريعة اذا لم يعلم بوجوبهما وهو باطل قطعا فيه السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب كالشيخين في المقنعة وبني بابويه وابن طاوس والشهيد الثاني في روض روضة والمقدس الاردبيلي وصاحب الذخيرة والمشارق وجمال الدين الخوانساري والمحدث الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه ورفع الحدث والاستباحة في الوضوء وظاهرهم ان المستند هو الاصل لا الدليل الخاص على عدم الوجوب بل هذا صريح كلام ابن طاوس في روض مجمع البدة وذخيره ورق والكشف عنها واحتج بعض هؤلاء على عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده بشراء لحم غنم من سوق خاص فذهب واشتراه بالاوصاف المذكورة ولم يخطر بباله انه اشتراه لكونه واجبا لا مندوبا كان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه ان مطيعا ولو فرض ان سيده عاقبه على ترك ذلك القصد للام العقلاء وعنفوه على ذلك ولو كان القصد معتبرا لحسن منه العقاب وهو في غاية الجودة وبالجملة الظاهر من كلمات معظم محققي اصحابنا بل كلهم ان مقتضى الاصل عدم وجوب قصد الصفات بل القربة

وان يجوز

وان وجوب بعضها على تقدير انما بدليل خارج لا باعتبار قاعدة الامر فان قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه والرفع و
الاستباحة وغير ذلك من الصفات في العبادات فيظهر منهم ان الاصل وجوب نية الصفات والعلم قلنا المتفهم منهم ان ذلك لدليل من
الخارج لا ان الاصل سلمنا ولكن نمنع من حجية الشهرة مالم تصل الى حد الاجماع سلمنا لكن نمنع تحققها اذ لا نعرف لقدماء اصحابنا على ذلك كما
صرح به بعض الاصحاب ومتاخرو المتاخرين اتفقوا على العكس على عدم لزوم نيتها وانما القائل بوجوبها جمع سلمنا الشهرة وحجيتها ولكن انما اوجبوا ذلك
فيما اذا تعددت الاوامر وكانت الصفات مميزة كما يظهر من كلماتهم لا مطلقا حتى فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التميز بالصفات سلمنا ولكن ذلك
لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من الصفات لكونه واجبا تخييريا او كفائيا
ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوب القصد اليه وان قلت قد ورد في اخبار عديدة ما يدل على عدم صحة العمل واجزاءه بدون النية نحو قوله
النبي ص انما الاعمال بالنيات وقول ولده علي بن الحسين ع لا عمل الا بنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي والقاضي والديلمي
هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة لرفع الحدث واستباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله قلت النية في اللغة بمعنى القصد الحاصل لا غير
والتعريف الذي ذكروه ان كان للمعنى اللغوي والشرعي فبطلانه واضح وان كان للمصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف
الخاص اذا كان له معنى لغوي لا يبقى على تقدير الحمل على اللغة يمكن دعوى وجوب نية الصفات المزبورة لان حذف المنوي والمقسم في
الاخبار المزبورة يدل على لزوم نية كلما يمكن ان ينوى لانا نقول هذا مم فان الظاهر منها ارادة قصد نفس العمل سلمنا لكن قولهم لا عمل
الا بنية غاية الدلالة على لزوم قصد ما ولما كان قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبه جاز الاقتصار عليه وكان ايجاب قصد
الغير مفتقرا الى دلالة واما قولهم انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الاتيان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النيات
في كل عمل لزم تخصيص العام الى الاقل من الصف كما لا يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم يكن هناك نية وقصد واحد يتعلق بمقصود
متصور صفاته وبالجملة لا دلالة في الاخبار المزبورة على لزوم نية الصفات والعلم بها وان قلت المحقق الخونساري حكى عن المتكلمين انهم
ذكروا انه لا بد في جنس الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فظاهر انهم يدلون على ما ادعوه وليس كما اشار
اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري واستهزء به وغيره وان قلت لو لا نية الوجوب لجاز وقوع المأمور به بدونها فلا
يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكي عنه وربما يظهر من بعضهم قلت اذا تحقق قصد القربة كما هو الفرض فلا يحتمل الرياء
ونحوه ذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره فان قلت ان الفعل لما جاز وقوعه على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا واخرى
مندوبا وتارة اداء واخرى قضاء افتقر اختصاصه باحدها الى النية والا لكان صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وهذا مسدد
جماعة من الاصحاب كالحلي وابن زهرة ومر والشهيد المحقق الثاني في بحثهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعذر الامر بالفعل قد
كان بعضها للوجوب والاخر للندب وبعضا للاداء والاخر للقضاء وتعلق بالمكلف في وقت واحد اما اذا اتحد الامر كما هو الفرض
فلا كما اشار اليه بعض الاصحاب لا بقي فيما اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان بحسب الشريعة متحدا فيجوز
ان ينوي بالواجب المتحد شرعا الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا ريب في
عدم الاتيان بالمأمور به بهذه الجهة وقد اشار الى هذا بعض المحققين لا نافي الا نم ان نية الخلاف مع اتحاد المأمور به شرعا مضر مطلقا في
الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يضر في الاخير اذا خالف كما لو نواه عمدا فتم سلمنا لكن نقول غاية
ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفاة وتبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد جدا فلا دليل على وجوب نيتها وهذا
عدا هذا المحقق عما قاله وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق الثواب بنية صفات المأمور به والعلم بها حيث يتحقق
قصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب اذا لم يقصد القربة فالظاهر انه مما
لا شبهة فيه واما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمأمور به لو خلى عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة
العقلاء ويشهد بهذا ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء والصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط
القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى فتامل على ان المرتضى صرح فيما حكي عنه بصحة العبادة لو اقتصر مرتكبها بمعنى الخروج

ايضا

بعضها

عن العهدة وليس ذلك الا لعدم شرطية القربة فيها وان وجبت ولو كان الامر الاعلى لها لما جاز له ذلك ولالزموه بالامر والجملة لا شبهة في
ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في الامتثال بل يظهر منهم عدم اشتراطه بقصد الفعل ونيته وان الاصل حصوله
بمجرد ايقاعه ولو سهوا وغفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات بالنية ولو كان الامر الاعلى الشرطية
لكان الاستدلال به لغوا ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد للنية في الوضوء بانطلاق الامر فقال على ما في هي انه امر بالغسل
ويقتضي الاجزاء بفعل المامور به انتهى والحجة في هذا الاصل ان الامر قد تعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة
تحصل بنفسها من غير اشتراط القصد فقد حصلت في حالة الغفلة فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به اى ما تعلق به الامر وما فيه المصلحة
يقتضي الاجزاء ولذا يحكم به فيما اذا غلط الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد بمطلوب سيده سهوا وغفلة والايجاب لا يستلزم
اشتراط القصد اذ غايته انه لو تركه عمدا كان معاقبا لانه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة ليس في تعلق الامر شئ وايجابه دلالة
على وجوب القصد اليه وشرطيته حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق
الثواب على العمل عقلا ولكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد وهو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به مطلقا فاذن مقتضى
الاصل المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فمدعي وجوبه يحتاج الى دلالة لا يقال قد ثبت بالبيقين ان الغافل غير مكلف
فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فما صدر عنه ليس بمطلوب فلا اجزاء لانا نقول ان العدد المتيقن عند توجه الخطاب الى الغافل ابتداء و
انما اذا تركه حال الغفلة لا يستحق العقاب واما اذا توجه اليه حين العلم والشعور واتى به حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على
عدم الاجزاء ح وقد بقي لانا نمنع تعلق الامر بماهية الفعل مطلقا ودلالته على حصول المصلحة بها بل الظاهر تعلقه بالفعل الصادر عن
الارادة ودلالته على حصول المصلحة فيه لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب على الافعال صدورها عن ارادة فاذن الاصل عدم
حصول البراءة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل ما مور به الا ما خرج بالدليل ويعضده
عموم ما دل على عدم صحة العمل بدون النية نحو قوله انما الاعمال بالنيات المدعى تواتره وقول زين العابدين عم لا عمل الا بنية
المروي في الحسن كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل
بعض متاخري المتاخرين كالمحقق الخونساري والفاضل الخراساني تبعين ارادة ذلك دون ارادة نفي الكمال غير قادح قطعا
ويعضده ايضا قوله تعالى اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه تتعلق به بشئ خاص وقد تقرر ان حذف متعلقات
الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه لله تعالى فمن يمكن دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل
ما مور به كما يمكن من قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان مختصا باهل
الكتاب الا ان قوله تعالى بعده وذلك دين القيمة يدل على اشتراكهم معنا في ذلك لان القيمة عبارة عن المستمرة الى حجة الصواب كما
عن المفسرين فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد الثاني وكذا يمكن من قوله تعالى واعبدوا الله مخلصين له ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا
بالقصد المزبور ويعضد ذلك فيما اذا لم يكن الامر شيئا لاجل كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او لحكمة ظاهرة كالامر بردالوديعة
ان الظن منه ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا بقي هي في مقام الاستدلال على وجوب
النية في الوضوء قائلا ان العبادة هي فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مراد شرعا
ليس مما يطرد به العرف ولا يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة الناجزة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به منقسما الى واجب وندب
ما ذكره في هي من ان كلا منقسم اليهما عبادة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة لعبادة ما ذكره ابن جمهور من ان كلما هو
وسيلة العبادة عبادة وقد ناقش في الجميع اما في الاول فبان الغالب فيما تعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد
وتحقق الامتثال بمجرد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك بر فم واما في الثاني فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر
افراد العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع من افادة العموم مسلما ولكن يحتمل كون الامر
بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد مسلما ولكن وجوب ايقاعه طاعة لا يقتضي اشتراطه بحيث

لو وقع

لو اوقعهما كان باطلا لجواز ان يكون واجبا بعينه او قد اشار اليه بعض المحققين ومنه يظهر الجواب عن الاخيرتين لو سلما دلالتهما على الوجوب اللهم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك بغيره واما ما ذكر في هي وغيره فوجه المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم اشتراط المأمور به في النية وقصد القربة والصفات وذلك الاصل عدم وجوبها فلا بد لمدعي اشتراط شيء مما ذكر او وجوبه من دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي الموضع الثاني فيما اذا تعددت الاوامر المتماثلة والتحقيق فيه انه ان كانت مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته لنجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة كالاوامر بالوضوء للصلوة والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد التقرب وسائر الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو سهوا نعم استحقاق الثواب يتوقف على قصد التقرب وقد صرح في رق بانه لا يجب هنا التمييز محتجا بان الفعل حينئذ امتثال الجميع فلا حاجة الى مخصص ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبغضة وان كانت مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في الامر بنافلة الصبح وبصلوة الصبح فلا يخفى اما ان يتساوى في جميع الصفات من الوجوب والندب او لا بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان كان الثاني فالظاهر من الاصحاب كما لا يخفى لزوم التمييز وفيه نظر وعلى تقدير اللزوم انما يحصر المميز في وجه تعين والا فالاصل التخيير كما هو ظاهر رق وفيه لا يبعد القول باشتراط التخصيص فيما تعدد الاوامر الايجابية فقط والندبية فقط ولم يجز التداخل في متعلقها اذا كان لواذنها واحكامها مختلفة فان عدم الاشتراط وينبغي التنبيه على امور الاول لا يختص ما ذكرناه بلفظ الامر وصيغة افعل بل يجري ايضا في كل لفظ دل على معنى الامر وكان بمنزلته في الاطلاق بل اذا ثبت وجوب شيء بالاجماع او بلفظ لا اطلاق له لم يلزم منه الحكم باشتراط الامور المتقدم اليها الاشارة نعم قد يحكم بها من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال الثاني هل يختص ما ذكرناه من الاصول والقواعد بالامر المستعمل في الوجوب او يعم الامر المستعمل في الندب فيه اشكال لان الاصل في الاخير عدم اشتراط اكثر من الصفات ووجوب الثالث اعلم ان مقتضى الاصل كما صرح به جماعة من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو ظاهر الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه كالوضوء وغيره من العبادات من اوله الى اخره واحتجوا عليه بان دليل الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا على عدم اعتبار ذلك قالوا للزوم الحرج فيه فان الافعال كثيرا ما يشغله ما يمنع عنه وقد ادعى في مع صدر صدر العلة الاجماع على صحة عبادة الذاهل عنها والواجب عندهم الاستدامة الحكمية بدلا عنها واختلفوا في تفسيرها فسرها الفاضلان والمحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما بل حكي عن الاكثر بامر عدمي وهو البقاء على حكمها وعدم نية ما ينافيها وفسرها الشهيد فيما حكي عنه بامر وجودي وهو العزم على مقتضاها ولعله نظر من الغيبة وتر فان فيهما بعد الحكم بلزوم استمرارها وذلك بان يكون ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها وادعى في الاول الاجماع عليه وذلك ما لان الاصل استمرارها فعلا بمعنى استمرار العزم مع القيود المعتبرة فيه والذي قام الدليل على عدم لزوم اعتباره هو ملاحظة ناتي القيود دون اصل العزم فيبقى هو على اصل المقتضي اولان الميسور لا يسقط بالمعسور ان جعلنا ماهية النية مركبة من العزم وباقي القيود اولان الاصل الفساد اذا لم يستمر فعلا الا فيما قطع بالصحة مع عدم لبس الا مع استمرار العزم واما مع عدمه فلا دليل على الصحة فيحكم بالفساد بمقتضى الاصل فتم ورد هذا التفسير اولا بالمنع من الاصل المزبور اذ غايته ما يستفاد مما دل على اعتبار النية فيه بخوانيما الاعمال بالنيات لزوم اعتبارها فيه في الجملة وذلك لان النية اما ان يراد منها المعنى اللغوي وهو العزم على الفعل مطلقا او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل وايا ما كان المراد فلا دلالة على لزوم الاستصحاب الى الاخر والاجزاء وان كانت اعمالا اولكن ليس المراد جميع الاعمال حتى الاجزاء بل المراد الاعمال المعنونة عند الشارع الصلوة والوضوء وهي عبارة عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجازا معروفا ايضا اليه الاقرب نية ولا يلزم من هذا جواز نية الخلاف لان الواجب لما كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص وكانت ارادة الضد منافية لارادة الضد الاخر اقتضى ذلك وجوب

واما اذا لم تكن مختلفة

ولكن لا اشكال

الاستمرار على ذلك الوجه المطلوب شرعا ويتحقق بعد نية ثانية في الاول فهو لم يحصل نية مخالفة حصل له ما نواه اولا للامتثال فلا تفتقر الى العزم لعدم الدليل عليه وقد نبه على هذا الرد الشهيد الثاني في ض وصد العلية والمحقق الخونساري في ذ ق والفاضل الخراساني في خيرة وثانيا مانه لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حيثما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل مطلقا وثالثا بان ذلك مستلزم لبطلان عبادة الذاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارضها الاجماع المحكي في الغنية لاعتضاده هنا بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبارة الغنية كالسرائر على ما هم عليه وهو غير بعيد ورابعا بان ما فسر به الاستدامة الحكمية هو بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص وفي الجميع نظر اما الاول فلانه انما اعتبر النية فيه لكونه عبادة لان العمل لا يتصف بكونه عبادة الا بها لان نفس العمل يحتمل وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في التميز هو النية وهذه العلة لابد وان تكون مستصحبة الى الاخر والا فلا يمكن صرف العمل الواقع في الاثناء الى كونه عبادة ولذا لو نوى غير ما نواه اولا بحيث لو راجع وجدانه لما خطر بباله يحكم بالفساد ولو كان مجرد عدم نية الخلاف مؤثرا في صيرورته عبادة لما وجبت المقارنة وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة اذا لم يلحقها نية الخلاف الى الاخر وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل وانصف وجدان الادلة العقلية والنقلية موافقة الدلالة على الاستدامة الفعلية والعجب من الاصحاب حيث نفوا وجوبها باعتبار الحرج مع ان العمدة في وجوب النية في العبادات هو البرهان القطعي اما الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي الاستدامة الحكمية وانما الخلاف في تفسيرها ولولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما الثالث فللمنع من كون الذاهل عبادة وسلمنا ولكن هذا انما يتجه لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان المراد تجديد العزم حيثما يتذكر كما يشهد به قواعده فذكرناه فلا ايراد عليه واما الرابع فلان المراد بالاستدامة الفعلية هو العزم على الفعل مع سائر الخصوصيات المعتبرة فيه ولا كذلك الاستدامة الحكمية المفسرة بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالا لا تفصيلا كما في النية سلمنا ولكن انما يلزم لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده واعلم ان الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة حكمية وهو ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل وجوده اولا فان كان الاول كان اللازم ما ذكره وان كان الثاني كان الحق ما ذكره وورده جماعة من الاصحاب اما اولا فبان النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول بعدم استغناء الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقا فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم من الاحتياج الى المؤثر وجوب احضار النية بجميع مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود في الاول وغير مستلزم له وان دخل ضمنا لكون الدلالة التضمنية ملغاة في هذه الاحكام ونظائرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الوضوء حادث تدريجي يحدث شيئا فشيئا ومثل هذا الباقي لابد له من سبب الى اخر وجوده على القولين والتحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا حتى الفراغ ولا عسر فيه نعم انما يلزم لو كانت النية عبارة عن الحديث النفسي والتصوير الفكري بمعنى احضار علمه مع مميزاته من وجوب او ندب او نحو ذلك بالبال كما يستفاد من كلام اكثر المتاخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي كذلك والى الاشتغال بالحركات والسكنات اللازمتين فيه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه كما نطق به الكتاب العزيز ولذا التجاوا الى القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن حقيقة النية والى القول بوجوب المقارنة وهذا القول ضعيف بل النية عبارة عن الداعي الى الفعل كما عليه المحقق الخونساري والفاضل البهائي والمقدس الاردبيلي وجدي والد ام ظله وغيرهم اذ لا يخفى على المتامل انه ليست النية بالنسبة الى العبادات الا كالنية بالنسبة الى غيرها من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضربه وذهابه وايابه وتعقيبه وتسبيحه وتهليله وتمجيده وقراءته ومناجاته وشكايته ومحاكاته ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر منه فعل من هذه الافعال الا مع قصد ونية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة عليه والاسباب الحاملة له على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا بتحويل النفس عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من عقل هذا المعنى من الافاضل فيما حكي عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة فعل من هذه الافعال لا يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك وان نريد من هذا ايضاح لما

في بيان اعتبار استدامة النية بحسب الفعلية والحكمية في الاعمال الشرعية

نـ التضمينية

قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا فى مجلسك ودخل عليك رجل عزيز حقيق بالقيام والتواضع فى حال دخوله فقمت له اجلالا
لا واعظاما كما هو الجارى فى رسم العادة فهل يجب عليك ان تقصد فى بالك انى اقوم تواضعا لفلان لاستحقاقه ذلك قربة الى الله تعالى والا
لكان قيامك لمن غير هذا التصوير خاليا من النية فلا يسمى تواضعا ولا يترتب عليه ثواب ولا مدح ام يكون مجرد قيامك خاليا عن
هذا التصوير وانه واقع بنية وقصد على جهة الاجلال والاعظام الموجب للمدح والثواب من المقطوع به انك لو تكلفت تحضار ذلك
بجنانك وذكرته لكنت سخرية لكل سامع ومضحكة فى المجامع وهذا شان النية فى الصلوة فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر مثلا
وهو عالم بوجوب ذلك سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل له على الاتيان به الامتثال لامر الله تعالى ثم قام من مكانه وسارع
الى الوضوء ثم توجه الى مسجده ووقف فى مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر فى صلوته فان صلوته صحيحة شرعية مشتملة
على النية والقربة وان اردت مزيد ايضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة مطلقا هى عبارة عن انبعاث النفس وميلها وتوجهها الى ما فيه
غرضها ومطلبها عاجلا او اجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا لها قبل فلا يمكنه اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او
تصوير تلك المعانى بالجنان هيهات هيهات بل ذلك من جملة الهذيان مثلا اذا غلب على قلب المدرس او المصلى حب الشهرة وحسن الصيت
استمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة فكان ذلك هو الحامل له على تدريسه وعبادته فانه لا يتمكن من التدريس
او الصلوة بنية القربة وان قال بلسانه او تصور بجنانه اصلى وادرس قربة الى الله ما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الا بتحوله عنها او تنبيها عن
تلك الدواعى السابقة الى غيرها مما يقتضى الاخلاص لربه فلا يتمكن من نية القربة بالكلية ومما يعضد ما ذكرناه فى معنى النية وجوه
الاول لزوم الحرج العظيم فى اخطار الصورة بالبال وكفى بذلك شاهدا وقوع كثير من الناس فى شبكة الخناس وابتلائهم بالوسواس حتى
ان منهم من يلتجئ فى تحصيل الاطمينان الى التصريح وتكرار اللفظ ومع ذلك لا يطيب نفسه بل قد ينتهى بعض الى ما فى خلو فتاوى السلف و
الاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية ولبس ذلك لعدم وجوبها بل لسهولة امرها والاشارة الى ان النية فى العبادات كالنية فى
سائر الافعال الاختيارية وبهذا اعتذر عنهم فى كرى وك والحبل المتين الثالث ان القائل بالاخطار يلزمه القول بالاستدامة الحكمية
الخارجة عن حقيقة النية وكذلك القائل بالداعى وقد اشرنا سابقا الى ان الاستدامة الحكمية بنفيها الشواهد العقلية والنقلية الرابع
ان القائل بالاخطار ان اراد اخطار جميع اجزائها متصلة واحدة والقصد الى ايقاعه فهو حرج وان اراد تدريجا ثم القصد فلا فائدة فى قبلية
الاستحضار اذ قد تحقق ان النية ليست الا الداعى فاستدامتها فعلا لا عسر فيها والذهول اذا كان بحيث لو راجع نفسه لا ستشعره لا ينافيها
وتوضيح ذلك ان النية لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعى والحامل عليه والفهم قاضية بما نجده فى سائر افعالنا بانه
قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعى فى اثناء الفعل بحيث انا لو راجعنا الى وجداننا لرايناها النفس
باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم على انفسنا ولا يحكم علينا غيرنا بان ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية و
قصد بل من المعلوم انه اثر ذلك القصد والداعى السابقين كان الحكم فى العبادة كذلك اذ ليس العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية
للمكلف والنية ليست الا عبارة عما ذكرنا وقد صرح بما ذكر المحقق الخونسارى كما عن صدر الدين الشيرازى فى شرحه على الكافى وعلى هذا
لا يجب المقارنة بمعنى ما ذكروه نعم يشترط بقاء الداعى **مفتاح** اذا تعلق امر الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال
فى كون المكلف مخيرا فى الاتيان باى فرد من افراد ذلك المامور به وكذا لا اشكال فى انه يتعين عليه الاتيان بذلك ولا يجوز الحكم
بكون شئ اخر كالعتق مثلا يقوم مقامه ويكون مخيرا بين ذلك المامور به وذلك الشئ ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير وقد صرح
بذلك فى ع ئه وجزم ومع صد لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم برائتها بالاتيان بغيره ولان تخصيص شئ بالبدلية ترجيح
بلا مرجح ودعوى كون كل شئ بدلا بط قطعا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشئ بالوجوب ولان المعهود من سيرة الاصحاب بل
ومن سيرة جميع العقلاء ذلك لدعوى الاتفاق عليه فى خيرة وانما الاشكال فى دلالة الخطاب على ذلك التعيين وقد اختلف فيها
الاصحاب فالذى من جماعتهم السيورى فى كنز العرفان والمقدس الاردبيلى فى ع ئد والفاضل الخراسانى فى الرسالة التى الفها فى صلوة
الجمعة وصاحب المتن الاستدلال عليه بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب العينى المتضمن للشرط بل على نفى الحكم عن غير المنطوق

اليه فليس المتوقف عليه حاصل عند القصد تم

ظ ان الخطا

بالدلالة اللفظية وكما ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام والنظر مرجاعة اخرى انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب في الجملة من غير دلالة على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير بالاصل كما يحكم بنفي وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل الا بالمفهوم منهم مر في لف والمحقق الثاني في مع صد والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والشهيد الثاني في ض وجمال الدين الخوانساري في الرسالة التي الفها في الصلوة المذكورة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيرهم ويظهر من خبره انه مذهب غير واحد من المتاخرين للاولين وجوه منها انه لا اشكال في ان الامر حقيقة في العيني فيجب ان يكون مجازا في التخييري وفيه نظر لامكان ان يدعى كونه حقيقة في العيني انه موضوع له بالخصوص فالحكم بمجازيته التخييري حق لدوران الامر بين المجاز والاشتراك وقد بينا ان الاول اولى ولكن نمنع من الوضع لذلك بالخصوص ادلا دليل عليه ولم اجد قائلا به وان اريد انه يطلق عليه باعتبار كونه فردا من افراده فهو مسلم ولكن نمنع حق من صحة الحكم بمجازيته التخييري اذ لا دليل عليه ومنها ان المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وقد صرح بهذا في كنز العرفان ومجمع الفائدة والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والمعالم وغيرها ومنها ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به وان اتى بشيء ولا كذلك لو كان للتخيير فانه يسقط عند الاتيان وقد يقال ان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل في التخييري كان مجازا فان اللفظ قد يدل على معنى باطلاقه وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت لا يستوي افاد نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي ليس حقيقة فيه اذ لو قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فتم ومنها انك اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل انت مخير بين ضربه وضرب عمر وكان ناقضا وليس الا لدلالة الامر على الوجوب العيني وقد يقال لعل المنافاة للوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل فتم ومنها انه اذا قال السيد لعبده اقتل خالدا لم يجز للعبد ان يقول ما عينت لي السيد قتل خالد ويحتمل ان اكون مخيرا بين قتله وغيره وليس ذلك الا لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر ومنها انه لو كان الامر الاعم من العيني والتخييري لما جاز فيما اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة وتعارضا حمل المطلق على المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد على التخيير لدوران الامر بين تقييد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر على التخيير وهو غير مخالف للاصل لان المفروض انه كالعيني وان اطلاق الامر عليه يصح بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو موافق الاصل والنظر جدا وخلاف ما عليه اكثر المحققين من الاصوليين ومنها ما تمسك به في كنز العرفان من انه قد كثر استعمال الامر في العيني وقد اعترف به الخصوم والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز وقد يقال لا نسلم ذلك واستفادة الوجوب العيني في كثير مما تعلق به الامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي تقدم اليه الاشارة لا من نفس اللفظ وللاخرين وجوه ايضا منها انه لو كان للامر حقيقة في العيني لزم استعمال الامر قاسعوا الى ذكر الله تم في المعنى الحقيقي لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت ان وجوب الجمعة بالنسبة الى الاولين عيني وبالنسبة الى الاخرين تخييري ولا كذلك لو كان موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر ومنها انه لو كان موضوعا للعيني لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا او عمرا والدوران الامر حينئذ بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في لفظ او بحملها على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا كذلك اذا قيل ان الامر الاعم من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير لتعذر المعارضة لظاهر لفظ او وفيه نظر لامكان ان يقال ان التجوز في لفظ او ابعد من التجوز في لفظ الامر والابعد لا يصار اليه مع امكان الاقرب فيجب الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر للعيني فتم ومنها انه قد ثبت ان الامر للوجوب ولا اشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني فيجب ان يكون الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر لمطلق الوجوب وهل هو الا عين النزاع سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية الوجوب ايضا وتصحيح كثير منهم بان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي يؤبى ما ذكرنا فتدبر ومنها ان الامر استعمل تارة في الوجوب العيني واخرى في التخييري فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر ومنها انه لو قال اضرب زيدا او عمرا ولم يعلم ان بقي لم يامر بشيء ولو كان الامر للعيني لزم التضحر وفيه نظر **مفتاح** اعلم انا نتعلق بالامر في الشريعة قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب النفسي كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته ولغيره وهو

العبادات فانها لا تصح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم على توقف بعض العبادات عليه فاذا تمهد هذا فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء واختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون واجبا لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مطلقا او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وينتفي بانتفا وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه الذي يقتضيه التحقيق هو الاول لنا ان المفهوم من نحو اغسل وجوب الفعل مطلقا من غير تعلق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته فمن يدعى التقييد والتعليق على شيء اخر وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة وحيث لم توجد ندفع بالاصل احتمال وجودها وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح بهذا الاصل بالخصوص والدى دام ظله العالي والسيد الاستاد فعلى هذا الاصل في الغسل من الجنابة كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد اجاب عنه بانه لما كثر على الاشتراط اطلق الوجوب في غلبة الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وربما يظهر من المحقق الثاني في مع صد والشهيد الثاني في ض وغيرهما التصريح بما ذكره ونحن هذا قد ينافي فيما اصلناه فيقال ان تم الامر وان كان كما ذكرتم الا ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظاهر بل يجب عند بعض ترجيح الغالب وقد يقال ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مطلقا فلا قدح فيما اصلناه اذ وورد ما نع لنا في قضية خاصة لا يقدح في الاصل قطعا فتم ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب بان يقال هذا واجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره ففي الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا لم يرد به كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال على الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقف ما يدعى القائلون بتوقفه عليه وتقييد اطلاقه به لان ذلك خلاف الاصل ايضا فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا كله فيما اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم بعد كونه واجبا لنفسه وشك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف ومما قاله السيد الاستاد من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف قال وهو عند التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض انتهى وهذا حسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا ان له دلالة اخرى اما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد الاستاد فانه قال في جملة كلام له فان المنساق من ايجاب الشيء كونه مرادا للذات ومطلوبا بالنفس انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور الخطاب في كون الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب انه يتعين اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكر اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من المجاز مطلقا ولو لزم ترك الظاهرين فتم ثم ان السيد الاستاد بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان يبقى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث فيتركب

تعليق
وقد مرّ ان الاصل في الواجب ان يكون نفسيا لا غيريا

او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم بعد كونه واجبا لنفسه
ح

التقييد والمجاز معه ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله مع ضعفه
هنا بالاجماع فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بناء على صرفه عن الوجوب النفسي وقد مر قبل هذا الاصل في الامر الوجوب في الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي
كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا وبترتب ايضا فالاصل ان يكون مندوبا بالنفس فان امتنع كان لغيره منعباج
فان امتنع استقل الى الاباحة انتهى وقد ناقش في بعض ما ذكره بما لا يخفى تنبيه اعلم انه اذا ثبت كون الشئ واجبا لغيره فلا اشكال
في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بما وجب له هذا الشئ ولم يجب كذا لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف ووجب وانما الاشكال
في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي وجب الوضوء لها بنية الوجوب
فان قلنا بجواز اتصاف الواجب بالغيرية بالوجوب قبل اتصاف ما وجب له بجاز الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية
ذهب الاكثرون من اصحابنا على الظن الى الثاني وهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات واجبة لنفسها والقول
بكونها واجبة لغيرها انه ينوى على الاول الوجوب قبل دخول وقت الصلوة وعلى الثاني يندب وبظهر من ذلك ان هذا
القول قول الاصوليين ولعل حجتهم فيما صاروا اليه ان السبب والعلة في وجود ما هو واجب بالغير ليس الا وجوب ذلك الغير فاذا
لو سقط وجوبه سقط وجوبه هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح بالبديهة
وفيه نظر وصار جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخوانساري والمقدس الاردبيلي وصاحب الوصول وغيرهم الى الخلاف
وقال الاول والثالث لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخوله اذا كان وجوب الغاية في وقتها
معلوما او مظنونا وزاد الثالث فوق الاترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ابقاء الاقبل
زمان الحج واذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح فعله بنية الندب بل الوجوب بل يقول صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من
الجنابة سابقا عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته فيجب فعله بنية الوجوب
انتهى والتحقيق ان مقدمات الواجبة المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادات
يحكم بصحتها وتحقق الامر بها لان العبادة لا تصح الا مع تحقق الامر وهي ليست كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها شرعا ولا تتعلق الامر بها
ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يات بها يفوت المامور به لا مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة
قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها مطلقا ولو قبل ظن الوفاة واذا قام لم يستكف بنحوه ما لو قام دليل من الخارج على مطلوبية مقدمة
الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستكف باتيانها واما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بها لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم بالتوقف في العبادات على الامر والمفروض عدمه بالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل
وجوب ذيها والحجة العقلية التي ذكرناها على الامتناع لبتنا بناء على منع كون العلة في وجوب المقدمة وجوب ذيها لا غير لجواز
ان يكون احد الامرين متنه من مجرد العلم او الظن بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذا نحو صلاة قبل الوقت فلا
يلزم تقدم المعلول على علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها القول في النهي مقدمة اختلف عبارتهم في تعريف
النهي ففي المتاح الخ هو قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وفي العدة النهي هو قول القائل
لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا اكره المنهي عنه وفي تبيه النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي المنية الحق ان النهي القول
الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفي مرآة الاصول اقتضاء
كف عن فعل وفي شرحه للعضدي النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينبغي التنبيه على امور الاول قال
في الاحكام اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكلما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المرجئ والمختار فقد
قيل في مقابلة في حد النهي واشار ما ذكره العضدي ايضا فنقول اما قيل في حد الامر من هو فنقول مقابلة في حد النهي مثل انه القول
المقتضي لمعاقبة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل

في بيان ماهية النهي

خ ل معه

بالواو

بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامثال فالاعتراضات تمرت هناك **الثامن** يلزم على تعريف الامر بالقول كما لا يخفى في جملة من الكتب المتقدمة وصرح به في بعة والتنبيه بقم ان لا يطلق لفظ النهي حقيقة على طلب ترك الفعل والكف عنه بالاشارة وفيه نظر بل الظاهر الصدق حقيقة عرفا لعدم صحة السلب كما لا يخفى ولانه يلزم ان لا يتحقق طلق من الاخرس وهو بطلانه وكذا لانتفاء الدلالة عند النقل نعم ليس النهي حقيقة في مطلق الفعل والشان والصفة وان قلنا بذلك في الامر **التاسع** لا اشكال واعتبار الاستعلاء في النهي والا لكان السؤال والالتماس نهيا حقيقة وهل يشترط مع ذلك العلو الحقيقي اما دنيا او دينا فالحقير اذا قال للجليل لا تفعل استعلاء لا يكون نهيا او بل يكفي مجرد الاستعلاء نظر من جملة من الكتب المتقدمة الثاني وبما يظهر من العدة الاول وفي بعة والتنبيه معتبر صرح انتهى والقول الثاني اقوى لعدم صحة السلب وقبح قول الحقير للجليل لا تفعل استعلاء لا يمنع من اللغة كما لا يمنع منها قبح الكذب ثم **مفتاح** صرح جماعة بان النهي وصيغة لا تفعل تستعمل في معانيها التحريم وقد صرح بهذا في بعة والتنبيه وغيرها وذكر من امثلته الثاني قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومنها الكراهة وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة وذكر امثلته الثاني لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا ومنها بيان العاقبة وقد صرح به ابن في الكتب الثلثة وذكر وا من امثلته قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ومنها الدعاء وقد صرح به ابن في الكتب الثلاثة وذكر في التنبيه من امثلته قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او منها الارشاد وقد صرح به ابن في الكتب الثلثة وقد ذكروا من امثلته قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ومنها اليأس وقد صرح به ابن في الكتب الثلاثة وذكروا من امثلته قوله تعالى لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ وقد صرح به في التنبيه وبعة ومنها التهديد وقد صرح في التنبيه ولا اشكال ولا شبهة في ان النهي وصيغة لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي وقد صرح بدعوى الاجماع على ذلك في التنبيه بعد الاشارة الى كثير من المعاني المذكورة هي ليست حقيقة في الجميع اجماعا انتهى وقد مر سلفنا فيما هو المعنى الحقيقي فيها على اقوال الاول انها حقيقة في التحريم وطلب الترك على وجه اللزوم لا غير وهو للعدة وبج وبب ودى والتنبيه وبده ولم والمعراج والمحكي عن المنهاج وبالجملة عليه الاكثر كما صرح به الفاضل الجواد الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو ظاهر بعة والتنبيه وبظهر من الاخير انه مشترك بين التحريم والتهديد بدة والتوبيخ الثالث انه حقيقة في القدر المشترك بين التحريم والكراهة في غير الشرع وهو طلب الترك وهو للوافية وقال وللكل نواهي الشرع تحمل على التحريم وفي النهاية من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة الرابع انه حقيقة في الكراهة فقط وهو للمحكي في حج بدة للفاضل الجواد والمعراج عن بعض ومنها ما ذكر في جملة من الكتب فيه بر الكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر وهي حقيقة في طلب الترك وبما ازيف انها اهل فيه في التحريم والكراهة او مشترك بينهما او موقوفة على ما سبق بالامر المزيف والمختار وفي حصر الخلاف في صيغته هي ظاهر في الحظر دون الكراهة او بالعكس او المشترك او موقوف كما تقدم في صيغة الامر انتهى وفي حد المذاهب التي ذكرناها في الامر يقتضي الوجوب ثابتة فان التهي يقتضي التحريم ثم اختلف الناس في مدلول صيغة حقيقة على نحو اختلافهم في الامر انتهى والمعتمد عندنا هو القول الاول للاكثر المعظم وهم وبر منها ما تمسك به في لم وبده وشرحها للفاضل الجواد من المبادئ والمفروض في العرف العام مجردا عن القرينة هو التحريم وزاد في لم كما في التنبيه نقلا والاصل عدم النقل ومنها ما تمسك به في بج والتنبيه وبده وغيرها من ان العقلاء يحسنون ذم من خالف مقتضى النهي اذا صدر ممن يجب اطاعته وصرح بهذا في لم ايضا فان الامر للوجوب فيلزم ان يكون النهي للتحريم لعدم القائل بالفصل ولعله لذا قال في بر وبب ان النهي للتحريم لما قلناه في الامر انتهى قلت ومنها ما تمسك به في لم من ان فاعل النهي عاص يستحق العقاب على ما تقدم فاعل النهي مستحق للعقاب فيه نظر ومنها ما تمسك به في التنبيه ايضا من انه لو لم يكن فرق بين الامر والنهي لما صح تعلق الطلب بكان الامر دالا على الطلب الجازم احتج المانع من مقتضى المطلوب بكان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر ومنها ما تمسك به في بج ودى وبر وبب وبده ولم والمعراج من قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا والتقريب في الاستدلال ما ذكره في جملة من الكتب فقد دى وجوب الانتهاء يقتضي تحريم المنهي عنه وفي بر اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم وفي لم اوجب بخاص الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه والدليل ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله انتهى لا يبعد عنه فقد حرم فعله من الاخبار الشريفة وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول وكون مناهيه للتحريم فلا يبعد تمام المدعى وهو كون مطلق النهي لو كان من الله تعالى والائمة

حقيقة القدر المشترك بين

وط هاس ع

للتحريم لا نافق اذا ثبت ان نهي النبي ﷺ للتحريم ثبت انه لعظم اما اولا فلظهوره عند القائل بالفصل بين نهيه ﷺ والائمة ﷺ وبين نهيهم نعم
عبارته القول بالفصل بين نهي الشرع وهي عبارة الشرع موجود ولكنه شاذ ضعيف فلا يلتفت فيمكن تتميم الاستدلال بالاية الشريفة على
المدعى بعد القائل بالفصل بطم فتم واما ثانيا فلانه اذا ثبت ان نهي الرسول موضوع للتحريم ثبت بطم لاصالة عدم النقل وفي حاشية
بلون الفاضل الشيرواني ان كون نهي الرسول ﷺ حقيقة في التحريم يقتضي ان كون منا هي الله تعم على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل واما ثالثا فلما ذكره في لم فتق وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول ﷺ وموضوع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان
تحريم ما نهى عنه الرسول ﷺ يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعم مع ان في احتمال الفصل من البعد انتهى وفيه نظر لما ذكره الفاضل الشيرواني
فتق بتوجه المناقشة على الاولوية او الاخرة في استعمال مناهي الرسول ﷺ في التحريم ومناهي الله تعم في الكراهة واي محذور فيه نعم
اطاعة الله تعم اولى واقدم من اطاعة الرسول ﷺ وابن ذلك مما نحن فيه وكذلك الكلام عليها لو كان الكلام في الوضع اذ لا وضع مناهي الرسول
للتحريم ومناهي الله تعم للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتدبر انتهى ولا يتم الاية الشريفة تدل على ان الله تعالى موضوعا للتحريم
اذ لو كان موضوعا لما افتقر الى التنبيه على وجوب الانتهاء عند صدور النهي للاكتفاء فيه بنفس الوضع لا نافق هذا بعم اما اولا فلما
ذكره الفاضل الشيرواني فتق لا يتم لو كان مجرد نهيه ﷺ مفيدا للتحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء عما نهاه لان ذلك بعث منه تعم للعباد على
اطاعة النبي ﷺ وترغيب فيه وكالتهديد على المحرمات المعلومة التحريم وفي الواجبات المعلومة الوجوب الا ترى الوعاظ والخطاب يامرون بامر الله تعم
وينهون عما نهى عنه والفائدة فيه تأثيره في النفير لتجدده وتاكد السابق به ولا يقول احد بعد تسليمه انتهى لا يتم ما ذكره وان كان جايزا
النفوس ولكنه خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول لا نم الاصل المذكور لعدم الدليل عليه فم واما ثانيا فلاحتمال كون المراد من الاية الشريفة
دفع توهم عدم وجوب اطاعة النبي ﷺ فيما لا يحكيه عن الله تعم وما لا يتعلق بالشرع ومن الظاهر ان هذا لا يحصل بمجرد دلالته على وضعه
التحريم ولا يتم ايضا دفع التمسك بالاية الشريفة ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته لم من ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء
معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريقة الحرمة والكراهة والانتهاء من المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته
باعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال قال لا ان يثبت ان النهي المأخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم فتم
فيه لا نافق المتبادر من الانتهاء هو التحفظ وترك الفعل وكف النفس عنه ومباشرته كما صرح به المدقق الشيرواني ولا يتم ايضا التمسك
بالاية الشريفة ما اورده عليه في المنية وح ردي وح بدء الجوادي على التحريم من ان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء
لا من مجرد النهي والنزاع انما هو في الثاني لا نافق هذا مدفوع بظهور الاتفاق على ان حمل مناهي النبي ﷺ لا يكون لاجل الوضع دون
التعبد القرضي مع بعده في نفسه هذا وقال الفاضل الشيرواني ان وجوب الانتهاء معلق على مجرد نهيه ﷺ وقد تقرر ايضا بحيث لا خلاف
فيه ان نهي عنه الرسول على وجه الكراهة لا يجب الانتهاء عنه فوجب ان يكون مجرد نهيه ﷺ للتحريم وذلك انما يتصور لو كان النهي حقيقة
في التحريم اما لغة او شرعا وبضم اصالة عدم النقل بتم المطلوب وينبغي التنبيه على امور الاول قال في لم في اخر المسئلة واستعمال النهي
في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة ع على نحو ما قلناه في الامر انتهى والمعتمد عندك لزوم حمل النهي على التحريم في الاخبار المذكورة
كما في غيرها كما تقدم الى الاشارة في بحث الامر الثاني قال العضدي تخالف النهي الامر في تفيد الوجوب قرينة على انه للاباحة بنقل
الاستاد الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد بالاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال انتهى والاقرب عندك ان النهي
الوارد بعد الوجوب نظير الامر الوارد بعد التحريم الثالث قال في العدة ان صيغة النهي وضعها اهل اللغة لتدل على ايجاب
ان ذلك الشيء قبيح الامتناع عن الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على قبح ذلك الشيء لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذن
دلالة على القبح انتهى وهو جيد واشار اليه في بعته والغنية بض الرابع الخبر المستعمل في طلب الترك نحو قوله لا تنكح المرأة
على عمتها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل في طلب الفعل يفيد الوجوب مفتاح هل النهي المطلق المجرد عن القرائن الغير
المقيد بشرط ولا صفة يفيد طلب ترك المنهي عنه والكف عنه دائما وفي جميع الازمان ويدل على ذلك كما يفيد التحريم ويدل
عليه قوله لا تضرب مثلا بمنزلة قوله لا تضرب ابدا فلو اتى بالمنهي عنه مرة كان عاصيا ولا يدل على ذلك ولا يفيده كما ان الامر

لا يفيد

لا يفيده ولا يدل عليه اختلفوا فيه على قولين الاول انه يفيد طلب الترك دائما وفي جميع الازمان وهو للنهاية والمنية وح دى ولم يبد وفيه وح الجواد للزبدة ومرصد وشرحه للعضدي واختاره والدي العلامة دام ظله العالي وفي بر والمنية وبد هو مذهب الاكثرون في العدة انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال انه يفيد التكرار وفي ح العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا يحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وفي م اتفق العقلاء على ان النهي يقتضي الانتهاء عنه دائما انتهى الثاني انه لا يدل على ذلك وليس بظاهر فيه وهو للذريعة والغنية والعدة وبب والمعراج وفي بد ذهب الشيخ المرتضى واتباعه وفي المنية قال بر الاقل وفي م ذهب الشيخ بعض الشافعيين وفي ح العضدي قال بر شد ذ انتهى وهؤلاء اختلفوا فمنهم من ظهر منه انه مشترك لفظي بين الامرين وهو للسيد في الذريعة وابن زهرة في الغنية وفي العدة والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتثال مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكي عن بعض الوقف في المسئلة قال فاما النواهي الواردة في القرآن والسنة فانها تقتضي التائيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية من ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن هو الدوام لا يقال لعل التبادر هنا من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلقات لانا نقول الاصل في التبادر كونه من ادلة الحقيقة اللهم الا ان يقال هذا الاصل مدفوع بما يدل على القول الثاني على انه قد يمنع من كون هذا التبادر من التبادر الذي هو من امارات الحقيقة من المجاز لوجوه احدها ان من شان التبادر الذي هو علامة الحقيقة فهم المعنى لا انتقال الذهن اليه ابتداء وبغير اللفظ لا بتوسط ملازمة وانتباط وهذا هنا غير محقق لان الدوام لا ينتقل اليه الذهن ابتداء بل انما ينتقل اليه بعد فهم معنى اخر وهو مجرد نفي الحقيقة ومن المعلوم ان المنية ليس على نفي افرادها بل هو لازم له عند جماعة فاذن يكون دلالة اللفظ على الدوام دلالة التزامية كدلالة الاربع على الزوجية فلا يكون اللفظ موضوعا للدوام ولا التبادر تبادرا حقيقيا فتدبر وثانيها ان تبادر الدوام لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في جميع موارد اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة والتربط اذ لا يفهم من النهي المنشاء الموجه الى المشاغل بالفعل سوى طلب تركه للمشغول به فقوله لا تضرب زيدا لمن هو مشغول بضربه لا يفيد سوى طلب ترك هذا الفعل المشغول لا طلب تركه في جميع الاحوال فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلعدم تمسك معظم القائلين بالدوام بتبادره اذ لو كان متحققا لما خفي عنهم ولكان التمسك به لائقا لانه من اقوى امارات الحقيقة فمنها ما تمسك به في بر والفاضل الجواد في ح زبدة والدال العلامة في بعض حواشيه والامدي من انه اذا نهى السيد عبده عن فعله فانتهى بغتة كان يمكنه ايقاع الفعل فيما ثم فعل عدة في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك ولبس هي السيد بمتاول وغيرهما لم يقبل ذلك وبقي الذم بحاله وهذا ما يشهد به الوجدان وقد صرح بما ذكرنا في لم مستشهدا على الحجة الاولى وفيه ان ذلك بمجرده لا يدل على كون اللفظ على الدوام لجواز كون الاصل عند العقل الحكم بالدوام عند صدور النهي وان لم يكن الا بالدلالة اللفظية عليه الا ان يقال ان كل من حكم بالدوام عند صدور النهي قال بدلالته عليه بالتضمن ولكن فيه نظر فتدبر ومنها ما ذكره بعض من ان نحو قوله لا تضرب زيدا نكرة منفية وهي تفيد العموم وموضوعة اذ وفيه نظر للمنع من كون ذلك نكرة منفية سلمنا ولكن لا نسلم ان النكرة المنفية موضوعة للعموم والدلالة عليه اعم من الوضع سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من النكرة المنفية نفي جميع افراد مدخول النفي لا النفي من جميع الجهات فقوله لا تضرب يفيد طلب ترك جميع افراد الضرب في الجملة لا طلب تركه في جميع الازمنة والامكنة كما ان قوله لا رجل في الدار يفيد نفي جميع افراد الرجال في الجملة لا في كل زمان فتدبر ومنها ما تمسك به في بر والمنية وبد وفيه وصر وشرحه للعضدي من ان العلماء كما في بر وفيه وصر وشرحه للعضدي والصحابة كما في المنية والسلف كما في بد وشرحها للفاضل الجواد وحاشية الشيخ محمد على لم يزالوا في جميع الاوقات يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير وزاد في ح الجواد فق ولو لم يكن الفهم منه الدوام لما استنبطوا لهم ذلك ثم قال فان اعترض بانا لا نتم فهمهم الدوام من مجرد النهي ولا يجوز ان يكونوا فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهبهم فلا يقوم حجة على خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهم الدوام من مجرد النهي كما يعلم ذلك من نظر كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان

للدوام بحث يدل عليه بالتفصيل بما يفيد ما يستفاد منه دلالة اللفظ عليه وهو في اعم من التضمن والالتزام وهو العام لا دلالة اللفظ على الدوام على انه قد يمنع من دلالة الدوام عليه دلالة اللفظ

اللازم اذا ورد عليهم نهي ان لا يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم القرينة ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام على اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك فتشاع وذاع وملاء الاقطار ولو كان من حيث انه مذهب لهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره انتهى وقد يجاب عن احتمال استناد فهم العلماء المستدل بالنهي على الدوام الى القرينة بوجهين احدهما انه بعيد عادة وجود القرينة الموجبة لفهمهم امرا حادثا ثم لم يقم عليه دليل فالاصل عدمها الا يقين كما ان الاصل عدم القرينة كذلك الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لا ناقين هذا بعد القطع بعلمهم بالوضع في الجملة كما لا يخفى فتأمل ولا يقين غاية ما يستفاد كون المناهي الشرعية للدوام لعمم فالدليل اخص من المدعى لا ناقين اخصيته هذا غير قادحة لامكان التعميم بالصالة عدم النقل المعتضدة بمصير المعظم الى عدم الفرق بين المناهي الشرعية وغيرها كما لا يخفى ولا يقين لعل المستند لهم في فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهي غير محل البحث لا ناقين النظر حيث هو والامر بين كون السبب في الفهم الدلالة التضمنية او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية تستلزم سبق خطور المعنى المطابقي بالبال وهو هنا مشكوك فيه فالاصل عدمه فتأمل ومنها ما اشار اليه الشيخ الجواد حاكيا التمسك به عن الشيخ البهائي فانه قال وفي الحاشية على المطول دليل اخر غير مشهور تقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا فان قلت العبثية غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للدوام قلت فقد نقلنا عن العلامة والمحكي عن جماعة ممن يقول بعد الدوام يجوز التراخي في العبثية لازمة لكن يمكن ان يقال ترك عادي الاشتغال انما يترتب على النهي وبه يحصل الثواب فلا تعد العبثية ثم قال الفاضل الجواد بعد حكاية ما ذكر عن الشيخ البهائي اقول هنا شيء وهو ان القائلين بعد الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينهما وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي لا يفيد الا انتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق وح فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعل مشتركا فانه يتوقف في الانتهاء الى ان يظهر دليل وح فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهي انتهى وفي حاشية الشيخ محمد علي لم يعد الاشارة الى الحجة المذكورة وما اشار اليه في بدء بقوله لكن يمكن ان يقال فان قلت من اين اعتبار قصد الامتثال في النهي ولم يعتبر ولو كان معتبرا فهل هو النية المعتبرة عند الفقهاء او غيرها فان كان النية فهي غير معتبرة الا في العبادات وان كان غيرها فلا دليل عليها قلت لنا ان نقول هي النية واعتبارها لاجل الثواب المذكور في كلامهم صريحا وح فاذا اريد الثواب قصد الامتثال فان قلت نحن نرى مدح الشخص على عدم الزنا وان لم يعلم انه قصد الامتثال ولو كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه قلت نلتزم ذلك ولا يكون المدح مستحقا الا بما يشعر بالوجدان ولا يكاد ينكر الانسان وفرض المدح من الجاهل بحقيقة الحال يوجب في مواطن الاستدلال فينبغي التامل في ذلك فانه حري بالتشحيذ ومنها ما ذكره العلامة في بحث مفهوم من عرفنا اللغة الناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على كل مفهوم اضرب وزيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة ولو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا فيجب العموم فيه ثم قال قيل عليه ان ادلت بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين ودلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي لم لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت والنفي في وقت اخر لا تناقض بين الاثبات في وقت والنفي في اخر كذا الاثبات والنفي في اخر ثم قال وقد يناقش الحجة المذكورة اولا بالنقض بثبوت التناقض بين قوله شربت ماء باردا وقوله ما شربت الماء مع ان لفظ الماء في القضية المتضمنة للنفي ليس للعموم وثانيا بان غاية ما يستفاد من الحجة المذكورة افادة النهي الدوام واما انها بالوضع فلا احتمال كونها بالدلالة الالتزامية اذ معها يتحقق التناقض كما لا يخفى ومنها ما ذكره في بحث مفهوم قولنا لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه الا اولى فلا يمكن امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو ح او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح قال قيل عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع فيجب تحقق هذا المسمى دفعا للحرج عن عمدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع

الدليل

الاصح هنا

الدوام في كل نهي وعدم بقاء
نهي مجردا عنها وثانيهما ان
القرينة

النهي يدل على الدوام

فان النهي للمرة قال البهبهاني
كما هو ظاهر كلام بعضهم
حيث شرح

فما هو الجواب هنا فهو
الجواب هناك

انما يتحقق بدوامه انتهى وفيه نظر بل التحقيق ان الحجة المذكورة لا تنهض باثبات المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في بر فوق في مقام ذكر حجج القول بالدوام الخامس هنا مقدمتان احديهما ان المنهي عنه منشأ المفسدة والالما صح النهي عنه والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة وقد ليل ما ياتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما فنقول المنهي عنه قد يظهر انه منشاء مفسدة والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع انتهى وفيه نظر فان الاستصحاب على تقدير حجيته في مثل المقام لا يمكن اثبات الوضع به وهو واضح جدا ومنها ما ذكره في بر ايضا فانه قال في المقام المذكور الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فيتعين العمل بدوامه ومع تركه لا يامن من ارتكاب المحظور انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به في بر ايضا وكذا في لم وح دي وكما عن ح ج من ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل حقيقة في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود ومع ادخال فرد منها فيه يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية وفيه نظر لما ذكر في المتن فوق بعد الاشارة الى الحجة الجواب المنع من عدم التحقق الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخالها فيه لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد الدوام العام لا يدل على الخاص انتهى واشار الى ما ذكره مر في ب والوازي في ل على ما حكي والشيخ البهائي في الزبدة والفاضل الشيرواني في حاشية لم والسيد الجواد في شرح بد وو والد العلامة في بعض حواشيه واجاب عنه في بر فوق بعد الاشارة اليه فيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدم تحقق الادخال الممنوع منه رأسا ينتهي وهو في غاية الضعف لا نه ان اراد ان حقيقة الامتناع عن الادخال وماهيته مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف في الغاية لجواز تقييد النهي بالقيود الزمانية فقول لا تفعل في هذا اليوم ولا تفعل في هذا الشهر ولا تفعله ابدا ولا يمكن هذا الا بعد كون الامتناع من الترك قدرا مشتركا ومفهوما كما لا يخفى وايضا النفي والاثبات متقابلان فكما يمكن اثباته يمكن نفيه بذلك القيد وبالعكس فلا وجه لزيادة جانب النفي فقط وان اراد ان اللفظ الدال على ذلك الموضوع للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن فهو اول الدعوى والاخرى انهم وجوه منها ما تمسك به في ب والمعراج من ان النهي يدل على تكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد ادعى الاجماع على استعماله فيه في بر والمنية واخرى لغيره كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم فيلزم حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر للمنع من اصالة الاشتراك المعنوي حق كما صرح به في لم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن الاصل انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل المذكور قد عارضه هنا ما هو اقوى منه وهو تبادر الدوام الذي هو دليل الحقيقة ولذا قال في لم في مقام دفع الحجة المذكورة ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام انتهى وفي بر وغيره في المقام المذكور ان عدا الدوام انما هو للقرينة حالية ومقالية واما مع تجرده عن القرائن من ان النهي يصح تقييده فلا نم ان يراد المرة والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكر قرا انتهى وقد يقال لم نم صلاحية ما ذكر في لم للقرينة لما نقول اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في ب والمعراج من ان النهي يصح تقييده بالدوام ونقيضه مرة غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك واجاب عنه في لم وبر بان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة للمجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا وفي بد في مقام دفع الحجة المذكورة التصريح بما علم ضمنا شايع ومنها انه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم لا دوام واجاب عنه في لم وصرح شرح العضدي فقالوا الجواب ان كلا منا في النهي المطلق وذلك يختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال الفاضل الشيرواني في تحرير الجواب ان تكرار النهي انما هو في المبدء الذي يعتبر ورود صيغة عليه والمبدء المعتبر لا يقيد بما فيه تقييد المبدء بالوقت ثم يرد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده المص وان كان في سياقه نوع مناقشة وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبه ومنها ان النهي لو كان موضوعا

ومنها ما ذكره في بر ايضا من ان النهي لو لم يكن للدوام لما ثبت تحريم الزنا والربا وغيرهما لكن المنهي عنها دائما والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله وفيه نظر واضح

ح

وجب دفع البد عنه

ح

بتبر او لا يقيد بما اريد تقييد به ولو بالفور الخاص ثم يرد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت

ح

للدوام للزم صحة السلب اوارد منه اومن الصيغ الموضوعة له لا تفعل غير الدوام والتربط قطع فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ومنها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قوله لا تضرب زيدا غدا مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي قلت ومنها انه لو كان موضوعا للدوام والاعلى طلب الترك في جميع الجزئيات كقوله لا تفعل في شئ من الاوقات لصح قوله لا تفعله في هذه الساعة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلان المثال المذكور على التقدير المفروض يكون من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو غير جايز قلت ومنها ان نحو لا تفعل مركب من حرف وفعل ولا شك ان كلا منهما منفرد البتة مما يفيد النهي موضوعا والاصل بقاء ذلك بعد التركيب والاصل عدم افادة الهيئة التركيبية الزيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولو ازم عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها قلت والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول بعدم الوضع للدوام وعدم دلالة النهي عليه بالدلالة التضمنية في غاية القوة ولكن الاشكال في ظهور واطلاق النهي في الدوام وطلب ترك الفعل في جميع الاوقات كظهور نحو احل الله البيع في العموم الاستغراقي فالحمل على الدوام عند الاطلاق من باب حمل المطلق على الافراد الشايعة فيترتب على اطلاق النهي ظاهرا ترتب على سايرالاطلاقات فلو كان زمان من الازمنة التي يشملها اطلاق النهي فرد شايعا متبادرا يضر بالاطلاق اليه وينبغي التنبيه على امور **الاول** الظاهر ان الصيغ المجردة المستعملة في معنى النهي نحو لا تنكح المرأة على عمتها ويحرم الزنا حكمها حكم الصيغ الموضوعة للنهي في هذه المسئلة **الثاني** الظاهر ان الصيغ الموضوعة للنهي المستعملة في الكراهة لا يختلف دلالتها ما عدا دوام والعدم بعد الاستعمال في الكراهة **الثالث** اذا اطلق النهي كان الظاهر منه غالبا طلب الترك ما دام النهي مطلقا فاذا قيد بزمان كيوم او شهر ونحو ذلك كان دالا على طلب الترك في جميع اجزاء ذلك الزمان **الرابع** اذا ورد صيغة النهي وعلم انها ان حملت على التحريم لم تكن للدوام وان حملت على الكراهة يحمل عليه فهل الاصل الحمل على التحريم او الكراهة التحقيق ان يقال بوضع النهي للدوام كان اللازم التوقف لدوران الامر بين مجازين من غير ترجيح الا ان يقال بحمل النهي على الكراهة اشيع من حمله على غير الدوام فيكون الاول اولى بالترجيح الا ان يقال بحمل النهي على الكراهة مجاز فقط وحمله على غير الدوام تخصيص وهو اولى بالترجيح قلت وان قلنا بعدم الوضع للدوام وبانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين غيره كان اللازم ترجيح الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة الا ان يقال الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير الحمل على الكراهة ان يقال الحمل على الحرمة مستلزم لحمل الاطلاق على الفرد النادر وهو لا يقصر عن التجوز **الخامس** اذا ورد صيغة من النهي وعلم بان ليس المراد منها الدوام فهل يجب الحمل على الاقرب اليه اولا التحقيق ان يقال ان قلنا بالوضع للدوام لزم الاول لما تقرر من انه اذا تعذرت الحقيقة وجب الحمل على اقرب المجازات وان قلنا بالوضع للقدر المشترك فلا يلزم ظاهر اللفظ مطلقا ولو كان الظهور باعتبار الدلالة الالتزامية **السادس** قال الفاضل الشيرواني في حاشيته لم ويبغي ان يعلم ان دلالة النهي على التكرار بمعنى انه يدل على تقييد الترك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض الترك لم يحصل امتثال النهي وترتب العقاب عليه كما يترتب على الاخلال بجميع تلك التروك وان يدل على طلب التروك مع قطع النظر عن تقييد بعضها ببعض لا بعض الاخلال بالترك اللاحق بالامتثال بالترك السابق فلا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم وقوع المتعدد فان قلت على ما ذكرت تكون التروك المتمايزة بالملكات والمتمايزة بالاوقات متساوية في ان بعض التروك المطلوبة اذن ساوله للأوقات من حيث ان جميع الافراد في اي وقت بعض الافراد الواقعية فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت فليحصل بترك بعض دون بعض في وقت قلت لو ثبت بطلان ذلك فلعله من خارج لا من نفس النهي وفي حاشية الشيخ محمد على لم قد يوجه على القول بافادة النهي الدوام تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك وما عساه يوجه عن فعل العبد بعد انتهائه مرة وكونه بعد عاصيا معاقبا بمدة بعد ممتثلا تلك المدة فلا يدفع التوجيه لدفعه في الاستدلال واحتمال كون الامتثال موقوفا على عدم المخالفة فيما بعد غير تام والترجيح بان العصيان يتحقق بخلاف الامتثال في موضع المنع **السابع** قال في المنية اعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا يدل على الفور وخالفهم في ذلك صنعوا لما تقدم في باب الامر انتهى فيستفاد من كلامهم ان احدها انه يلزم على

بالوضع للقدر المشترك فلا يلزم ذلك الا على تقدير ارادته لزوم الحمل على الاقرب الى ما هو ح

ح

القول

القول بكون النهي للتكرار الحكم بافادته الفور وقد اشار الى هذا في لم ابحث فوق لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح انتهى وفي حاشية الفاضل الشيرواني لا يخفى ان ترتب الفور على الاول بطريق اللزوم ونفيه على الثاني بطريق الامكان وهو طور شايع في ترتب الخلاف على مبناه لكن الدعوى الثانية كليتها ممنوعة لان الشيخ في العدة مع نفيه التكرار اثبت الفور انتهى فهل يخص ذلك القول بكون النهي دالا على التكرار بالتضمن او لا بل يلزم ذلك وان قلنا بدلالته على التكرار بالالتزام او لا الاقرب الثاني فعلى المختار يلزم الحكم بكون النهي مفيدا للفور ايضا ومن صرح بانه يفيد الفور العضدي في حيث قال فيجب لا انتفاء في الحال وثانيها انه لا يلزم على القول بعدم افادة النهي التكرار عدا فادته الفور ولعله لذا قال في يجب ولا يدل على الفور ولكن صرح في العدة بافادته الفور مع ذهابه الى انه لا يفيد التكرار فانه قال انما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور والدليل فيهما سواء وايضا فلو تعرض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فحيث لم يقترن به البيان دل على انه يقبح في الثاني وفي الذريعة القول بالفور ممكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما يتناول على سبيل التخيير في كل فعل مستقبل على البدل للتساوي في الصفة الزائدة على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها في القبح لوجب العدول عن الجميع لا على جهة التخيير ويتحقق دخول التخيير في النهي مفتاح اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو على قولين الاول ان المطلوب به هو الترك ونفس ان لا يفعل وهو للمتبر وبهرام وابي هاشم وشرحها للفاضل الجواد والمحكي في بهرعن ابي هاشم وجماعة كثيرة الثاني ان المطلوب به هو الكف عن الفعل المنهي عنه وهو للمختصر وشرحه للعضدي والمحكي في لم ابحث للفاضل الجواد عن بب والاكثر وفي بهر قالت الاشاعرة المطلوب فعل ضد المنهي عنه للاولين ما تمسك به في بهر ولم ابحث وشرحها للفاضل الجواد والمحكي في المعراج عن ابي هاشم من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدح العقلاء على انه لم يفعل من غير نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والالم يصدق الامتثال ولاحسن المدح على مجرد الترك قال الفاضل الشيرواني بعد الاشارة الى ما ذكروه لا يخفى ان المدح والثواب انما يتصوران لو حصل الترك حال التكليف بقصد الامتثال بحيث ان النهي بعث على الترك كما يفهم من بعثه لكن لا يستلزم ذلك ان يكون المطلوب هو الكف لان معناه ان يتحقق في النفس ميل وشوق ونحوه يجد النفس الى المنهي عنه ويدافعه الانسان بأسبابها ويتوسل بها الى دفعها والحاصل ان المنهو منه فعل وجودي يضاد الميل والشوق ويقاومه وليس ذلك الا نفس العدم الميل الى الفعل وقصد بسبب نهي فلا يحتاج الى دفعه بما يصلح له واما في صورة عدم تصور الفعل وعدم خطوره المنهي عنه بالبال لا لقصور وتقصير فلا مدح على الترك ولا عقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب المكلف مثل المبالغة في الزجر عن المنهي عنه كما يحكى عن بعض المعصومين والصالحين فهو من اعلى مراتب الامتثال والاخرين وجها ان احدهما اشار اليه وفي فوق احتجوا بان النهي تكليف بالكف وكل تكليف لا بد من فعل ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل ما قبلها وتحصيل الحاصل محال ثم اجاب عن هذه الحجة فوق والجواب المنع من انه غير مقدور ولان دينه القدرة الى عكسيا على طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ لا اثر لصفة القدرة في الوجود فقط وجوب الاقدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر وبتقدير والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها وبتقديرها انتهى وصرح بما ذكر من الجوابين في بهر ايضا وفي ح بده للفاضل الجواد التصريح بالجواب الاخير واشار الى الجواب الاول في بده في المعرفة ان العدم المضاف مقدور وثانيهما ما اشار اليه الفاضل الجواد في ح بده فوق وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي الثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل مزدوجا ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يشرب الخمر قط ولم

من الاوقات المستقبلة

في بيان المطلوب بالنهي هل هو الترك او الكف

الشارع عنه لجواز ان لا يخطر في النفس ارادة الفعل المنهي عنه لسبب التحرج

في بيان انه هل يمكن خلو المكلف عن جميع افعاله

عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا ثم اجاب فق والجواب نمنع عن كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانما
قد اثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وهو يبطل ما قالوه انتهى والاقرب عندي هو القول الاول **مفتاح**
ان امكن خلو المكلف عن كل فعل وصح فرض عدم اشتغاله بشيء من الافعال جاز تعلق النهي بجميع الافعال كما صرح به في بعض العدة
وبب وبر والمنية بل الظ انه مما لا اخلاف فيه ووجهه واضح ومثل لذلك في بب والمنية بالمستلقي ففي الاول كالمستلقي على القول ببقاء
الاكوان واستغناء الباقي فامكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وفي الثاني المكلف اذا امكن ان يخرج من كل فعل كالمستلقي الساكن
بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر
لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه
ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد
وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه واما حال بقائه فلا فعل وهذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع انتهى وعلى
ما ذكر يجب على المحبوس في الدار المغصوبة ترك جميع الافعال والاستلقاء لان كل فعل يصدر منه تصرف في ملك الغير فيحرم اذنه فيكون
منهيا عنه ومقتضى كلام الجماعة المشار اليهم عدم الفرق في ذلك بين كون الخلو عن جميع الافعال مستلزما للحرج اولا والتحقيق ان يقال ان كان
عقليا كنفي التكليف بما لا يطاق فلا يجوز النهي عن جميع الافعال حيث يستلزم تركها الحرج وان كان شرعيا تعبديا كاصالة الطهارة
فيجوز ذلك ولكن الاصل عدمه للعمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة وعلى هذا فالاصل في المحبوس المفروض عدم حرمة جميع افعاله ووجوب
الاستلقاء لان حرمتها عليه حرج عظيم فيكون منفيا للعمومات المشار اليها ولكنها معارضة بالعمومات المانعة عن التصرف في ملك
الغير فتعارض العامين من وجه فيجب التوقف وقد بقي بعد التوقف بقي اصالة الاباحة سليمة عن المعارض ومع هذا فقد يرجح العمومات
النافية للحرج لتواترها وتايدها بالاعتبار العقلي وتقدمها على اكثر العمومات في اكثر الموارد وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان قلنا بامتناع خلو المكلف عن جميع الافعال فلا يجوز تعلق النهي بجميعها كما صرح به في المنية والعدة وبب وبر وبعض بل الخلاف
فيه بين اصحابنا لانه لو تعلق النهي بجميعها للزم التكليف بما لا يطاق كما صرح به في المنية واشار اليه في بعض وبر وبب فقال
لا يجوز ذلك لانه يقتضي ان لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه انتهى فعلى ما ذكر لو ورد خطاب يدل بظاهره على تعلق النهي
بجميعها وجب ارتكاب التاويل فيه وتخصيصه ببعضها ثم ان كان المحتاج اليه من الافعال معينا مشخصا كان اللازم الحكم بكونه خارجا من
عموم الخطاب فيبقى غيره مندرجا تحت عموم النهي وان لم يكن معينا كما لو احتاج الى فعل ما فاللازم الحكم بالتخيير فما اختاره يكون خارجا
من العموم وهل يتعين البقاء عليه فيلزم الحكم بحرمة ما عداه اولا بل يجوز العدول عنه متى ما شاء يرجع الامر الى اباحة الجميع فيلزم الحكم
باباحة جميع ما يصدر من المحبوس في المغصوب من الافعال لانه لا بد له من الاشتغال فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة و
عليه فيفعل ما لا يكون معينا فيتخير بين جميع الافعال مط ولو بعد اختيار احدها فيلزم الحكم بصحة صلوته ونحوها من العبادات
فيه **الثاني** صرح في بعض وبر وبب والمنية بانه يمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنه اجمع من ذلك الوجه الذي
تعلق القبح به دون الاخر قال في بب والمنية كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب حسن ان قصد به
التخلص عنه وفي بعض وبر فمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذا في بعض
فق وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله عنه يولم ذلك الحي لقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة
على وجه اخر انتهى وما ذكروه جيد **الثالث** قال في بعض يصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال وهو جيد **الرابع** قال في
فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عن الجميع او عن الجمع بينها او نهيا عن البدل او عن المبدل فالاقسام
اربعة الاول النهي عن الجميع بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذاك ويوجب عليه الخلو عنها اجمع وتلك الاشياء قسمان احدهما
ان يمكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا للخلو بين الشيء
ونقيضه او بينه وبين ضده اذا لم يكن هناك غير المنهي عنه الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان ممكنا جاز النهي

المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل ح

لسكونه حال الافعال الاول فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا ح

فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة نعليه ح

اجماعا الا ان يكون ملجا الى الجمع بينهما فلا يحسن حينئذ وان لم يكن ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه كالاشعرية الثالث النهي
على البدل مثل لا تفعل ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدا عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي
عن المبدل ويفهم منه ان احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعل بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي من ان يقصد المبدل وهو
قبيح ان يتعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال بهما انتهى وهو جيد قال في المنية كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي
غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس اي ويكون ذلك الاخر مفسدة مشروطة
بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذا الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح
الاخرى فهو نهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم اخر انما يصح في المختلفين الذين
يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فان وجود كل
منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا لقبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المصنف رحمه الله الى ذلك
بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر لان المفسدة تكون مستحيلة لتوقفها
على المستحيل وهو محال اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما انتهى واشار الى جملة مما ذكره في تهذيب فقال قد يكون الشيء مفسدة
عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح عن احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون
الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر ولا يكون شرطا في قبحه **الخامس** هل يجوز النهي عن اشياء على وجه
التخيير كما يجوز ايجابها كذلك ولا صرح في بعض العامة والعدة وغيرهما بالاول واحتج عليه في الاخير بحجة قولك حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه
ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه ثم قال وهذا امر معقول لا شك فيه وفي العدة وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير
غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة اذا الجمع بينهما فنهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان ينهى ان يكون فعل كل
واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما يقوله في الامر والفرق بين
الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي في انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه
التخيير ولا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يأمر بهما على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما
الخلاف في انه يكون الجميع واجبا او واحدا لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى ولا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه فاما اذا
تناول الامر اشياء مختلفة فانه يجوز ذلك **مفتاح** اذا كان الخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على الظاهر بين
الاصوليين في وجوب حمله عليها اذا لم يكن متعلق النهي بخصوصه وكذلك واختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال الاول انه يحمل
على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ في العدة ومن تبعه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في التمهيد والسيد صدر الدين
في ح فيه وجده في الحاشية وصاحب جمع الجوامع والحاجبي في صر والعضدي في شرحه والبيضاوي في ج والعبري في شرحه و
الاصفهاني في شرحه والمحكي عن الرازي وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني ان يحمل على المعنى اللغوي وهو المحكي عن الاكثر
وقوم الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه محتمل لهما وهو المحكي عن الغزالي للقول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الحاجبي
والعضدي من ان عرف استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور فيه عند تجرده وتحقيقه ان الشارع انما يتكلم على وضعه اذا سلمنا وضعه
كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له الاطلاع على السيرة والعادات وثانيهما انه اذا عد المعنى
الشرعي بالنسبة الى عرف الشارع معنى مجازي فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض وللقول الثاني انه لو حمل على الشرعي
ح لزم كونه منهيا عنه والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون الا ما وافق الامر فاذا كان منهيا عنه لزم اجتماع الامر و
النهي في شيء واحد وهو باطل فاذا بطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تتم
في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت له حقيقة واما ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان من العبادات وغيرها
ادوه

غير
غير ممتنع الثاني ان ينهى عن فعل احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما
معهو ح

في ان فعلت الثالث لا نفعل [illegible]

لاتكلم زيدا او عمرا وافعله

وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى
حكاه فيه عن بعض الشافعية وقال الاتجه
بانه ان اريد الجمع لنهي الجميع وان التخيير
فقوله تقم ولا تطع منهم اثما او كفورا
ثم قال وليس فيه لان التحريم عنا من
خارج لا من الاية

[illegible]

بل هو اعم من الصحيح والفاسد كما بيناه واما ثالثا فلمنع من وجوب الحمل على اللغوى عند تعذر الشرعى فيما اذا كان هنا لك عرف عام والمقول الثالث وجهان احدهما ان الحمل على الشرعى انما يتعين لو علم ان الشارع تكلم على عرفه ولكنه لم يجوز تكلمه على عرف الغير فانه يجوز له ذلك احيانا كما لعربى اذا تكلم مع الفارسى بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين جاء الاجمال واجاب عنه بانا نقول فى حال صريح الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد فى الشرع فى بيان الاحكام الشرعية وهذا ورد حيث دعى الصلوة ايام اقراءها ومعلوم انه حيث كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل المطلوب ولا نسلم ان ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يجوز الحكم لعدم ذلك بعرفنا اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة الا ان يتمسك بان الظاهر من حال الشارع ان يتكلم بعرفه لا بعرفنا اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان فى بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا وحينئذ لا اجمال للاجمال فيه فقد انتهى وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعى فيما اذا كان فى بيان الاحكام الشرعية مطلقا حتى فيما لو كان المخاطب عرفيا عالما بالاصطلاح ممنوعة بمجرد الاجماع ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم اختيار القول بالاجمال مطلقا على انا نمنع عن الاجمال فى هذه الصورة بل الارجح الحمل على المعنى اللغوى تقديما لاصالة عدم المعنى الشرعى وترجيحا لاصالة عدم معرفته بالاصطلاح على اصالة عدم معارضته باصالة عدم معرفته بالاصطلاح السليمة عن المعارض فلا يجوز دعوى الاجمال امام الا ان يدعى اصالة عدم معرفته بالاصطلاح معارضة باصالة عدم معرفته باصطلاح اخر او تقديم الغلبة ومنع من ترجيحها على الاصل فيلزم الاجمال ايضا وكيف كان فدعوى الاجمال مطلقا غير وجيهة وثانيهما ان الحمل عليه مشروط بثبوت النقل قبل صدور الخطاب اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه حينئذ يحتاج فى ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقق اذ لم يجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها فى كل لفظ ومع عدم العلم بذلك كله يرجع الشك فى تحقق شرطه فان الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط وهو الاجمال وفيه نظر من وجوه منها ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل فى الحادث التاخر لانا نقول كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر صدور اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فينبغى التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما تجرى فى الحوادث المجهولة التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدء لكن ثبوت الوضع فى اواخر زمن الشارع بحيث تاخر صدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور فى ذلك الزمان بخلاف العكس وقد نبه عليه بعض المحققين ومنها ما ذكره بعض المحققين فتى اجمع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن امامحمولة باسرها على المعانى الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثانى فالقول بان بعضها محمول على الشرعى وبعضها على اللغوى كما يقتضيه توسط الوضع خلاف الاجماع لانا نقول الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوى لكون الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع لو الحمل بمقتضى الاصل بغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها فى نفس الامر اما المعانى الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضى التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعانى الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على المعانى اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوى فى الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان مثبتى الحقيقة يحملون الالفاظ باسرها على المعانى الحادثة وان كان صدور بعضها من الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ المفروض ان لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو متاخر على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها بسبق الوضع بجميع الاستعمالات فنقول ان ذلك لو تم فهو الحجة فى فائدة فى الاجماع قلنا نختار الثانى وفائدته

تظهر في مقام الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن نفيه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاجماع فانه لا يصح الاسم
العلم به كما لا يخفى وضمنا ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق
شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او تجدد الوضع منه بعد استعمالها وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى
الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب
كذا الثاني اعني الوجه المبني على حكمة الوضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه
هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر لاستعمالها فيها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة
اصلا لتأخر الاستعمال الاتي
عن الوضع انتهى
وفيه نظر

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين الأطيبين **القول** في العموم وما يفيده **مقدمة** اختلف
عبارات القوم في تعريف لفظ العام فعن المعتبر العام هو اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وفي ذيب هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والفرق بينه وبين المطلق انه دال على المهية من حيث هي هي والعام يدل على المهية باعتبار تعددها
وفي ذكرى هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد وفي كلام الفاضل البهائي هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزاء
او جزئياته وفي كلام الغزالي هو اللفظ الدال على مرجعة واحدة **مفتاح** اعلم ان لفظ العموم ما يشتق منه قد يطلق ويراد به
اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع كما تقول هذا اللفظ عام ويدل بعمومه وبحذو ذلك وقد يطلق ويراد به المعنى الشايع كما
تقول هذا المرض عام وله عموم وبحذو ذلك وقد اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو
لظم الفاضلين نجم وبهاء والشهيد في ذكرى والفاضل البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي والحكي عن الاكثر
الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين وهو لظم الحاجبي العضدي والطوسي صاحب الشرائع الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو
لظم الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين للقول الاول وجوه الاول ان كونه حقيقة في المعنى الاول مما قد حكي الاتفاق عليه
من بعض والمنية وكشف الرموز وتبعه السؤل فيكون مجازا في الثاني لانه اولى من الاشتراك فيه الثاني ان المتبادر منه عند الاطلاق
هو الاول دون الثاني والتبادر دليل الحقيقة وعدم دليل المجاز وفيه نظر الثالث انه لو كان حقيقة في الثاني لاطرد في جميع اقسامه
كالاول والتربط اذ لا يقال عم الافنان عم الوجل عم الجراد عم البلد وقد يقال هذا احسن لو اريد من المعنى الشايع ما يعم المعاني الذاتية
التي تقابل العرضية كمعنى الوجل والجراد اما لو اختص بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض فلا لصحة الاطراد في كل ما هو كذلك
ومع ذلك لا يصح السلب وهو من اقوى امارات الحقيقة لا يقال لو اختص بذلك لما صح عم المطر لانه من الالفاظ الذات كالرجل لانا
نقول يمنع من ذلك فان المطر بسكان الطاء مصدر كما صرح به في الصحاح فتأمل والقول الثاني ايضا وجوه الاول ان اللفظ استعمل

في معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز الثاني ان العموم لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو يصدق على كل من المعنيين لا يقال العام عبارة عن امر واحد شامل لمتعدد وهو لا يتحقق في نحو المطر والخصب الموجود منهما في كل مكان الاخر وانما هما من افراد المهية لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ام لا ولو سلم فهو متحقق في الصوت اذا سمعه طائفة لامر واحد بعينه كذا قيل الثالث قول المنطقيين العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه وفيه نظر والقول الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة وضعفه ظاهر واعلم انه صرح بعض بان النزاع في المسئلة لفظي قال لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراده كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني انتهى وقال العضدي ان الاطلاق اللغوي امر سهل وانما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون يذكرون وجوها **مفتاح** اعلم انه اختلف العلماء في ثبوت لفظ موضوع للعموم لا غير فمنع المرتضى وغيره المنع وقالوا ليس للعموم صيغة تختص بالوضع اما بل كلما يدعى للعموم هو للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا فاذا استعمل في العموم كان مجازا وعن المرتضى ان كلما يدعى للعموم هو مشترك بينه وبين الخصوص وحكي عن الاشعري ايضا كما حكي عنه الوقف كما عن اهل الوقف وقال العضدي قال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري اوضع لها ام لا او ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردا او مشتركا ام مجازا انتهى وفي غيره ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى والحق عندي بثبوت ذلك وفاقا للاكثر منهم العلامة في غير وهب وذكي والشيخ في العدة والشهيد الثاني في التمهيد وولده في ايضاح والشيخ البهائي في بدره والبيضاوي في المنهاج والحاجبي في صرح حكاه في المنية عن جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وفي غاية البادي عن جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء وفي ايضا عن المحقق وجمهور من المحققين وفي العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء باسرهم وفي التمهيد عن الجمهور وفي صرح وغيره عن جميع المحققين لنا ما سنبينه في تحقيق ما ندعيه من وضع الفاظ للعموم خاصة **مفتاحا** لفظة من اذا كانت للعموم كما صرح به في العدة وج وغيره وفي بدره وصرح والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين وفي التمهيد الى كل من يقول بوضع لفظ في كلام العرب للعموم ويدل على ذلك وجهان احدهما ان قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسئلك عن جميع المتصفين بدخول داري وان هذا تفصيل الاجمال الاول وانما عدل اليه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه موضوعا للعموم لا يقال نمنع من ذلك بل نقول ان تناول من الاستفهامية للاشخاص ليس دفعة بل على البدل وليس يجب الدلالة بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين قوله من دخل داري وبين قوله اذا دخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول ليس للعموم فانه بمنزلة ان يريد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول ذلك بكم والفرق بين المثالين واضح فان قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال عن ذات ما ولا عن الطبيعة ولا عن الفرد المشخص فلا حصر ان يكون عن جميع الافراد ولذا لو اقتصر المجيب عن المستفهم بذكر بعض الافراد كان معاندا ولا كذا دخل سوقا فانه لا يتناول جميع الاسواق دفعة بل يدل على سوق واحد بهم فكان مدلول الاول بحسب الوضع العموم دون الثاني نعم ربما يرجع الى العموم بالقرينة وثانيهما انها لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص او غير موضوعة لشيء والكل باطل فاما بطلان المقدم فلانه مثله لا يبقى صحة الجواب بالعموم وتبينه استعمالها في العموم وذلك غير منكر وانما الكلام في المجرد عن القرينة سلمنا عدم القرينة لكن نمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزايد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله وغيره نعم لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فمجرد الجواب بالعموم ليس دليلا على عدم كونها موضوعة للخصوص لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرده عن قرينته كما اذا كتب السيد لعبده من دخل داري فانه يصح

منه ان يقول جميع افاربك وهو ظاهر فى كون السؤال ظاهرا فى العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال بالمعنى المتقدم بل قد يقبح ذكر الزايد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك اعندك رجال لما جاز لك ان تقول عندى رجال وثياب وخبز وتمر وماء وعسل وقد اشار الى هذا فى بر فقه ولا بق لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل دارى الا بقوله نعم فانه على تقدير كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل دارى معلوم ان جواب هذا لا يكون بنعم فكذا ما هو بمنزلته والربط فالمقدم مثله لانا نقول هذا بط لما ذكره فى بر من ان السؤال لم يقع عن التصديق حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لى الجميع ولا يبقى عندك احدا الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم واما بطلان الثانى فلما ذكره فى بر من انه لو كانت الاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سئله من عندك فكان يجب ان يقول تسئلنى عن الرجال او النساء فاذا اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم واذا قال العرب قال عن ربيعة ومضر وهلم جرا الى ان يستوفى الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك اعن الرجال تسئلنى ام عن النساء او عن الاحرار او عن العبيد غايته ما بقى ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم بالترجيح قلنا الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة فى الخصوص لكانت حقيقة فى جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما فى الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان الثالث فواضح غنى عن البيان **مفتاح** ترك الاستفصال فى مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم فى المقال فاذا سئل عن المعصم عن صحة البيع مثلا فقال السائل هل يصح البيع ويحصل به الانتقال او لا واجابه بقول مطلق فقال نعم او البيع صحيح يحصل به الانتقال ولم يفصل بين المعاطاة وغيرها ولا بين بيع النقدين الذى لم يحصل فيه التقابض فى المجلس والذى حصل فيه التقابض فى المجلس كان عدم التفصيل منه بين الافراد دليلا على كون جوابه شاملا لجميع افراد البيع كما يشمله قوله كل بيع صحيح وما قال للملك فيحكم بصحة المعاطاة فى البيع وعدم اشتراط قبض المجلس فى بيع النقدين ولا يفيد ذلك العموم من حيث هو واختلف فى ذلك الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد العموم وهو للشهيد الثانى والحكم عن ظاهر المرتضى فى الذريعة والشهيد فى عده وحكاه الشهيد الثانى عن جماعة الثانى انه لا يفيده وهو للبيضاوى والحكى عن المحصول الثالث ما صار اليه فى بر فقال الاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انهم لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لبينه لتبين الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انهم عرفوا خصوصية الواقعة فتركوا الاستفصال بناء على معرفتهم انتهى للقول الاول ما ذكره الشهيد فى قواعده من ان جوابه لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف بحسبه لوجب البيان وللقول الثانى ما ذكره بعض من احتمال كون ترك التفصيل لعلمهم بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقال عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لابقى السؤال وقع عن القدر المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد فى السؤال احد تلك المحتملات ويكون الجواب عنه مخالفا للظاهر مدفوع بالاصل فيتم الجواب لانا نقول الدلالة على العموم مخالف للاصل مدفوع بر فقد دار الامر هنا بين المحذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر فهو للقول الثالث ما اشار اليه فى بر والتحقيق ان يقال ان المسئلة تختلف الصور منها ان يسئل عن واقعة دخلت فى الوجود والمسئول مطلع عليها والجواب هنا عدا قتضاء العموم والجواب بصرف الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها كما فى الواقعة وغيرها وبظهر من التمهيد انه قول جماعة قاطعين به ومنها ان يسئل عن عن واقعة دخلت فى الوجود ويعلم ان المسؤل لا يعلم وجهها وجهتها ويكون لها وجوه فلم يصرفنا اليها اطلاق السؤال وهنا قد صرح بعض الفضلاء ان الجواب ينزل على ذلك الظهر وهو حسن لان الظهور قرينة على كون المسؤل عنه هو ذلك الظهر فلو اراد السائل غيره لبينه بقرينة ومن المعلوم ان مبنى التفاهم على ظواهر الالفاظ ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت فى الوجود ويعلم ان المسؤل

هل يفيد ترك الاستفصال العموم من حيث هو

لا يعلم وجهها ولا يكون لها وجه يصرف اليه اطلاق السؤال وقد صرح بعض الفضلاء بانه يجب هنا الحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وحمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود وشك في علم المسئول بحيثيتها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل بان عدم الاستفصال هنا يفيد العموم تمسكا بما سلف من عدم علم المسئول لان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله والاستصحاب فيه نظر بل القول بافادته ذلك العموم في محل الفرض اشكال ولذا حكم صاحب الوافية بالاجمال هنا وهو الظاهر من سيره والزامي ومنها ان يسئل عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخرج اما ان يكون لها فرد ظاهر ام لا فان كان الاول فالظاهر انصراف الجواب اليه لا يشمل غيره كما صرح به الوافية وغيرها خلافا لظاهر جماعة حيث اطلقوا القول بافادته العموم في هذه الصورة بل صرح بعض بانه يفيد العموم هنا وان كان لها فرد ظاهر لان ترك الاستفصال مما يفيد العموم والعام لا يحمل على الفرد الشايع هو ضعيف وان كان الثاني فصرح في الوافية بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء يوجب الغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فيصرف الى الكل وهو معنى العموم وورد عليه السيد الشارح بان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه بالواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على العموم اذ لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فالوقوف في الفتوى ويحتاط في العمل فان كان المراد بالغاء ما يشمل الوقوف فعدم جوازه تم والا فمختاره وهو شق رابع لما ذكره انتفى وفيه نظر بل القول بالعموم هنا هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو الماء طاهر والمطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو المثال في الجواب هل الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام الطلب وجواز الاتيان بما فرد شاع في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي الحمل على العموم كذا يقتضيه في مقام الاظهار للحكم الشرعي نحو احل الله البيع وكما ان الغلبة توجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا توجب الصرف اليه في الاول فليس اللفظ المطلق في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ كل ولعل مرقال ان ترك الاستفصال يفيد العموم اراد انه لا يكون مجملا كما يقوله بعض لا انه ينقلب المطلق فصيحا ما استغرابا فيلحقه احكام من عدم الحمل على الفرد الشايع وعدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف نعم لا يبعد ان ترك الاستفصال دلالته على العموم اقوى من سائر المطلقات المحمولة على العموم فتدبر **الثاني** اعلم انه لا فرق في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق واقعا في السؤال كان يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم او اللفظ المشترك كان يقول هل اعطر جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال عن المعاني دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل لا بد لعل المجيب عرف ارادة احد المعاني بخصوصه لا ما نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بعد علم المسئول بذلك ولو عممنا الفرض بحيث يشمل صورة الشك في علم المسئول بذلك فيندفع الاحتمال المذكور بالاصل كما في كل مقام يدفع فيه احتمال القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال عند السؤال عن المجمل حيث لا تفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هنا وقد يدعى تنزيل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لان دعواهم في القسم الاول ليس فيها كثير فائدة لما اشرنا اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث انه يجعل المجمل مبينا وهو من اتم الفائدة فتدبر **الثالث** اعلم ان قضايا الاحوال لا تفيد العموم اصرح به السيد الشهيد وغيره بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصوليين ووجهه واضح وهذه قاعدة على حدة غير قاعدة ترك الاستفصال كما اشار اليه الشهيد في قواعده فتدبر الفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول لا يكون فيه لفظ وحكم من النبي بعد السؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مخصصا بعضها والحكم يختلف لبينه واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد فعله او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها انتهى **فتح**

حيثما يستفاد عن الحمل على المتعدد بالاصالة يحصل العلم الاجمالي بوجود القرينة ولكن هذا لا يقطع بجواز ترك الاستفصال ح

صرح الشيخ في عدة والمحقق في رج والعلامة في ير وبب والشهيد الثاني والفاضل البهائي في بد وصاحب لم ونجم الأئمة وجمال الدين الخونساري والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وموضوعة له وعزاه المحقق في رج الى المحققين ولهم وجوه منها ما تمسك به المحقق من ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب منه العموم حتى لو ضرب احدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة ومنها ما تمسك به نجم الائمة من ان قولك اكلت شيئا قضية مثبتة اكلت شيئا قضية موجبة فلو لم تكن الثانية عامة لم تحصل المناقضة ومنها ما تمسك به نجم الأئمة ايضا من ان ذلك لو لم تكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنها انه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء في قوله ما رايت احدا والتالي بقسميه فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة ومنها ظهور الاتفاق عليه وقد ناقش في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبما ذكره بعض من المنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل ان النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او في الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكى عن السبكي والحنفية القول بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فعدها من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مع لا يخفى عن تحمل وقد يجاب عما ذكر بان الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ وهو علامة الحقيقة ويؤيده ما ذكر امران احدهما انه لو كانت بالالتزام لكان هناك انتقالان والمحقق انتقال واحد ثانيهما ما ذكره بعض من ان العموم لو كان مستفادا من نفس الطبيعة لما صح الاستثناء الا على تجوز كونه منقطعا وذلك واضح والاصل فيه الاتصال وفي الثاني فبان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهي اعم من الالتزام فلا يكون هنا دليل على الوضع الا ان بقي الاصل ان تكون من جهة الوضع واما في الثالث فلما تقدم اليه الاشارة قال [illegible] ان لم تكن حقيقة في العموم فلا يمنع ارادة العموم منها وعلى هذا فمنها يرد المتكلم منها العموم فلا يكون قوله توحيدا وان اراد ذلك كان توحيدا لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل قال وقوله اهل الادب انها للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب انتهى وفيه نظر واما في الرابع فبان صحة الاستثناء لا تدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب قلن في الغنية بين ذلك ان قول القائل لغيره القوم جماعة من العلماء واضرب فرقة من السفهاء يجوز ان يستثني كل واحد من العلماء والسفهاء فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون قوله فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والسفهاء وليس هذا قولا احد فان قيل يجب على ما قلتموه في الاستثناء عقيب دخوله في النكرات قلنا يحسن بغير خلاف استثناء المعرفة من النكرات كقولك القوم جماعة الا زيدا واضرب رجلا الا الاعمر وا ويجوز استثناء النكرة من النكرات اذا خصصتها او وصفتها كقولك جائني قوم الا رجلا ظريفا او من بني هاشم ولا يجوز بغير وصف ولا تخصيص لعدم الفائدة وهذا ذكره ابن البراج في كتاب الاصول انتهى ولا يتم لو كان ذلك كافيا لجاز الاستثناء من المفرد المنكر فيقال جائني رجل الا زيدا لصلاحية دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع ضرورة كونه جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب المعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا ويدل على ذلك ايضا جواز الاستثناء من الاعداد مع انها ليست للعموم وقد يقال ان الفهم الاستثناء يشترط فيه وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكى عن اهل اللغة انهم قالوا انه اخراج جزء من الكل والاستثناء من الاعداد ممنوع عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في رح المقرب وغيره على ما حكى قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز لكن انما منع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من جموع القلة قال الرازي لانهم انما يجوز الاستثناء اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت ارغفة الا الف نعيف ويجوز الاستثناء من العموم اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المزبور وقولنا ان الاستثناء من دلائل الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك عدد او جمع قلة لتفصيل الكلام هناك اخرا واما في الخامس فبالمنع منه لوجود المخالف قد تقدم اليه الاشارة نعم قد يدعى شذوذه فلا بأس حينئذ بالمصير الى ما ذكروه من افادة المفرض العموم وضعا للشهرة العظيمة المعتضدة بان الاصل في التبادر ان يكون باعتبار الوضع وبغيره مما تقدم اليه الاشارة وبما سيأتي اليه الاشارة وما افادته العموم في الجملة فيما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه والنزاع في انها بالالتزام او غيره فقليل الفائدة وينبغي التنبيه على امور الاول قال في التهذيب

في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم

النكرة في سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما او باشرها ما هو نحو ما قام احد سواء كان النافي ما ام لم ام لن ام
ليس ام غيرها انتهى وهو جيد **الثالث** قال في التمهيد ايضا ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو
احد وكذا صيغة بد نحو ما لي عنده بد كما نقله القرافي وضح قبيح او داخلا عليها من نحو ما جائني من رجل او واقعة بعد لا العاملة
عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به مع وضوح النحاة والاصوليون انتهى وما ذكره من وضوح كون
ذلك للعموم جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا وما عدى ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما بنصب المخبر ففيه مذهبان للنحاة
اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه ومن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر
لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني وبهذا نص سيبويه على جواز نحو ما في الدار من رجل بل رجلان كما تعدل عن النص فتقول
جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في اوائل الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما لكم من اله غيره وقوله تعالى
ابتر انتهى وما ذهب اليه المبرد ضعيف وان حكي عن النحاة بل المعتمد هو الاول بافادتها العموم ثم قال نعم تستثنى مما ذكرناه سلب الحكم
عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل
المقصد ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى وهو جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا قال وقد
ينظر لذلك السهروردي صاحب التلويحات انتهى وقد يحقق مما ذكروه منها ان قوله لا رجل في الدار بنصب الاسم نص في
الاستغراق وقد صرح بعض الائمة في مواضع من كتابه مدعيا في بعضها تضمنها من الاستغراق اقيم قليلا فلا يجوز لا رجل في الدار بالفتح
بل رجلان ومنها ان قوله ما جائني من رجل نص في الاستغراق ايضا وقد صرح بعض الائمة في مواضع قال فلا يجوز ما جائني من
رجل بل رجلان وقال ايضا ومن هذه وان كانت زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد
استغراق الجنس ابتداء منه بالجانب المتناهي وهو الاحد وترك الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونها غير محددة كأنه قيل ما جائني هذا
الجنس من واحد الى ما لا يتناهى ومنها ان قوله لا رجل في الدار بالرفع يفيد العموم ولكنه ليس صريحا فيه بل ظاهر وقد صرح بعض الائمة في
مواضع قال ويجوز لا رجل او ما في الدار بل رجلان ومنها ان كل ما يفيد النفي حكمه ذلك وقد صرح بعض الائمة ايضا فقال
النكرة في سياق غير الموجب للعموم على التمام سواء كانت مع لا او ليس او غيرها من حروف النفي او النهي او الاستفهام **الثالث** هل الفعل
المنفي نحو لا يضرب او لم يضرب او ما ضرب او المنهي نحو لا يضرب نكرة في سياق النفي فيلزم افادته العموم او لا بل هو خارج عن محل
البحث يظهر من العضد الاول ولوجوه منها ان المتبادر مما ذكروه للعموم كما في الاسم المنفي ومنها ما ادعاه من اتفاق النحاة
على ان الفعل نكرة وفيه نظر لان بعض الائمة منع من كون الجملة الفعلية نكرة محتجا بانها كالمعرفة من خواص الاسم ومن عوارض الذات ومنها
ما تمسك به على ما ادعاه من انه نكرة فقال ولذا يوصف بها النكرة دون المعرفة واجاب عنه بعض الائمة بان ذلك لمناسبتها من حيث يصح
تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومنها ما تمسك به بعض على انه نكرة من انه حكم والاحكام من النكرات
لان الحكم يشيع على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا للغى الكلام وكان كقولنا السماء فوقنا واجاب عنه بعض الائمة بان النكرة
في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها في خارج قال سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة
لكن نقول ان النكرة ليس بفعل الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جائني زيد
زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكير هما لم يجز زيد العالم وانا زيد وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم
بتنكيرهما بحث اذا وقعا في سياق النفي افادتا العموم انتهى والمعتمد عند ظهور المفروض في العموم وان كان الحكم بانه باعتبار ان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم وبانه باعتبار الوضع على اشكال **مفتاح** اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة لغة فلا
يعم غيرها مطلقا ولو تحقق حكمه فيه فاقا للاكثر كما في غير خلافا للحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكما بالشمول اذا تحقق حكم
الخطاب في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت الحكم في
غير محل الخطاب لا يثبت ما ذكراه لا بقي ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والاصل

فيلزم

فيلزم ان يكون شاملا لانا نقول الحمل على المجاز يفتقر الى دليل وليس والاسفل فان قلتم لعله اكتفى عنه بالاجماع قلنا يجب بمثله
عن عجتكم **مفتاح** اعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجل فلا يتناول النساء وكذا العكس اتفاقا كما في المنية
وشرح المختصر للعضد وغيره واذا كان شاملا لهما وضعا ولا يظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من والناس فانه يعم وان كان مما يفرق
في اطلاقه بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق فانه علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور
اجماعا كما في يرودي وشرحه لفخر الاسلام والمنية وغاية البادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فالمختار

في المنية والشهيد الثاني
في التمهيد وصاحب الغاية

في شموله للاناث من غير قرينة على قولين الاول انه لا يشمل وهو للعلامة في بهر وبه دي وفخر الاسلام في شرحه والسيد عميد الدين
والحاجبي والعضد والطوسي والاسنوي والامدي في الاحكام والمحكي عن الشافعي والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية و
المعتزلة وفي غاية البادي وح صرح العضد وغيرها انه مذهب الاكثر الثاني انه يشمل ولا يختص بالذكور وهو للشيخ والمحكي عن ابي
داود والحنابلة قال الشيخ وهو الفهم من مذهب اهل اللغة ويظهر من رجح الوقف الاولين وجوه منها انه قد ثبت بالاجماع كما حكاه
العضد وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر وثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير
الواحد وتضعيفه وهو للمذكر فقط اتفاقا كما حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المذكور عنه
كذلك والا لزم الخلف وهو بطل ومنها ان هذه الصيغ اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة كما ادعى العضد الاتفاق عليه او للاناث
كذلك او لمجموعهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او لامر مشترك بينهما او لمجموعهما او للذكور خاصة اخرى ولا يكون لشئ

كما حكاه السيد عميد الدين
فوجب ان يكون لواحد مما
ذكر والتالي باطل اتفاقا ح

مما ذكر وكذا الثالث اذ لو كانت لما صح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا
الرابع بطل اذ لو كانت مشتركا لفظيا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة على ارادتهن واللازم بطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت مشتركا لفظيا لتوقف
عند اطلاقها في ارادة الذكور او الاناث لانه من لوازم الاشتراك اللفظي الا على القول بحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم
خلاف ذلك بل يفهم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا غير ومنه ومن عدم جواز اطلاقها على الاناث خاصة وعدم
التوقف في ارادتهن وارادة الذكور وعدم كون الاشتراك اللفظي موافقا للاصل يقدح وجه بطلان الخامس والسادس وبه يبطل
الخامس تضعيفا عد صحة تقسيم نحو الضاربين الى المذكور والاناث بان بقي الضاربون على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت
مشتركة معنى لصح ذلك لانه من خواصه ومنها انها لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث
منها بان بقي اهن الجاهلين لان يقبح لصحة ان بقي اهن الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك ومنها قوله
تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تم
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان لفظ المسلمين والمؤمنات شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارهما
ثانيا بالعطف المقتضي للتغاير فان الاختصاص في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض بان ذلك من باب عطف
الخاص على العام وهو جايز اذا تضمن فائدة والفائدة هنا التنصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن فهو للتاكيد كما في عطف
جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات وفيه نظر لان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا
ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لا بقي الافادة بطريق التنصيص دون الظهور تاسيس لا تاكيد
لانا نقول ليس في هذه الاقوية مدلول الاول لدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد كما صرح به التفتازاني
نعم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة اخرى من تنصيص او بيشعر على زيادة فضيلة او
نحو ذلك وفيه نظر سلمنا انه ليس تاكيدا لكنه قرينة مبينة في الغاية فلا يعارض ما ذكرناه ايضا ومنها ما روي عن ام سلمة
انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان فهمهن مع كونهن
ذوات فصاحة مع تقريره ص على ذلك وانزاله تعقيب ذلك ان المسلمين والمسلمات واضح شاهد على المطلوب وروي عنه صلى الله عليه وآله

البقرة قال وقيل للذين لا يستون فرجهم لا يصلون ولا يتوضأون فقالت لعائشة هذا للرجال فلو لا خروجهن عن الجميع لما اتجه التأويل
ولا التقرير وبالجملة هاتان الروايتان ظاهرتا الدلالة على العموم ولكن لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما في المقام الا لفهما
صالحتان للتأييد ومنها ان نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة تكونون
مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر ان فيهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكورا فيتجرده كيف يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب
المزبور اللهم الا ان يكون مذهب الخصم ان نحو هذا الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث معا فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات و
لكن المقطوع بان الخصم لا يقول بهذه المقالة فتم والآخرين وجوه منها تخصيص اهل اللغة على صحة تغليب المذكر بارادة الثانث
لو اجتمعا ولو كان الذكور واحدا والاناث متعددا وقد وقع كثيرا منها قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اذ المراد والله اعلم بنو اسرائيل
رجالهم ونساءهم ومنها قوله تعالى اهبطوا بعضكم اه اذ المراد ادم وحواء ابليس لع وفيه نظر فان الصحة لا تستلزم كون الاصل
في مقام الشك وكم من صحيح هو مخالف للاصل لا بق الاصل في الامة الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل لانا نقول مجرد الاستعمال
لا دلالة فيه على الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ
حقايق في الذكور فلو كانت لهن وللاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث
بمجرد اطلاقه بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير ومنها انه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع
انعقاد الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلو لا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في تلك الاحكام وفيه نظر
اما اولا فلانه قد ورد اوامر الشرع بخطابهم مع انعقاد الاجماع على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة واما ثانيا فلان مجرد المشاركة في الحكم
لا يقتضي الاتحاد والمشاركة في دليله لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لا يقال الغالب المشاركة في الخطاب فيجب الحاق المشكوك فيه به لانا
نقول لا نم ذلك سلمنا ولكن غايته صيرورة التغليب مجازا راجحا يساوي احتماله الاحتمال الحقيقة وهو غير مجد الا على القول بتقديم
المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وهو خلاف التحقيق وما عليه المعظم ومنها انه لو اوصى لرجال وابناء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا
دخلت النساء بغير قرينة فيكون حقيقة في النساء والرجال ظاهرا فيهما وفيه نظر واضح والمسئلة لا تخلو عن شوب الاشكال ولكن
المعتمد هو القول الاول وعليه فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب الذكور ومشاركة الذكور في الحكم المستفاد
من خطاب الاناث فيه اشكال من اصالة عدم الاشتراك وعليها اعتمد بعض المتاخرين ومن غلبة الاشتراك في الاحكام الشرعية والنبوي
المرسل حكم على الواحد حكم على الجماعة وقد ناقش في الاول بالمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية وفيه نظر وفي الثاني
بضعف الرواية سندا ودلالة كما اشار اليه جدي قائلا ان المراد لعل الجماعة التي تكون من صنفه لانه صلى الله عليه وآله
لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي لفظ مقابل للواحد الفرق بينهما واضح ثم قال على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما
لا يحصى كثرة هذا مع ان في السند الا يخفى **مفتاح** اختلف الاصوليون في افادة اسم الجنس المعرف باللام نحو البيع والرجل
العموم وضعا على قولين الاول انه لا يفيده وهو للمحقق والشهيد الثاني وحكاه عن ابي هاشم وجماعة من المحققين ونسج الوافية
عزاه الى اكثر المتاخرين والاصوليين وفي التمهيد المفرد المحلى باللام والمضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب
المتاخرين ونقله الآمدي عن الاكثرين ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو ومختصر كلام عكسه هو الاظهر الثاني
انه يفيده وضعا وانه موضوع له وهو للشيخ في العدة والفاضل البهائي في بدايته والحكي عن البيضاوي والحاجبي وابي علي الجبائي والمبرد
والشافعي وجماعة من الفقهاء الاولين وجوه منها ما تمسك به في ج وبه من انه لو دل على الاستغراق لاكد بمؤكدات الاستغراق
نحو كل وجميع وذلك بظم لانك لا تقول رايت الامة كلهم ولا جائني الكرام اجمعون ومنها ما تمسك به في ج وبه من انه لو استغرق
لصح الاستثناء منه مطردا والا فلا اما الملازمة فظاهرا واما بطلان اللازم فلانك لا تقول جائني الرجل الا الطوال ولا رايت العالم
الا الفقهاء لا بق قد تمسك الشيخ على العموم بحسن الاستثناء وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا انا نقول هذا مجاز كما صرح
به في به محتجا بعد الاطراد ثم قال ولان الخسر لما لزم جميع افراد النوع الا المؤمن جاز الاستثناء ومنها ما تمسك به في به من انه لو كان للعموم

لجاز وصفه بالجمع والتذكير لانه لا يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء ولا جاءني الرجل الغافلون قال وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدينار الصفر لما كان حقيقة كان الدينار الابيض خطاء او مجازا انتهى لا يقال عدم جواز التوصيف والتاكيد بالجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرطهما كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه السيد عميد الدين من ان التاكيد والصفة يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي جمل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمي جملة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الغاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل ومنها ما ذكره السيد عميد الدين من انه لو كان العموم لما جاز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتذكير فكذا المقدر والملازمة ظاهرة لا يقال هذا يلزم لما اشار اليه السيد المشار اليه من ان الملازمة ممنوعة لان النحو لغة شايع مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار وعيون معلوم لكل احد فاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم لانا نقول هذا مردود بما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي فانه قال بعد الاشارة اليه وهو كذلك بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا ريب ان مثل هذا التخصيص صحته محل النزاع بين الاصوليين حيث انه تخصيص للعموم الى اقل ما يقرب من معنى العموم ومحققوهم ذهبوا الى العدد واشترطوا في صحته من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستندوا في ذلك الى العرف المستهجن لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ ليست في المقام الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكره من القرينة العادية لكان مستهجنا وفاسدا من جهة العرف وعدم وجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك لحكم العرف بصحته بل وشيوعه بينهم وفي محاوراتهم قاطبة عدا افرادهم يكشف عن عدم افادته العموم كما لا يخفى على انه على القول بجواز التخصيص الى هذا الحد ربما يكون صحته على سبيل الوفاق كاشفة عن عدم افادته العموم اذ على تقدير الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون المتشعد منها الا ان تكون وفاقية فاذن الوفاق في الصحة يكشف عن عدم افادته العموم فتامل انتهى ومنها انه لو كان للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا وكان هناك ارغفة والتذكير فالمقدر مثله والملازمة ظاهرة ومنها انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بما يشاهد من اتى بفرد من افراد المياه اذا قيل اتى بالماء ومنها ان مدخول اللام قبل حرف التعريف اسم للمهية والاصل بقاؤه بعد الدخول وهو بنفسه في الدلالة على العموم كما لا يخفى لا يقال ح ينتفي فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن الحاجب فيما حكي عنه فانه قال في الرد على المحصول في حكمه بان ان لتعريف المهية لا للعموم والذي يضعف مذهبه انها لو كانت لتعريف المهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل على المهية دلالة وضعية كفرس وحجر فاذا قلت الفرس والحجر ولم تقصد العهد واردت نفس المهية فقد عنيت ما عناه الواضع واضفت الالف واللام فثبت ان المراد بها العموم كما قاله المبرد لا نقول او لا ان هذا الوقم لما صح كون اللام لتعريف الجنس كما اشار اليه بعض وبطلان اللازم لوقوع ذلك كثيرا ومنها قول الرجل خير من المرءة وثانيا انا نمنع من عدم الفائدة ح لان اسم الجنس النكرة تدل على المهية بدون اعتبار تعينها في الذهن والمعرفة تدل على المهية بقيد تعينها وحضورها في الذهن كما قيل وللاخير ايضا وجوه منها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه نظر لما عرف ومنها قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الحاجبي الفاضل البهائي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة على ثبوت الحد في كل من اتصف بالسرقة وفيه نظر لانا لا نمنع ظهور المفرد المعرف باللام في العموم وارادتهم منه في كثير من المقامات وانما نمنع الوضع وذلك لا يدل عليه اذ غايته فهمهم ارادة العموم مما ذكر وهو كما يمكن ان يكون باعتبار الوضع كذلك يمكن ان يكون بغيره كما اشار اليه المصنف فقال وقد يقال في مثل السارق والسارقة انه يفهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم لتمهيد قاعدة كما درج ما عز فعلم العموم لانه شارع واما لقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية انتهى واصالة كون ذلك باعتبار الوضع ممنوعة ومنها ما اشار اليه بعض فقال من ان الناس بين قائلين قائل يقول بان المعرف باللام يفيد العموم سواء كان مفردا او جمعا وقائل ينكر ذلك سواء كان مفردا

سمينا

والتذكير فالمقدر مثله والملازمة ظاهرة ومنها ما ذكره بعض وتم من عدم تبادر العموم الا نعم لو قال اكلت الخبز وشربت الما ح

او جمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه نظر لوجود القول بالفصل وهو للمعظم ومنها ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم ان السبب في الاكرام وصف العلم وهو عام فيجب عموم الحكم في كل من تحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المعلول وفيه نظر من وجوه عديدة والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم الاستغراقي ولكنه قد يفيده كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقد يفيد العموم البدلي كما في قولك اشتريت الرطل وسيأتي تحقيق هذا في بحث المطلق ان شاء الله تعالى **الثاني** اعلم انه حكي عن بعض الاصوليين القول بكون اللام الداخلة على المفرد مشتركة بين الجنس والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس لتبادره عند الاطلاق فيجب حملها عليه مجردا عن القرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف ومجرد احتماله لا ينفع واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الوافية ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وعزاه الثاني الى الاكثر واحتج عليه الاول باصالة البراءة الذمة عن الزائد وبان تقدم المعهود قرينة على العهد في كلتا المحتجين نظرا الاول فلان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد والحكم بان المتكلم قصد العهد لان امثال هذه الاصول لا ربط لها بدلالة اللفظ ولعله اراد بالحمل العمل مسامحة ولكن هذا غير متجه لعدم جريان الاصل المذكور في جميع الصور بل يجب في بعضها التمسك بقاعدة الاحتياط كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من كون مجرد تقدم ما يصلح للعهد قرينة على العهد فتأمل **مفتاح** نفي المساواة بين الرجلين والشيئين او الاشياء بقوله لا يستوي او لا يستوون هل يفيد العموم ويكون موضوعا له فيكون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مفيدا لاصالة عدم اشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك ويكون غايته نفي المساواة من جهة ما وفي الجملة فيكون مجملا اختلف الاصوليون في ذلك على قولين الاول انه لا يفيد ذلك وهو للمحقق في ح والمحكي عن مه وابي حنيفة والرازي الثاني انه يفيده وهو للامدي والحاجبي والعضدي وحكاه مه والسيد عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والامدي عن اصحاب الشافعي بالعموم للاولين ووجوه منها الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل وجه فاذا قيل زيد وعمرو يستويان افاد ثبوت تساويهما من كل جهة فيجب ان يكون الاستواء في النفي غير مفيد لنفي الاستواء من كل جهة اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها والتالي بطل لان الاصل عدم الاجمال فالمقدم مثله الثاني انه لو لم يفد ذلك وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم ان لا يستقيم الاخبار بالمساواة بين شيئين كلما ذهب من شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص بها بل كل شيئين كلما ذهب من شيئين لا يستويان في صدق الشيئية ونقيضه عداها عنهما واذا لم تختص وكان عمومها لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا الثالث انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان وهو بطل الرابع انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء مطلقا ويكون كذبا دائما لما تقدم وهو بطل واما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي مضافا الى الاتفاق على ذلك وقد اعتمد على هذا الوجه المحقق في ح ومنها ان نفي الاستواء يستعمل تارة ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة واخرى ويراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو اللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم ومنها ان نفي الاستواء تارة يفيد بجهة خاصة واخرى بجميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم التأكيد والتجوز والاشتراك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها انه لا يصح سلب نفي الاستواء عن نفي الاستواء من جهة فلا يقال لم ينف الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة ومنها ان نفي الاستواء لو كان موضوعا لنفيه من كل جهة لكان من اللفظ الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق لان نفي الاستواء من كل جهة محال عقلا

وجه الصدق اذ ما من شيئين الا وبينهما مساواة من جهة كما نقل اليه الاشارة والتزام الامتناع مطرد مثل هذا الوضع فالمقدمة مثلة سلمنا
امكان نيره من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل كما اشار اليه العضدي فقال قالوا المساواة اي مطلق
الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم
من نفيه نفيه ومنها انه اذا قيل لا يستوي زيد وعمرو وصح ان نقول اردت انهما لا يستويان من كل وجه او من بعض الوجوه وللاخرين ايضا وجوه
منها ما تمسك به العضدي تبعا للحاجبي من ان المفروض نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون
المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال عليها بالاستقراء وفيه نظر لان كون الفعل نكرة ممنوع ولو سلم
فاطلاق ما دل على ان النكرة تفيد العموم لا يعلم شموله لمثل هذه والاستقراء غير معلوم بثبوته لان هذا النوع من النكرة يغاير غيره من النكرات
مغايرة تامة ومعها لا يجوز الالحاق فتم هذا وقال من فيه ان نفي الاستواء وان كان نكرة الا انه متعلق اذا كان جزئيا لم يعم النفي
بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيدا يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الامدي
فقال حجة اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى
المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ انتهى لا يقال هذا انما يتجه على تقدير كون اثبات المساواة لا يفيد العموم ولكنه بطل لما تقدم من
الحجة على كونه مفيدا له فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول لا نسلم كون اثبات المساوات يفيد العموم لعدم النهوض ما استدل
به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة لا ينهض اذ بمثل تلك الوجوه يمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم ومن الظاهر انه لا يجوز القول
بافادة نفي المساواة واثباتها العموم معا لان الظاهر ان كل من قال بافادة احدهما لم يقل بافادة الاخر اياه فلا بد ان يرفع اليد اما عن الوجوه
المذكورة او عن مثلها الذي يمكن الاستدلال به على اثبات دلالة نفي المساواة على العموم فالوجوه المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا
ترجيح يجب التوقف معه لا يجوز الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة العموم وقد اشار الى هذا الامدي والعضدي
منها ان اكثر الافعال المنفية نحو لا اكل وما رايت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم
الاغلب لا يقال يعارض هذا الوجوه المتقدمة الدالة على كون نفي المساواة غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها مدخولة
فلا تصلح للمعارضة اما الاول فلا ابتنائه على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلانه انما يصار اليه لو لم يقم دليل اقوى
على خلافه واما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه جدا فلا يصار اليه هنا على
انه يمكن التمسك بهذا الوجه على كون اثبات المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى وفيه نحو ما قلنا في دفع الوجوه التي استدل
بها على اثبات المساواة للعموم فانهما معارضة بمثلها ولا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على تقدير تسليمه غاية اثبات
الوضع للقدر المشترك لا نفي دلالة نفي الاستواء على العموم فيجوز ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك بينه و
بين غيره فالتحقيق انه ان كان محل البحث في الاستواء مجرد دلالته على العموم فالوجه المزبور لا يجوز التمسك به في دفعها وان كان وضعه
للعموم كما يستفاد من كلام الجماعة فيجوز التمسك به في دفعه لكن يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر واما الثالث فلما تقدم اليه
الاشارة واما الرابع فللمنع منه مضافا الى انه يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه الثاني فتم واما الخامس فلما تقدم اليه الاشارة
واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمتنع ذلك لو كان الموضوع لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا والا لكان قوله
لم يوجد مخلوق او لم يوجد او نحو ذلك من الالفاظ الموضوعة للعموم وهو باطل قال في بعض الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل على المجاز
وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه انتهى ثم انا نمنع الملازمة لانها انما تثبت لو ابيد ان نفي الاستواء يفيد
العموم من كل جهة وهو ممنوع لجواز ارادة نفيه من الجهة التي يمكن نفيها عقلا وعرفا كما اشار اليه العضدي قائلا هو من قبيل
ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء مخلوق هذا ثم لو سلمنا الملازمة فنقول بمثل هذا الوجه يمكن الاستدلال
على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي فقال في مقام دفعه
الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا

بعض ومنها ما اشار اليه
ح

العام حقيقة في الخصوص والاكثر مجاز

فان اللفظ الموضوع لم قد يكون
ظاهرا عند اطلاقه في بعض الافراد
كلفظ النقد الظاهر في الرايج
عند الاطلاق مع كونه موضوعا
ح

اهم من الرجل ثم

ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا ويقال لا رجل الا رجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثامن فلان حسن الاستفهام لا يختص بالمجملات بل يتحقق في الالفاظ الظاهرة نعم لا يتحقق في الالفاظ الصريحة ومن الظاهر ان لفظ لا يستوي على تقدير افادته العموم ليست من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن الاستفهام المشار اليه عن كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن الاستدلال بمثل الوجه المذبور على عدم افادة يستوي العموم فيرد ما نقله لا يبقى حسن الاستفهام وان كان عاما الا ان الاصل اختصاصه بالمجملات لغلبته فيها لانا نقول لا نسلم ذلك اذ كما ان الغالب تحققه في المجملات فكذلك الغالب عدم الاجمال فتعارض الامران والترجيح ان المسئلة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفي دلالة نفي الاستواء على العموم ودلالة اثبات المساواة على العموم لانه اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة مثلا كان المفاد انهما يتشاركان في جميع مراتب العلم والشجاعة لا يزيد احدهما على الآخر واذا قيل لا يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما ليسا بمتشاركين في جميع مراتب الصفتين وانهما ثابتتان لاحدهما دون الآخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره بانهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين وقد يتفق ان ما ذكر يختص بما اذا ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر وقد قيل بان المساواة في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف وقاعدة ان حذف المتعلق يفيد العموم لكن بعيدا وربما يشير اليه كلام بعض الاصوليين قدمنا في بحث العموم والخصوص ان نقول ان المساواة من الامور الاضافية لا يعقل الاضافة الى غيرها كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقضي بان الاطلاق عائد الى الجميع ففيه لا يوجب العموم والا وجب الوقوف على القدر المتيقن من الطرفين لا يخرج من دخل وفي سبب المنية الاقرب البناء على العرف

القول في التخصيص مفتاح

لا اشكال ولا شبهة في جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد انما قلنا بانه ليس بحجة مطلقا كما اشار اليه في الذريعة والعدة واما اذا قلنا انه حجة كما هو التحقيق وعليه المعظم فهل يجوز تخصيص ذلك به او لا اختلف الاصوليون من الخاصة والعامة فيه على اقوال الاول انه يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعلامة في بعض كتبه والسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي في حدى وسبط الشهيد الثاني في لم والسيد الاستاذ دام ظله العلامة والرازي في المحصول والحاجبي في صر والعضدي في شرحه والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري في شرحه وحكاه صاحب غاية البادي والرازي والعبري عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وفي بر والاحكام وصر وشرحه انه مذهب الفقهاء الاربعة وفي العدة هو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر من الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيره الثاني انه لا يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعدة وحكاه في لم وحدى والمنية عن السيد وفي المحصول والمنهاج وغيرها عن قوم الثالث انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع متصلا كان او منفصلا والا فلا وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان الرابع انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص بدليل متصل او لم يخص لم يجز وهو المحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري وتوقف في المسئلة القاضي ابو بكر على ما حكاه جماعة للقول الاول ووجوه منها ما ادعاه في بر وغاية حدى وتعليقة لم المدقق الشيرواني والاحكام وصر وشرحه للعضدي من ان الصحابة اجمعوا على تخصيص كثير من عمومات القرآن باخبار الاحاد وقد ذكروها وفي المحصول جمهور الاصحاب قالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد في بر اجمع على ذلك الصحابة ومن بعدهم وفي التعليقة المذكورة هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكثرة فلا يخ الواقعة من عموم من العمومات القرآنية وخصوصها او ذلك على اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وفيه نظر لانا لا نسلم اتفاق الصحابة على تخصيص الآيات المزبورة بتلك الاخبار وغاية ما يسلم اتفاقهم على تخصيص تلك الآيات واما انه من جهة تلك الاخبار فلا اذ لعل مستندهم في التخصيص امر يفيد العلم دون تلك الاخبار وقد يرجح هذا الاخير انه في رج والمنية والمحصول لا يبقى الاصل عدم وجود شيء اخر يصلح لان يكون مستندا فانه امر حادث قد شك في وجوده وقد تقرر ان الحادث اذا شك في وجوده كان الاولى دفعه بالاصل ومع هذا فلو علم عدم اذن لو كان موجودا الوقع التنبيه عليه وقد اشار الى ما ذكر في بر لانا نقول هذا بظاهره لا نعلم بوجود شيء يحتمل ان يكون مخصصا في زمان الصحابة فكما ان الاصل عدم استنادهم الى غير تلك الاخبار فكذلك الاصل عدم استنادهم اليها ومع هذا فبعد عادة المخصص

منفصل قطعيا كان او ظنيا وان خص بدليل ثم

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

لتلك الايات في هاتيك الاخبار كيف لا والحال ان هذه الأخبار لا تفيد الا الظن وتخصيص تلك العمومات معلوم من القران ان
الظن لا يكون مستندا للقطع فثم سلمنا ان مستندهم منحصر في تلك الأخبار لكن نقول لعلها كانت متواترة عندهم او محفوفة بالقراين
المفيدة للقطع وان كانت لنا اخادا لا تفيد القطع عندنا وقد اشار الى هذا في العدة والمنية كما عن الفاضل البهائي قائلا ان كثيرا من
الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علموا انهم خصصوا الاية بخبر الواحد انتهى لا يقال يدفع هذا امران احدهما اصالة عدم
تواترها او احتفافها بالقراين المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في نهاية الاحكام وثانيهما ان ذلك بعيد كما صرح في نهاية البادي
قال الاول لعدم حكايته عن الصحابة وقال الثاني والجواز لو فتح بابه لتعذر اثبات كثير من الادلة الشرعية لانا نقول الوجهان
المذكوران ضعيفان اما الاول فلان الاصل كما يقتضي عدم التواتر والاحتفاف بالقراين القطعية كذلك يقتضي عدم ثبوت حجية خبر الواحد
في تخصيص عموم القران عندهم ولعل هذا اولى لان الاول يستلزم تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالاخبار المخالفة للكتاب كما
لا يخفى ويستلزم ايضا القول بما طرحوه من اخبار الاحاد الخاصة في مقابلة عمومات الكتاب بوجود امر اوجب ذلك وجميع ذلك
على خلاف الاصل ولا يلزم شيء منهما على الثاني كما لا يخفى واما الثاني فللمنع لا يقال الاجماع المذكور قد ادعاه جماعة من المحققين
وصرحوا ان الاتفاق قد وقع على التخصيص بخبر الواحد لا باخبار مخصوصة حتى يشك في تواترها واحتفافها بالقراين المفيدة
للقطع وقد اشار الى هذا في نهاية الاحكام وصرح وشرحه فقالوا في مقام دفع الايراد المتقدم انا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار
الاحاد انتهى بحيث يتقول ذلك بناء على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانا نقول لا نم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد في هذه
المسئلة لانها اول الدعوى لان دعوى حجيته راجعة الى تجويز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى وهذا هو محل البحث فكيف
يكون ذلك حجة في هذه المسئلة فتم ومع هذا فجواز الاعتماد على الاجماعات التي ينقلها العامة مشكل بل الظ عدمه لانهم يريدون
من الاجماع غير ما يريده الشيعة منه كما لا يخفى فلم يبق الا ما ادعاه في نهاية البادي وفي حجيته ايضا تامل وان قلنا بحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد حتى في هذه المسئلة لاحتمال ارادتهما من الاجماع الذي ادعياه غير ما نريده ويكون الغرض في الاحتجاج به الالزام
العامة به فتم سلمنا تحقق اتفاق الصحابة على ذلك لكن نمنع من حجيته لان الاتفاق انما يكون حجة حيث يكون المعصوم من جملة المجمعين
ومن الظ انه لا يجوز ان يكون المعصوم داخلا هنا في جملة المجمعين اذ هو لا يتمسك بخبر الواحد لتخصيص عام الكتاب فلا يعول في
الاحكام الشرعية على الامارات الظنية بل يعرف الاحكام بالوحي الالهي وتنصيص النبي الا ان يقال ان اتفاق من عداه على ذلك وعدم
منعه اياهم عن ذلك دليل على رضائه فيكون ثابتا وهذا طريق اخر في باب الاجماع اشتهر نسبته الى الشيخ ولكن فيه كلام ولو سلم
فالتعويل عليه هنا مشكل فتم سلمنا حجيته ولكن في نهوضه لاثبات هذا القول والحكم بجواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد
مط مشكل كما اشار اليه الباغنوي قائلا هذا ينهض على القاضي حيث يتوقف في جوازه مط وانهاضه على ابان يتوقف على ان
الاية لم تخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي يتوقف على ان العام فيها لم يخص من قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل المستقل
وغير المستقل انتهى هذا وقد اجاب الشيخ في العدة والمحقق في رد عن هذه الحجة بالمعارضة فقالا على ان المعلوم من حال الصحابة
انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القران واقتضت تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها
ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وزاد الاول
فقال وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القران لانه يخصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القران بل يقتضي القول به
فدل ذلك على سقوط ما ذكروه وذلك ان سقوط السكنى للمبتوتة كفاطمة خاصة تخصيص القران اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا
خبرها وسماه عمر مع ذلك انه مخالف القران من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة و
غيرها من النساء حكم واحد كان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى دفع القران فلذلك ردوه قيل لهم هذا
محض الدعوى ومن اين علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد لاجل عموم القران ولذلك صرح بهذا التعليل ع ولو كان معلوما بغير
عموم القران لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج ان يقول لا ندع كتاب ربنا وذلك

في المسئلة … جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ثم يخصه

يسقط هذا السؤال انتهى وفيه نظر للمنع من صحة هذه المعارضة لان طرح الاخبار المذكورة لعله لعدم اشتمالها على الشرايط المعتبرة
في حجية خبر الواحد ومن الظاهر ان كل من يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد لا يدعي جوازه بكل خبر وبطريق الايجاب الكلي بل يدعي
جوازه في الجملة وبطريق الايجاب الجزئي فلا تعارض بين ما فعلوه من تخصيص عموم الكتاب ببعض اخبار الاحاد في بعض المقامات
وما فعلوه من طرح بعض اخبار الاحاد في مقابلة عام الكتاب اللهم الا ان يدعى ان ما طرحوه من الاخبار كان جامعا لجميع شرايط
حجية خبر الواحد فيتجه المعارضة ولكن ذلك غير معلوم نعم قد يتوهم ان تعليل الطرح بانا لا ندري اصدقا ام كذبا ظاهر في ان خبر
الواحد لا يصلح لتخصيص عام الكتاب مط فح لا يمكن دعواهم الاتفاق على تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان يقال هذا التعليل
ليس من جميع الصحابة وهو منه لا يدل على اختياره عدم جواز التخصيص وفيه نظر وبالجملة اتفاق الصحابة على تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد غير معلوم فلا ينهض الحجة المذكورة لاثباته نعم لو ادعى اتفاق اصحابنا القائلين بخبر الواحد على ذلك لم يبعد لان الاتي راهم في
كتبهم الفقهية متفقين عليه وما وجدت الى الان احدا منهم يطرح خبرا بمجرد مخالفته لعام الكتاب مع كثرة الاخبار المخالفة لعام الكتاب
والشيخ والمحقق وان انكرا تخصيص الكتاب بخبر الواحد في الاصول ولكنهما صارا اليه في الفقه كما يشهد بذلك كتبهم وقد نبه على ما ذكرنا
السيد الاستاد دره فقال العمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات
الكتاب فلا وجه لتخصيص بغيرها انتهى ومما ذكرنا يظهر وجه المناقشة في منع الشيخ في العدة من اتفاق الطايفة على تخصيص عام الكتاب بخبر
الواحد فتم ومنها ما تمسك به في يب والمنية وكر والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري من ان عام الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا
وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مط وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلما ذكره في المحصول فقال انما
قلنا انهما دليلان فلانا نتكلم على تقديره ومراده ان محل البحث خبر الواحد الذي يكون حجة في نفسه وجامعا للشرايط الحجية لا مطلق
خبر الواحد واما الثاني فلانه المفروض واما الثالث فلما ذكره في المنية من انه لولا ذلك لزم اما ابطال الدليلين او اعمالهما او اعمال احدهما
مط واهمال الاخر كذلك والكل باطل اما ابطال الدليل الخالي عن المعارض في ذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام
لا معارض له فكيف يبطل دليل خاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني
فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به
الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام انتهى وفيه نظر لا نسلم
كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب وثبوت كونه دليلا في الجملة لا يستلزم ان يكون دليلا مط وقد صرح بذلك
في ذريعة والعدة قائلين لا نسلم ان خبر الواحد دليل على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به وصرح بذلك ايضا في الذريعة لا نا نقول هذا باطل لانه انما يتم على تقدير
انحصار الدليل على حجية خبر الواحد في الاجماع ونحوه وهو باطل بل الحق عندنا ان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد ما تقرر عند جماعة
من اصالة حجية الظن وعلى هذا فلا شك في كون خبر الواحد المعارض لعام الكتاب دليلا حيث تعارض الدليلان المفيدان
للظن وجب الرجوع الى المرجحات واعظمها واعلاها على الاصل المذكور ما افاد الظن الاقوى بالواقع وعليه يجب ترجيح الخبر اذ لا شك
ولا شبهة في ان الظن بالحكم الواقعي الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من عام الكتاب لا يقال يلزم على هذا الحكم بجواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد والحكم بتخصيصه بالقياس اذا حصل الظن الاقوى منهما وهو باطل لانا نقول لولا الدليل المعتبر على منع الامرين
لكنا نقول بهما وحيث لم يقم دليل معتبر على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وجب الرجوع الى الاصل المذكور
وبالجملة لا شك ولا شبهة في ان الواجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد الجامع لشرايط الحجية على القول باصالة حجية
الظن كما هو التحقيق نعم يلزم على مذهب من صار الى لزوم العمل بالظنون المخصوصة والاسباب الشرعية منع حجية خبر الواحد
في هذا المقام والاخذ بعام الكتاب لعدم قيام دليل معتبر على حجية الاول في خصوص الفرض وثبوت حجية عام الكتاب مط ولعل
بناء الجماعة المتقدم اليهم الاشارة على هذا ولكن هذا المذهب خلاف التحقيق ومع ذلك فنقول لا نسلم ثبوت حجية عام الكتاب مط

في بيان تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الاول لكاتبه

ولو عارضه الخبر الجامع لشرائط الحجية واي دليل عليها والاجماع على حجية عام الكتاب كالاجماع على حجية خبر الواحد لا يفيد العموم وعلى هذا لا يجوز العمل بعام الكتاب في مورد معارضته لخبر الواحد بل يجب العمل به في غير هذا المورد ويفيد هذا ما يفيد تخصيصه بخبر الواحد كما لا يخفى ثم لو سلمنا قيام دليل يفيد بعمومه حجية عام الكتاب حتى في صورة معارضته لخبر الواحد فنقول لخبر الواحد فيقول كخبر الواحد مما قام الدليل المعتبر على حجيته مطلقا ولو في صورة معارضته لعام الكتاب وهو اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الآية الذي تمسك به جماعة على حجية خبر الواحد فانه شامل لخبر الواحد الذي عارضه عام الكتاب بل مقتضاه ترجيح الخبر على عام الكتاب لانه تقييد عموم الكتاب بالمفهوم المذكور ليس باولى من تقييد المفهوم بغير الخبر المعارض للكتاب فيتحقق المطلب ان في الكتاب عامين احدهما عموم المفهوم المذكور والاخر عموم الكتاب المعارض لخبر الواحد ولا يمكن العمل بظاهرهما قطعا فيجب ارتكاب التخصيص في احدهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لانا نقول لا نم عدم الترجيح فان شهرة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ترجيح ابقاء العموم المفهوم المذكور وصرف التوجيه الى معارضه لا يقال هذه الشهرة لا تفيد سوى الظن بالترجيح ولا دليل على حجية هذا الظن لانا نقول الذي يستفاد من كلام القوم ويقتضيه التحقيق ان الاصل حجية الظن المفيد للترجيح مطلقا وان قلنا بان الاصل عدم حجية الظن في غير مقام تعارض الادلة فتدبر ويؤيد ذلك امور الاول ان المفهوم عرفا تخصيص عام الكتاب وابقاء عموم المفهوم على حاله الا ترى انه لو قال السيد لعبده قول ابن حجر واعمل به مطلقا ثم قال السيد لذلك العبد اكرم كل عالم وقال الابن المنصوص على حجية قوله مرادي والله من ذلك الكلام اكرم علماء بني تميم كان اللازم عند ارباب اللسان تخصيص عموم قول السيد اكرم العلماء لا عموم قول قول ابن حجر وان كان كلاهما منه فتدبر ولعل السر في ذلك انه لو بقي لقول السيد اكرم العلماء ظهور في معناه الحقيقي فيكون قول الابن خاليا عن المعارض فتم الثاني انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم اخراج كثير من افراد العام ولا كذلك لو خصصنا معارضه فانه ليس بتلك المثابة فان قلت ان خصصنا المفهوم يلزم صرف التوجيه الخطاب في احد وانه واحدة ولو خصصنا معارضه يلزم ارتكاب التخصيص في ايات كثيرة وخطابات متعددة والاول اولى قلت هذا حسن لو لم يستلزم تخصيص المفهوم اخراج افراد من العموم زيادة على ما يخرج من الايات الكثيرة ولو خصصناها بها واما مع استلزامه فانه يتفق غالبا وورود اخبار كثيرة تقتضي تخصيص اية واحدة فتم الثالث انه لو خصصنا عموم المفهوم يلزم تنزيل اطلاق المفهوم على فرد نادر ولا كذلك لو وجهنا العكس وفيه نظر وبالجملة الامر الشهرة دالة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان سلمنا دلالتها على اصل حجية خبر الواحد كما يظهر من جماعة والا فلا يصح التعويل عليها في محل البحث ومنها انه يجوز اثبات وضع الفاظ القران وسائر قواعدها العربية بخبر الاصمعي وسيبويه وعاصم وذلك يستلزم جواز اثبات المراد من عموماتها بخبر اجلاء الرواة وعظماء العلماء الثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وصفوان بن يحيى بطريق اولى وقد اشار الى هذا في الذريعة ومنها انه لا شك ولا شبهة في انه لا يجب في الحكم بتخصيص عام الكتاب وجود قرينة قطعية بل يكتفى فيه بالقرينة الظنية ولذا يحكم بتخصيصه بالخبر المتواتر لفظا اذا كان اقوى دلالة من عام الكتاب فاذا فرض حصول الظن الاقوى من هذا المخصص من خبر الواحد الجامع لشرائط الحجية كان التخصيص به اولى ومنها انه لو لم يخصص عام الكتاب بخبر الواحد لا يدفع به ظاهره لبطل القول بحجية خبر الواحد اذ لا شيء من خبر الواحد المخالف للاصل الا ويعارضه عام الكتاب الكريم مطلقا للادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد في الجملة وقد تمسك بهذه الحجة السيد الاستاد دام ظله فقال لو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب اقله ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه ومنها انه لو لم يعمل بخبر الواحد ووجب الاقتصار على اصالة البراءة وعموم الكتاب والاجماع ودليل العقل لزم الخروج من الدين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة فتم ومنها ما حكاه الشيخ في العدة عن بعض فقال وفي الناس من قال ان العموم ثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن واجاب عنه فقال وهذا القول باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم ليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك

الاخر

بعد ملاحظة قول الابن الدال في معناه الحقيقي

[illegible]

نسخه والشارب

بما طريقه غلبة الظن ومنها ما اشار اليه في العدة واجاب عنه فقال فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القران خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على من ابى تخصيص العموم به عقلا فقيل له اذا جاز الانتقال عما يقتضيه العقل الى خلافه بخبر الواحد جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا و انما امتنع عنه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسئلة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال من موجب العقل من خطر الى اباحة او اباحة الى خطر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد هذا لا يقوله احد لا جواب عن ذلك الا ما ذكرنا من ان ذلك دليل على جوازه لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد للقول الثاني وجوه منها ما حكاه في ح وبه والمنية و المحصول وص وشرحه للعضدي وبه السؤل وح المنهاج للعبري عن جميع القائلين بعدم جواز تخصيص عام القران بخبر الواحد من ان العام قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يصلح لمعارضة القطعي بل يجب ترجيح القطعي وقد حكي عليه الاتفاق في المنية وقد تمسك بهذه الحجة في العدة ايضا واجيب عنها بوجوه الاول ما اشار اليه في يه وغاية البادي وحكاه في ح عن جماعة من ان ذلك منقوض بالبراءة الاصلية فانها قطعية مع انه يجوز تخصيصها بخبر الواحد وقد يقال هذا انما يتجه لو ادعى الخصم امتناع ذلك عقلا واما اذا ادعى ان الاصل في ذلك عدم الجواز ان يقال ان تخصيص البراءة الاصلية بخبر الواحد خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل على انا نقول الفرق بين اصالة البراءة وعام الكتاب واضح فان عام الكتاب يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات فاذا خصص بخبر الواحد وجب الغاء هذه الدلالة وحمل اللفظ على غير حقيقته ولا كذلك اصل البراءة فانا انما نتمسك به حيث لم يقم دليل على ثبوت التكليف فاذا فرضنا كون خبر الواحد دليلا لم يكن اصل البراءة معارضا له ولم يمكن ذلك الخبر موجبا للدفع ولا الغاء دلالة معتبرة وبالجملة خبر الواحد على تقدير حجيته لا يعارض اصل البراءة ابدا ولا يعارض عام الكتاب فلا ينتقض المذكور وليس بوجيه ومع هذا فاصالة البراءة قطعي الحجية لا قطعي الصدور وعام الكتاب قطعي الحجية وقطعي الصدور فهو اقوى من اصالة البراءة فهذا وجه اخر للفرق الدافع للنقض الثاني ما اشار اليه في م وح ص والعضدي من ان التخصيص وقع في الدلالة فانه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير بعبارة اخرى ان العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما وقد وقع الحجة المذكورة بالتقرير الثاني في يه وغاية دي وبه والمحصول والمنهاج وشرحه للاسنوي والعبري ومنها انما اوجب بعد فرض التساوي والتعادل الجمع كالمعالم وبه وح ص ومنها ما لم يوجب ذلك وهو ما عدا ما ذكر لا يقال لا نسلم كون عام الكتاب ظني الدلالة بل هو قطعي الدلالة بناء على القاعدة العقلية من امتناع المخاطبة بما له ظاهر ويراد منه خلاف ظاهره لانا نقول هذا باطل بل هو ظني الدلالة لاحتمال التخصيص احتمالا قريبا كما صرح به الاسنوي والعبري والامدي لشيوع طرق التخصيص عليه حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص ولو جعلنا من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة منعنا كون عام الكتاب مفيدا للظن بالعموم بل كان من المجملات وعليه يبقى خبر الواحد سليما عن المعارض فيجب العمل به بلا اشكال ويلزم هذا ايضا على تقدير القول بعدم وضع لفظ للعموم لغة بل كل موضوع للخصوص وكذا على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص كما لا يخفى وكذا على القول بالتوقف في وضع لفظ للعموم وقد جعل جدي الصالح في ح به والفاضل التوني في الوافية وجود هذه الاقوال منشاء لكون العام ظني الدلالة واما القاعدة العقلية فهي غير جارية هنا كما اشار اليه في م فقال في جملة كلام له لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم و

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ويستوي حينئذ الظن المستفاد من نظم الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى انا طة التكليف به لانتفاء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه وظهر اختصاص الاجماع والدليل العقلي على المشاركة في التكاليف المستفاد من نظم الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن النظم ومثله بقي في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكرا خيرا في تم الكتاب انتهى ولا يتم لانه لم يكن خبر الواحد قطعي الدلالة بل هو ظني الدلالة كعام الكتاب فيتساويان من جهة الدلالة ويترجح عام الكتاب بكونه قطعي السند وقد اشار الى هذا المتيه وغاية السؤول محتجين باحتمال الخبر ارادة خلاف ظاهره كعام الكتاب وزاد الاول فقال فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما لم يرد به خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا انتهى لانا نقول ما ذكرانما يتجه على تقدير القول بان جميع دلالة الالفاظ ظنية واما على تقدير القول بالمنع من ذلك وبانه يتحقق دلالة قطعية في الالفاظ فلا امكان فرض خبر واحد يكون دلالته قطعية لاحتمال المجاز والنقل وغيرهما وعدم كون السند قطعيا لانا نمنع كون الدلالة قطعية لان المراد ان اللفظ لا يصلح الا لارادة معنى واحد وان كل من يطلقه لابد ان يريده لا غير لا يتم لو سلم هذا فالجواب يختص ببعض صور محل البحث ولا يكون جاريا في جميعها فلا يجوز الاعتماد لانا نقول انا نتم الجواب في بعض الصور ووجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فيه وجب في ذلك مطلقا ولو كان خبر الواحد ظني الدلالة يجب فيها الحكم بترجيح عام الكتاب لمرجح يكونه قطعي السند فيجب مطلقا لعدم القائل بالفصل كما اعترف به لانا نقول الاخذ بالاول ولو مع هذا الاحتمال بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع لان القائل بعدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد على تقدير حجيته في غاية الشذوذ ومع ذلك فهو معتضد بامور اخر تقدم اليها الاشارة ثم انا نقول ليس المراد بقطعية دلالة خبر الواحد الا كونه اقوى دلالة من عام الكتاب وذلك مما لا شبهة فيه ولذا يجب الحكم بتخصيصه بذلك الخبر لو فرض قطعية سنده وقد صرح بما ذكرا الاستوي وسراج الدين في شرح المنهاج وعلى هذا يتجه ما ذكروه من الجواب كما لا يخفى ولا يتم غاية ما يلزم من الجواب عدم ترجيح عام الكتاب لا تخصيصه بخبر الواحد كما اشار اليه بعض لانا نقول ليس المراد المقصد في الجواب سوى بطلان الحجر وقد حصل ومع هذا فقد اجاب عن هذا الايراد الاستوي والعبري وسراج الدين فقالوا ان قلت القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلت لا منافاة في التعادل يجب الذات والترجيح بسبب خارج وهو كون الاصل في الدليل الالغاء الى غير ذلك مما عرفت انتهى وقد بينا فيما تقدم فيما ذكروه بان مجرد الجمع بين الدليلين لا دليل عليه وان اشتهر بينهم وقد نبه على ذلك جدي في رسالته في الجمع بين الاخبار وقد اطال الكلام فاذن ينبغي الحكم بالتوقف لا الحكم بالترجيح ولكن التحقيق ان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من خبر الواحد الخاص اقوى من الظن الحاصل من عموم الكتاب المشتهر فيجب العمل به بناء على اصالة حجية الظن واما على القول بلزوم العمل بالظنون المخصوصة فالتحقيق انه يجب التوقف لعدم معلومية حجية الظن الخاص الحاصل من عام الكتاب والحاصل من خبر الواحد الخاص بالخصوص ولكن هذا في معنى التخصيص كما تقدم اليه الاشارة ومع هذا فقد يدعى قيام الادلة على حجية عام الكتاب بالخصوص وعلى حجية خبر الواحد بالخصوص في غاية الامر انه حصل بينهما التعارض فيجب الترجيح ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع خبر الواحد الخاص فيجب الحكم بتخصيص العام به فالحكم به صحيح على كلا القولين فتأمل الثالث ما ذكره في الذريعة وبه والمحصول وغيرها من ان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال منها ظننتم صدق الراوي فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننت صدق الراوي صار ذلك العلم قطعيا فيكون تخصيص الكتاب به تخصيص معلوم بمعلوم ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به اجماعا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام من الخاص وهي قائمة في النسخ وضعف هذه الحجة في غاية الظهور وقد تصدى جملة من المحققين للجواب عنها فاجابوا بوجوه الاول ما ذكره في به وبده وحكاه في المحصول عن الاصوليين من ان العقل ليس يابى ذلك وانما الاجماع على عدم جواز النسخ به اوجب الفرق والتفصيل ورده في المحصول فقال وهذا الجواب ضعيف لانا قد بينا ان الذي عرفناه انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص

في بيان تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ضعيف وانا ثبت ذلك فمقول يثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله في النسخ ويثبت بالاتفاق
انهم ما قبلوه ايضا ضرورة العمل بالدليل انتهى الثاني ما ذكره السيد فيما حكي عن عمر ومر في خبر ابن الشهيد الثاني في لم والراوندي في ك والبيضاوي في ج من
ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وزاد في لم فقال فلثبوته وتبين بعض وجوه الاهونية بان النسخ رفع والتخصيص
دفع والدفع اهون من الرفع واورد عليه المحقق الشيرواني فقال ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ادعى المستدل فكونه
اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتامل في كلام المحقق اشارة اليه كذا قيل وكونه
اهون انواعه انما هو لمذهبه وكونه ابعد جوا خلاف الظاهر واما ان التخصيص دفع والنسخ دفع والدفع اهون من الرفع فتخيل شعري
لا طائل تحته اذ غاية ما يمكن ان يقال ان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدث ضعيف لا يحتاج الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال
استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث بالتمني
والحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر فيما نحن فيه لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث من الحدوث كثير الوقوع وان كانت
كيفيتهما متفاوتين والكلام في دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الاخر وان دل على كون احدهما في نفسه
رفعا للاضعف والاخر للاقوى ان قلت لما كان الباقي غير محتاج الى مؤثر كفى في بقائه عدم حدث ما يضاده وما بعده وهو الاصل بخلاف الحادث
فانه لولا الحادث الموجب له لكان منتفيا فكان خلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام مبني على عدم حدوث
الحادث وهو موافقه قلت ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فوافق الاصل من هذه الجهة
نعم منه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتموها وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص يخالفه من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذا
الاعتبار غير ثابت الاعتبار في الشرع والصواب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واندر بالنسبة الى التخصيص الثالث ما ذكره جدك الصالح
ره فقال الجواب لا نسلم ان التخصيص المراد هنا اعم من النسخ ومنها ما اشار اليه في لمعة فقال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز
تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد لا يجوز قبوله في اطراف العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد
ان اخص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بمقتضاه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ثم العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز
لانه اقدام على ما لا يؤمن من كونه جهلا فان قالوا انا نامن من كونه جهلا بما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك
وبينا ان ذلك محض الدعوى وصريح الافتراء انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر بعد ما بيناه فيما تقدم ومنها ان خبر الواحد الذي يعارض عام
الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب وغير موافق له فيجب طرحه للعمومات الكثيرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب وما لم يوافقه منها
خبر السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل ثواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف ومنها
صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلم قال خطب النبي ص فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته
وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي عن رسالة سعيد بن عبد الله الاودي الى النهاية
في احوال الحاديث اصحابنا واثبات صحتها قال قال الصادق عليه السلم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم
فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه ومنها خبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلم
في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر فقفوا عنده
وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ويؤيدها ما ذكر جملة من الاخبار ومنها خبر هشام قال قال ابو عبد الله عليه السلم لا يصدق
علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ص ومنها خبر الحسن بن الجهم قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و

والاحاديث فان اشبهها فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل ومنها مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
من خالف كتاب الله وسنة محمد صلى الله عليه وآله فقد كفر ومنها خبر ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا
نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى ومنها مرسلة
عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا
عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم وقد احتج بهذه الحجة في العدة قائلا وقد ورد عنهم ع ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوه على الحائط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وهذا التصريح بالمنع
من العمل بما يخالف القران انتهى وفي هذه الحجة نظر لان الصغرى وهي ان خبر الواحد الذي يعارض عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف الكتاب
وغير موافق له ممنوع لان معنى كون الشيء مخالفا للكتاب وغير موافق له والمتبادر منه دلالته على ما علم خلافه من الكتاب فاذا علم ان المراد
من الكتاب حرمة فعل مثلا ودل غيره على وجوبه القطع على انه واجب كان مخالفا للكتاب قطعا ولا يصدق المخالفة حقيقة بمجرد كون دلالة ذلك
الشيء مخالفة لدلالة الكتاب الناشية من جهة الوضع والا لصدق عليه قول النبي ص المسموع منه الدال على تخصيص عام الكتاب انه مخالف
له واللازم باطل جدا ومن المعلوم ان خبر الواحد المعارض لعام الكتاب لم يتحقق فيه معنى المخالفة الذي اشرنا اليه فلا يشمله الاخبار المذكورة
ويؤيده تصريح جملة منها بان الحديث المخالف للكتاب زخرف فان هذا الاتهم قطعا الا بعد ان يكون المراد من المخالفة ما ذكرناه وهو واضح
وبالجملة المستفاد من اكثر الاخبار المذكورة ان المراد من المخالفة وعدم الموافقة ما ذكرناه ومع هذا فقد اشار اليه في النهاية والاحكام والمحصول
قالوا قولهم ع وما خالفه فردوه نمنع دلالته على صورة النزاع فان المخصص للعام مبين له لا مخالف لانه دال على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص
فلا يكون مخالفا وزاد في المحصول فقال ما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة انتهى وقد اشار في الاحكام وللقول الثالث
والرابع ما اشار اليه في المنية فقال حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان
يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية ان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهم والقطعي يترك بالقطعي
انما ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا الا ان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطعي
انتهى وقد يحتج للمفصل بان الاصل عدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد خرج منه صورة تخصيصه بالقطعي والمنفصل بالاجماع وهو
مفقود في غيرها فيندرج تحت الاصل وفي كلتا الحجتين نظر واضح اما الاولى فللمنع من ضعف العام بطرو التخصيص عليه بل التحقيق
ان دلالة العام قبل التخصيص اضعف من دلالته بعد التخصيص لانه قبل التخصيص يترقب التجوز والتخصيص بناء على كثرة طرو التخصيص
على العمومات حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ولا كذلك بعد التخصيص ولو قلنا بان التخصيص صار من المجازات الراجحة فيلزم
القول باجمال العام قبل التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف حتى يقع التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا كذلك
الامر بعد التخصيص وعلى هذا يلزم التفصيل بالحكم بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قبل صيرورته مخصصا لا بعدها سلمنا
ان العام يضعف بعد التخصيص ولكن نقول ان اريد انه يصير بعد التخصيص اضعف دلالة من الخبر المعارض له فهو كان ثابتا قبل التخصيص
اذ لا شك ان كل عام اضعف دلالة من الخاص فلا حاجة الى طرو التخصيص عليه وان اريد انه بعد التخصيص خرج عن كونه قطعي السند
فبطلانه اوضح وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في فساد هذه الحجة واما الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد وللقول الخامس ما اشار اليه في المنية فقال احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر فوقع التعارض فوجب التوقف
وضعف هذه الحجة في غاية الظهور بعد ما بيناه سابقا والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الاول يجوز تخصيص الكتاب بكل دليل ظني يكون لخصوصه ويكون حجة كالاجماع المنقول والشهرة وغيرهما اذا قلنا بحجيتهما ولم اجد
احدا جعل هذا محل النزاع ولكن يتفرع على محل النزاع هنا ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم تخصيصه بما
ذكر كما لا يخفى وقد صرح بالمختار السيد الاستاد دام ظله فقال الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع
بل انتهائها الى الكتاب **الثاني** لا فرق في الخبر الذي يجوز تخصيص الكتاب به بين ان يكون صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا منجبرا

بالشهرة وبالجملة كل خبر يكون حجة ويكون اخص من الكتاب يجوز التخصيص به والظاهر انه لا قائل بالفصل **الثالث** يجوز ارتكاب كل تاويل في ظاهر الكتاب بخبر الواحد اذا كان اقوى منه دلالة فيجوز التجوز والاضمار فيه بخبر الواحد الذي هو اقوى دلالة منه ويلزم القائل بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك كما لا يخفى ولكني لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة وبالجملة اذا وقع التعارض بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فان تساويا في الدلالة فلا اشكال في تقديم ظاهر الكتاب لقطعية سنده وكذا لو كان الكتاب اقوى دلالة فيجوز تخصيص عام خبر الواحد بخاص الكتاب وارتكاب التاويل في الخبر وان كان الخبر اقوى دلالة فاللازم على المختار ارتكاب التاويل في الكتاب ويلزم من خالفنا ترجيح ظاهر الكتاب اما مطلقا او في الجملة او التوقف **الرابع** لا فرق في عام الكتاب الذي يجوز تخصيصه بخبر الواحد بين ان يكون في اعلى مرتبة العموم نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وبين ان يكون في ادنى مرتبته ولم اجد قائلا بالتفصيل هنا ولو فرض وجود مفصل فلا اشكال في ضعفه كما لا يخفى **الخامس** لا فرق في جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد بين ان يكون عمومه حاصلا من جهة الوضع كلفظ كل ونحوه وبين ان يكون عمومه حاصلا من جهة الاطلاق كقوله تعالى احل الله البيع ولم اجد احدا فصل هنا بين الامرين **السادس** يجوز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد الذي يكون حجة مطلقا ويلزم على مخالفينا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك ان كان مستندهم الامور الاعتبارية واما اذا كان مستندهم الاخبار الامرة بطرح ما خالف الكتاب فلا كما لا يخفى وقد جعل جماعة من الاصوليين كالمحقق في المعارج والبيضاوي في المنهاج والعبري في شرحه جواز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد من محل النزاع ايضا ولكن في نهاية السئول اعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب في غيرهم انما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فيحتمل ما ذكره المص مما سال ام نقلا فليحرر انتهى **مفتاح** المشهور بين الاصوليين ان مذهب الراوي لا يخصص العموم مطلقا لوجود المقتضي للعموم وهو ما وضع له وعدالة الراوي يجوز ان يكون عن امارة او نظر فاسد لا يجب اتباعه لو لم يعلم بالمخصص من شاهد الحال لتبين وجه العدالة دفعا للتهمة لانا نقول لا انم وجوب اظهار الوجه الا عند المطالبة فلعلها لم تحصل سلمنا حصولها لكنه ينقل الا ان نقله ليس بواجب على السامع فاندفع ما ذكر من قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص **مفتاح** اذا ورد عام من الشرع معلق عليه حكم نحو اكرم وثبت انتفاء ذلك الحكم عن بعض افراده في وقت وشك في انتفائه عنه بعد ذلك كما اذا ورد اكرم العلماء وعلم ان زيدا العالم لا يجب اكرامه في الظهر وشك في وجوب اكرامه بعده فهل الاصل عدم ثبوت ذلك الحكم بعد ذلك الوقت كما هو ظاهر المحقق الثاني وولد العلامة والاصل ثبوته بعده فيه اشكال من استصحاب بقاء ما ثبت في الظهر مثلا فيترجح الاول ومن ان ذلك الخطاب كان ذا اطلاق او عموم على ثبوت ذلك الحكم لجميع الافراد في جميع الاحوال خرج حالة بالنسبة الى فرد فيبقى ما عداها مندرجا تحت العموم فيترجح الثاني وهذا اولى لان الاستصحاب لا يعارض دلالة اللفظ وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت في ذلك الوقت يمكن ان يكون باعتبار خروج اصل ذلك الخطاب بحيث يكون غير مندرج تحته اصلا فيلزم التخصيص ويمكن ان يكون باعتبار خروج حالة من اطلاق الخطاب بكون الفرد داخلا فيه والامر في ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص ولا ترجيح فيلزم الاجمال فيجب التمسك بالاستصحاب وقد يدعى ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة اللفظ الموضوع له عليه وصرف التوجيه الى الاضعف اولى واحرى فتدبر **مفتاح** اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما يوجب تخصيص العام والاخر لا يوجبه فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى يظهر التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان كان شرط العمل بالعام عدم المخصص في نفس الامر فلا يجوز العمل به للشك في حصول الشرط والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وان كان شرطه عدم العلم بالمخصص فيجوز العمل به لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير فهل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم بان المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام او المجمل باق على اجماله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي كون المراد بالمجمل المعنى الذي يوافقه اذ لو اريد غيره للزم التخصيص والمفروض البقاء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم ليس من جهة العلم بان المراد العام بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص يجب العمل بظاهر العام تعبدا وهذا لا يستلزم عدم التخصيص في نفس الامر حتى يلزم منه حمل المجمل على ما يوافق العام اذ لا منافاة بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما لم يظهر

مخصص

الذي يكون حجة

فائدة في ان مذهب الراوي لا يخصص العموم

في انه هل يحكم ببقاء العموم بعد ثبوت انتفائه عن بعض افراده

الفرد من عموم ذلك

الخطاب بالنسبة الى ذلك

في انه اذا تعقب العام كلام مجمل

مخصص وكم لمثل هذا نظائر منها يد المسلم وبالجملة الاجمال انما يرتفع بالعلم بعدم المخصص في نفس الامر لا بعدم العلم الذي هو مناط التكليف بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا **مفتاح** اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي يندرج تحته جزئيات وكان هناك اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطأ فهل ذلك الحكم يتحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته في الواقع او لا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي الاجماع عدم كونه من جزئياته مثاله ان بعض الاصحاب ادعى الاجماع على ان الوضوء المندوب يجوز معه الدخول في الفريضة وهو متعذر كالوضوء للنافلة والذاهب دخول المسجد وقرائة القران وفرض ان مدعي الاجماع يعتقد عدا استحباب الاخيرين ولكنه خلاف الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي ثبوته لما هو من افراده في الواقع وليس لاعتقاد الحاكم للفردية وعدمها اثر فيهما والخطاء في الاخيرين لا يستلزم الخطاء في اصل الحكم الا ترى انه لو قيل النار حارة والبيع حلال واعتقد الحاكم بان الشيء الفلاني ليس بنار ولا بيع اعتقادا خطاء لا يقتضي عدم ثبوت حكمه لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قولنا البيع حلال ان ما يسمى حقيقة بالبيع فهو حلال والذي اعتقد فرديته منه في الواقع فيحكم بحليته بحكمه ولذا يلزم اثبات فرديته ان نفي ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب مبيح معناه ان الشارع حكم بان كل وضوء مندوب في الشريعة مبيح وان الاتصاف بالندبية في الشريعة يقتضي الاباحة فلا بد من الاخذ بهذا الاعتقاد المدعى عدم ندبيته وضوء الذاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان ندبا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعي الاجماع على ذلك ويعتقد ذلك او يحكي خبر ابدال المضمون ويعتقد ذلك فكما ان اعتقاده في الاخير لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي اعتقد عدم فرديته اذا علمنا بفرديته فكذا الاول ومن ان دعوى الاجماع ينشأ عن الاعتقاد الجازم ويحتمل انه اعتقد ان وصف الاباحة مختص بما اعتقد كونه مندوبا حتى انه لو فرض عدم ندبيته عنده لكان حاكما انه مبيح ولو فرض ندبيته عنده لكان عليه ان يأتي بقيد يخرجه تحقق الكلام ان مدعي الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو فرد من افراده في الواقع ونفس الامر وان لم يعلمها تفصيلا فله هذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك الحكم فهنا لا يقدح اعتقاد العدم مع ثبوتها في الواقع لان المفروض ان المعلوم عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم وان الحكم دائر مدار وجود الطبيعة في الواقع واخرى باعتبار انه علم افرادا مخصوصة معينة متصفة ولكن لما تعذر او تعسر تعدادها وعلم بان ذلك الكلي يصدق عليها ولا يتعداها على الحكم عليه ولكن يعلم بانه لو تبين غيرها بان هذا المفهوم الكلي يشتمل غيرها لكان باتيا بقيد يخرجه كما نعلم بانه يعدل عن التعليق على ذلك الكلي لو علم ان تلك الافراد ليست افرادا له الى ما يكون هذه افرادا له فهنا لا يمكن دعوى شمول عبارته المتضمنة لدعوى الاجماع للفرد الذي لا يعتقد كونه فردا وهو في الواقع لان المعلوم عنده ان تلك الافراد بخصوصها متصفة بالحكم وانه يدور مدارها دون ذلك الكلي وان التعبير به انما هو للتوصل الى بيان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير فكيف يتعدى الى غيرها وبالجملة العبارة لما كانت مجملة تحتمل امرين احدهما بقتضي الحاق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده وفرديته عندنا بالافراد المعلوم فرديتها عند الجميع والثاني الاقتصار على ما علم فرديته عنده لا مطلقا وجب التوقف مما يتفرع على المسئلة كالونذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم ندبية بعض الصلوة واخطاء فهل يجب عليه الاتيان بما اخطأ فيه اذا اطلع على خطائه فيه لانه قصد المندوب الواقعي وهو كذلك او لا لان اعتقاده عدم ندبيته يكون قرينة على عدم دخوله في المندوب المنذور وكذا يتفرع عليه لو وقف ضيعته على الفقراء من اولاده واعتقد عدم فقر بعض اولاده وهو خطاء في الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير انا شك لا اعتقاد مدعي الاجماع بجزئية بعض الاشياء ولكن جزم قطعا فهل يحكم على هذا الجزئي بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى العموم او الاصالة عدم الاعتقاد فيه اشكال **مفتاح** اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئي وخبر اخر يتضمن السلب الكلي مثالا ان ورد خبر منه هكذا اكل التفاح راجح او المضمضة من الوضوء ورد خبر اخر منه هكذا اكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليست من الوضوء فان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي ومدلول الخبر الثاني السلب الكلي اما ان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه على جهة الوجوب وكذا كون شيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او المندوبة فاذا قيل هذا راجح او منه كان المقصود

عدم الفردية

وهو الايجاب الجزئي

اثبات رجحانه او جزئية في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان مدلول الخبر الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرات افاد العموم
فهل الواجب ح الجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئي بجعل المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه نفيهما على جهة الوجوب
والجزئية للواجب ولا بد من التوقف بعد العجز عن المرجحات اشكال من ان في التخصيص الجمع بين الدليلين وذلك لانه ان خص
السلب الكلي لزم العمل بالجزئي وذلك واضح بخلاف ما لو اخذ بالسلب الكلي لانه يلغو الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان
الجمع اولى من الطرح ومن ان ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما يسلم حيث يكون له شاهد من عرف كالجمع بين نحو قوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم بالتخصيص او من غيره وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص هنا
بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين ويقبحون من يصدر منه هذان الكلامان حيث ينتفي احتمال البداء والنسخ كما يقبحون يجب اكرام
زيد ولا يجب اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات في الحقيقة مرجعهما الى شيء واحد بدلالة واحدة و
في الدلالة المطابقية وذلك لان المقصد الاصلي في قوله اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو اكل التفاح
بماهية الرجحان من غير نظر الى الافراد نعم نفي الماهية يلزمه نفي الافراد فتعلق النفي بالافراد تبعي لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات
والنفي قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولا كذلك التعارض بين قوله اكرام العلماء واجب واكرام زيد العالم
غير واجب لان المقصد الاصلي في الاول اثبات وجوب الاكرام لافراد المسمى بالعالم من غير التفات الى خصوصيات الافراد بالاصالة
ولذا كان الدلالة على الافراد بغير المطابقة والمقصد الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه زيد فلذا كانت الدلالة
على نفيه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما لشهادة
العرف ومحصل الكلام ان التعارض في محل الفرض من قبيل تعارض النصين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثاني
فواضح ثم لو قطعنا النظر عن العرف فنقول تخصيص السلب الكلي بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح لانه لا دليل على تعيين متعلق النفي
بالخصوص وانما يعلم اجمالا انه بعد ملاحظة الموجبة الجزئية تعلقه بفرد ما وهذا القدر لا يجدي لان المقصد تخصيص السلب على
وجه يصح الاستدلال به والموجبة الجزئية وهو لا يحصل بالعلم الاجمالي بالتخصيص بل يجب معه التوقف فان قلت يحمل الموجبة
الجزئية على اقل الافراد فيكون المراد من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان وبه يدفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم
ح حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لا بد من دلالة الموجبة على الاستحباب فتعين حمل السلب
على نفي الايجاب فتامل **مفتاح** اذا ورد من الشارع خطابان متعارضان وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه
نحو اقتل الاسود ولا تقتل الافعى فاللازم الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز الحكم بتعيين المخصص منهما من غير دليل نعم
قد يجمع بينهما ويخص عام كل منهما بخاص الاخر في بعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع مثلا اكرم بني تميم ان كانوا علماء وقال
اكرمهم ان كانوا طوالا فان هذين الخطابين متعارضان لان مقتضى عموم مفهوم الخطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بني
تميم اذا لم يكونوا علماء ومقتضى عموم مفهوم الخطاب الثاني عدم وجوب اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان متعارضان وهو
من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام علماء بني تميم وعام من جهة الدلالة على عدم
وجوب اكرام طوالهم وغيرهم اذا لم يكونوا علماء والثاني خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام طوالهم وعام من جهة الدلالة
على عدم وجوب اكرام علمائهم وجهالهم اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من جهة اخرى واللازم في المقام
تقييد عام كل منهما بخاص الاخر لان العام من كل منهما المقابل بخاص الاخر ظاهر قد قابل النص ومعلوم ان الظاهر لا يقاوم النص
فيجب رفع اليد عنه ولكن لا يخفى ان محل البحث ليس من قبيل تعارض العمومين من وجه المعروف الذي اوجب فيه جماعة من الاصوليين
الرجوع الى المرجحات الخارجية فتدبر **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان الاستثناء من جملة المخصصات المتصلة وقد
اختلفوا فيما يصح استثناؤه وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول لا يصح الاستثناء المستوعب وقد صرح بذلك من
في بر وعد ود كو به و ب و د ع ها الشهيد في عد و س و اللمعة والمحقق الثاني في مع صد و السيد عميد الدين في منية اللبيب صاحب

ته

من غير نظر الى كونه في ضمن الوجوب او الندب والمقصود الاصلي من قوله اكل التفاح ليس براجح نفي ماهية اكل التفاح

ح

في ان التعارض اذا كان من قبيل تعارض العامين من وجه

في عدم صحة الاستثناء المستوعب

دى وابن التلمسانى والعضد والرازى فى المحصول والآمدى فى م وتبعهما يستفاد من التمهيد جوقولها بالصحة فانه قال ونقل الفراء
عن المدخل لابن طلحة ان فى صحته قولين ونقل ابو حيان عن الفراء انه يجوز ان يكون اكثر ومثل بقوله على الفى الا الفين
قال الا انه يكون منقطعا انتهى وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم من عدم الصحة ولهم وجوه الاول الاصل الثانى عدم وجوه
فى اللغة الثالث دعوى الاجماع على فساد ذلك فى ه وعد والمنتهى ومع صد وغاية دى وم والمحصول وح صر العضد وح لم لابن
التلمسانى فقال لا يصح ذلك لانه نقض الخامس مما تمسك به فى التمهيد فقال لا يصح ذلك لاضطراب اللغويين انتهى ولا فرق فى ذلك بين استثناء
الاكثر من المستثنى منه كما فى قوله له على عشرة الا عشرين ومثله كما فى قوله له على عشرة الا عشرة وقد صرح بذلك العضد وهو مقتضى اطلاق
الكتب المتقدمة ومن جملتها المتمتعة لدعوى الاجماع على الفساد والظاهر انه لا يصح ذلك لا بطريق الانتقال ولا بطريق الانقطاع كما هو الظاهر
من الكتب المتقدمة ويتفرع على الفساد انه لا يجوز فرض صدوره فى كلام المعصوم فلو وجد ذلك فى رواية وجب طرحها حيث لم يكن هناك
تاويل ولو قال له على عشرة الا عشرة وجب الزام العشرة كما صرح به فى ه الاصول وبرهوس والرياض لما تمسك به فى ه من انه رفع للاقرار
والاقرار لا يجوز رفعه ولا دعوى الاتفاق عليه فى الرياض لا يبقى اذا كان الاخير منها لا عبرة به فكذا الاول لانا نقول هذا باطل لان الاصل
فى الكلام ان يكون صحيحا معتبرا خرجنا عن هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل ولا دليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول فيبقى
مندرجا تحته وقد بقى فينبغى على الاصل المذكور ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل على التسعة لانها اقرب مجازاتها فلا بد
من الزام المقر بواحد بناء على جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة صون الكلام عن اللغو تقتضى حمل امثال تلك العبارة الصادرة
عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتاويل وان كان خلاف الاصل الا ان اللغو خلاف الاصل ايضا واعتبار هذا الاصل اولى من
اصالة عدم التاويل كما لا يخفى فى المقام الثانى اعلم انه يجوز استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فيجوز قوله له على عشرة الا تسعة
ولا شك فيه ولو لم يكن جايزا لما جاز الاستثناء قطعا والتربط بالنقض وقد حكى ابن التلمسانى على جواز هذا الاستثناء الاجماع المقام
الثالث اعلم انه اختلفوا فى صحة استثناء الاكثر من افراد المستثنى منه كما فى قوله له على عشرة الا ثمانية على قولين الاول انه يصح ويجوز
وهو للمذهبية والعة وبع وفع وبر وعد وبه ودى والمنتهى وس ومع صد ولك وضر والتمهيد وح نع لصاحب ح والكافية
لنجم الائمة وبعض مصنفات السيد الاستاد وح المنهاج للبيضاوى وفى الذريعة ودج والمنتهى والتمهيد وده وح صر العضد انه مذهب
الاكثرون فى العة ذهب اليه اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة وفى ه هو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء
والمتكلمين وفى الايضاح هو اختيار اكثر علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وفى لك هو مذهب المحققين من الاصوليين
والاكثر وفى ح نع لصاحب ك اليه ذهب المحققون من علماء الاصول وفى ح الكافية لنجم الائمة هو مذهب الكوفيين وفى ح لم لابن التلمسانى
هو مذهب جمهور الفقهاء وفى الاحكام ذهب اليه اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين وفى الرياض المستفاد من قبح انه الحق عند الفقهاء
مؤذنا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذلك اذ لم اقف فى هذا الكتاب على مخالف فيهم وظاهرهم الاطباق عليه انتهى وبالجملة عليه المعظم فلو قال
له على عشرة الا ثمانية صح والزم باثنين ويكون كقوله له على عشرة الا واحدا الثانى انه لا يصح ولا يجوز ويكون كالاستثناء المستوعب
هو المحكى عن ابن درستويه النحوى والقاضى ابى بكر واحد بن حنبل وتابعه عبد الملك وفى قبح انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من
الاصوليين وفى غاية دى اتفق اهل العربية عليه وفى الرياض انه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين وفى الذريعة ير
والايضاح وح انه مذهب قوم ويستفاد من ابن التلمسانى انه مذهب جميع النحاة فلو قال له على عشرة الا ثمانية الزم بالعشرة
للاولين ووجوه منها ما تمسك به فى ه وبه والمنتهى ودة والمحصول والمنهاج وح صر العضد من الاجماع على الزام من قال له على
عشرة الا تسعة بالواحد اذ لو لم يكن الاستثناء المفروض صحيحا لما صح ذلك لانتفاء الملازمة ثم ان الاجماع على الالزام بالواحد
فيما ذكر من المثال لا يستلزم صحة الاستثناء وجوازه بحسب اللغة لجواز ترتب الحكم الشرعى على العبارة الفاسدة ومن
الظاهر ان محل البحث الجواز لغة لا الجواز شرعا بمعنى سماع الاقرار شرعا وقد اشار الى ما ذكرنا فى غاية دى وكذا صرح به فى الرياض
قائلا لا ملازمة بين لزوم الواحد به وصحته لامكان اللزوم بالعبارة القبيحة كما لو قال والله لاضربك وفسر الضرب بالاكرام بلا فصل

الرابع ما تمسك به ابن التلمسانى

نسخة منهم

نسخة على ما حكى

بان قال بعده بلا مهملة اى اكرمك فانه بحيث بعد الاكرام لا بعد الضرب فلو صح ما ذكر للزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا
وهو كما ترى فتم انتهى لانا نقول ما ذكر ضعيف لان الذى يستفاد من المتمسكين بالاجماع المذكور ان الاقرار لا يسمع شرعا الا اذا
كانت العبارة صحيحة لغة وانه من المسلمات فتم ولا يبقى الاجماع المذكور تم كما اشار اليه جماعة منهم الآمدى قائلا دعوى الاتفاق
عليه خطاء فان من لا يرى صحة استثناء الاكثر والمساوى فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون
بصحة استثناء الاكثر لانا نقول هذا ضعيف لان الاجماع نقله جماعة من الخاصة والعامة وتمسكوا به على ما صاروا اليه من
صحة الاستثناء المفروض وهم من اعيان العلماء فلا وجه لرده الا على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو خلاف التحقيق
ومجرد وجود الخلاف لا يقدح فى حجيته لما تحقق من امكان تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم
المخالف فنقول نقل هؤلاء دليل على رجوع المخالف عن مقالته الى ما صار اليه الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف
جائز والعكس مستبعد وبالجملة القدح فى انعقاد اجماعهم بعيد نعم قد يقال الاجماع انما يكون حجة عندنا اذا كان كاشفا عن قول
المعصوم ع ولم يظهر ثبوته هنا ولو من طريق النقل وتمسك طائفة من اصحابنا باجماع الفقهاء فى المسئلة لعله مبنى على الزام العامة
بما يقولون به فلا يكون من الاجماع المعتبر وفيه انه خلاف الظاهر جدا خصوصا مع ملاحظة نسبته فى هذه القول بجواز استثناء
الاكثر الى علمائنا ونسبة ذلك ابنه الى اكثرهم ثم لو سلم انتفاء الاجماع المعتبر بالفعل فى المسئلة فنقول الظاهر ان اكثر العلماء على الجواز
وان المخالف شاذ كما صرح به فخر المحققين وهذا بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى النحاة او اكثرهم فالمستفاد من عبارة اكثر
العلماء انه وهم سلمنا ولكن قول النحاة انما يكون حجة حيث لم يحصل له معارض اقوى واما معه كما فى محل البحث فلا فتم ومنها
ما تمسك به فى الذريعة والعدة وهو من ان الاستثناء كالتخصيص فى المعنى فاذا جاز تخصيص الاكثر جاز ان يستثنيه وزاد الاول
فقال وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه عن كونه استثناء لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله
الكلام انتهى لا يقال هذا قياس فى اللغة كما صرح به فى الاحكام وهو فاسد لانا نقول لا نسلم قصد القياس بل الظاهر ان المراد الاستقراء
وتقريره ان الاستثناء نوع من التخصيص ومن الظاهر ان اغلب ثوله جائز فيجب ان يكون هذا ايضا جائزا الا ان المشكوك فيه يلحق بالغالب
فتدبر ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جائز ولو كان بالمنفصل فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما اللزوم فلو تبرا لان الاستثناء
من المخصصات المتصلة اولعدم القول بالفصل وفيه نظر ومنها ما ذكره فى العدة فقال وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل فى انه على حد واحد فيه نظر واضح ومنها ما ذكره فيه فقال المنع
اما يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندى عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله فى اللغة
وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير فى كلامهم لان الحاجة لا تدعوا اليه الا نادرا والحذاق لم ينقل فى كلامهم او نقل نادرا
او لان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يتفق ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى منها تسعمائة وتسعين ويبقى من ذلك فيقر بالالف
فيذكر فى الحال القضاء فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو
ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا كان كذلك لم يمنع الحكمة منه ولهذا
لو صرح المستثنى باحد العذرين لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح حسن الاستثناء انتهى وفيه نظر لان
المنع لعدم استعماله فى اللغة وعدم ثبوت تجويزه من اهلها قوله عدم الاستعمال دعوى قلنا هى ليست خالية عن الدليل بل الدليل عليها موجود
وهو اصالة عدم الاستعمال على ان الشك فى المقام يكفى لان الشك فى علة الصحة وهو الاستعمال يستلزم الشك فى معلولها كما فى
كل امر توقيفى نعم قد يستدل على صحة ذلك وكونه من اللغة بالتبادر الذى المشار اليه السند لما تقرر من ان التبادر دليل الحقيقة
وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة والاغلاط المستعملة مع انها ليست من اللغة بالضرورة وقد يجاب بان ذلك قد
ثبت من الخارج ولولاه لكان اللازم الحكم بالصحة لغة لما تقرر ان الاصل فى التبادر ان يكون ناشيا من جهة وضع اهل اللغة فتم ومنها
ما تمسك به سبط الشهيد الثانى والفاضل البهائى والسيد الاستاذ دام ظله والعضدى كما عن الرازى من انه وقع فى القرآن استثناء الاكثر

في بيان جواز استثناء الاكثر وعدمه

معلم

ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بانت لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو وفيه نظر من وجوه الاول لما ذكره في الرياض وبعض شروح بسمن ان الاستدلال بذلك هنا يتوقف على ان المراد من العباد هو الناس فقط وهو مع افادة اللفظ العموم اللغوي في حيز المنع فيشمل الملائكة وغيرهم من عباد الله وما بقي من المستثنى منه على هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان من اكثر الناس في الآية الاخيرة اذ نفيه عن اكثرهم لا يستلزم النفي عن اكثر العباد لا يقال النظم من قوله تعالى عبادي من يمكن تسلط الشيطان عليه باغوائه والملائكة ليسوا كذلك فلم يكونوا داخلين في المستثنى منه وقد نبه على هذا بعض المحققين لانا نقول هذا باطل لاستلزامه خروج المعصومين عن الانبياء والاوصياء من مورد الآية الشريفة لعدم امكان سلطنة الشيطان عليهم وهو بعيد جدا مخالف لظاهر اللفظ المفيد للعموم فالمراد جميع من يبتغى عبدا فيشمل الملائكة والجن وجميع افراد الانس من المكلفين وغيرهم من الاطفال والمجانين فيكون الباقي بعد الاستثناء في الآية الشريفة اكثر الا ان يدعى ان لفظ العبد لا يطلق على الملائكة والاطفال والمجانين وان تحقق معناه فيهم وحينئذ يلزم استثناء الاكثر وفيه تامل بل لو سلم صحة الاطلاق المزبور على اولئك حقيقة فلا يلزم ذلك لكن على هذا يلزم استثناء الاكثر في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لان المستثنى في هذه الآية الشريفة هو الباقي بعد الاستثناء في الآية الاولى فاذا سلم كون الباقي بعد الاستثناء في الآية الاولى اكثر لزم كون المخرج في الآية الثانية اكثر من الباقي فيتم دعوى تحقق استثناء الاكثر في القرآن وفيه نظر لان المستثنى في الآية الشريفة الثانية ليس من عدا الغاوين الشامل للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الآية الاولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون وهم اقل من غير المخلصين لا يقال يلزم على هذا ان يكون جميع من عدا المخلصين غاوين فيلزم تحقق الغاوية في الاطفال والمجانين وهو باطل لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه قال يمتنع من احصاء العباد في المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كل ما اغوى ابليس لعنه على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين انتهى الشاهد ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس لعنه منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس لعنه كما ابليس نفسه لا يبقى في الآيتين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القائل لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس لعنه اقل من باقي العباد والمخلصين اينما كان فيكون المستثنى في الآيتين جميعا اقل من الباقي انتهى لا يتوقف هذا على كون من في قوله تعالى من الغاوين للتبعيض وهو ممنوع بل ببيانية لانا نقول لا دليل على كونها ببيانية بل جعلها للتبعيض اولى لانها لو كانت ببيانية لزم التاكيد والاصل عدمه فالثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين فقال يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لامن العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان صحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتك انتهى وفيه نظر فانه خلاف النظم كما ذكره والدي العلامة مع انه يلزم على هذا اضمار استثناء اخر اذ ليس له ولا لتابعه سلطان على المعصومين رابع ما ذكره في الاحكام من ان الغاوين اكثر من العباد المخلصين لكن لا يتم ان لا في قوله تعالى الا من اتبعك للاستثناء بل هي بمعنى لكن وفيه نظر خامس ما ذكره في الاحكام فقال سلمنا انها للاستثناء ولكن انما يمتنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه محصورا كما اذا قال له علي مائة الا عشرة ونحو درهما واما اذا لم يكن محصورا به كما اذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها فانه يصح وان كانت الزيوف في نفس الامر اكثر في العدد كما اذا قال جائني بنو تميم سوى الاوباش منهم فانه يصح من غير استفصال وان كان عدد الاوباش منهم اكثر انتهى واعترض عليه فقال وفيه نظر لانه عين المتنازع ومنها ما تمسك به الفاضل النيسابوري فقال لنا على الجواز انما وقع في الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما لا يخفى ومنها ما تمسك في ذلك وضده فقال الاصح الجواز مطلقا لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا تفاوت الحال في الجواز لقلته وكثرته ولوقوعه في القرآن وغيره من الفصيح العربي انتهى وفيه نظر للمنع من عدم تفاوت الحال وان هو الا محض الدعوى والوقوع لغة غير مسلم

في بيان ان المستثنى الاكثر

وعدمه

وان كانوا

ويؤيده ان الشيخ في العدة صرح بان ذلك لم يوجد مستعملا وفيه نظر فان العدل الضابط الثقة اخبر به ولا مكذب له وهو امر ممكن
فيجب قبوله وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ومع هذا يؤيده الحجة الخامسة بناء على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد في قوله تعالى ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني ادم ومنه في قوله عز وجل الا من اتبعك من الغاوين للبيان وللاخرين ايضا وجوه منها
ان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه
فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا غير موجود في الاكثر فيبقى على اصله وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المنية ومن المنع من كون
الاستثناء على خلاف الاصل وزاد في الاخير فقال بل الاصل قبوله لامكان صدق المتكلم بوروده فعا للضرر عنه ويجب اعتقاد ذلك
حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل واما ثانيا فلما ذكره في الكنهاية والمنية وغيرهم ومن وجه العضدي من المنع
من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وزاد في الاخير فقال لما تقرر من ان الاسناد
بعد الاخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم فالدليل متبع انتهى واما ثالثا فلما ذكره في المنية فقال وتعليل قبول استثناء
الاقل بكونه في معرض النسيان تم ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثه ومنها ما اشار اليه نجم الائمة فانه قال بعد الاشارة
الى القول بامتناع استثناء النصف والقول بامتناع استثناء الاكثر ولعل المانعين في الصورتين توهموا ان المتكلم يتجوز في ذكر
المستثنى منه بان يذكر لفظا ويريد به البعض ثم يرجع الى التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك الكل كما يسمى التسعة عشرة
ثم يعود الى التحقيق فيخرج الواحد الذي توهم السامع ولا يجوز ان يطلق اسمه على ضعفه او ابعد منه ان يطلق على اقل من ضعفه انتهى و
فيه نظر لابتنائه على القول المحكي عن الاكثر في تقدير الاستثناء من ان المراد من المستثنى منه البعض مجازا بقرينة الاستثناء واما
على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى وادات الاستثناء بدل عليه فلا وكذا على القول بان المراد منه المعنى الحقيقي
وان اسناد الحكم انما هو بعد الاخراج وهو خيرة مع والسيد عميد الدين ونجم الائمة كما لا يخفى وقد اشار الى هذا نجم الائمة ومنها
انه لو قال له علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف ثلثه درهم يعد مستهجنا وقبيحا وركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فيدل على عدم
جوازه اذ كل جائز لا يكون قبيحا وفيه نظر لما ذكره في النهاية ومع وجه ضعف العضدي من انه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال له علي عشرة الا
دانقا ودانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح ويبقى كان الواجب ان يقول الا عشرين دانقا او
انما قبح لتطويل تعسر ضبطه مع امكان الاختصار والاسهل وايضا نقول لو ادعيتم قبح استثناء الاكثر في جميع موارده منعناه وان
ادعيتم في الجملة وفي بعض الموارد سلمناه ولكن لا ينفعكم لظهور ان ذلك ليس من جهة الوضع والا لاطرد ولا يمكن التفصيل وتخصيص
المنع بصورة القبح والجواز بصورة عدمه لظهور اتحاد الوضع النوعي وعدم القائل بهذا التفصيل فتم وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد
ايضا ومنها ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون الاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك والاختصار والاول ان يظن
الانسان ان لزيد عليه عشرة فيقر بها ويذكر في الحال ان الذي عليه تسعة فيستثني درهما والثاني ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وخمسة
دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول لزيد علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون
على الانسان درهم فيظن ان عليه الف درهم ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويتدارك ذلك بالاستثناء وفيه نظر للمنع من خلو استثناء
الاكثر من الحكمة بما قد يترتب عليه الحكمة كما اشار اليه في النهاية سلمنا ولكن يمنع من استلزام الخلو عن الحكمة عدم الصحة والا لكان كل كلام
لغو غير متضمن للحكمة خارجا عن اللغة وهو باطل قطعا ومنها ان استثناء الاكثر لو كان صحيحا لوقع في اللغة والتالي باطل لانه لم يوجد
فيها استثناء الاكثر فالمقدم مثله وجه الملازمة انه يبعد عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة واجاب عنه في العدة والذريعة فقال هذا
غير صحيح لانه ليس كل شيء لم نجدهم فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف فما دونه وان كان جائزا بلا خلاف
وزاد الثاني فقال وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من
خلافه انتهى وفي المسئلة لا تخ من اشكال الا ان القول الاول الذي عليه المعظم من كون الاستثناء المفروض جائزا وغير لحن ولا خارج عن
اللغة هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال على المختار في صحة الاقرار والوصية والوكالة ونحوها المتضمنة

بيان جواز استثناء الاكثر

دانقا ومع ذلك فالعبارة صحيحة وبمنزلة عشرين
ح

للاستثناء المفروض فيترتب عليهما ما يترتب على المتضمن لاستثناء الاقل من الامور المذكورة ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن الامور المذكورة الحسن من الاستثناء المفروض او القبيح **الثاني** لو انشاء في الصلوة دعاء متضمنا للاستثناء المفروض صحت مطلقا ولو قلنا بلزوم العربية في الدعاء في الصلوة وكذا يصح العقد المتضمن للاستثناء المفروض لما بيناه من انه في انه في الصلوة خارج عن اللغة ولا فرق في ذلك بين الحسن منه والقبيح منه **الثالث** لا شك في ان الاستثناء المفروض قد يكون قبيحا مستهجنا وقد يكون حسنا مليحا كما صرح به في ح وشرح الكافية لنجم الائمة وح اما القبيح منه فلا يمكن وروده في خطاب الشرع قطعا وان قلنا انه صحيح لغة فلو وردت رواية متضمنة له وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب ما يكون اقوى ظنا واما الحسن منه فلا باس بوروده في الشرع ولكن اذا دار الامر بين كون الاستثناء مفيدا لاخراج الاكثر او للاقل فلا اشكال ان الترجيح للثاني لان الاول اما ان يكون غير واقع او واقعا وعلى كلا التقديرين يكون الترجيح مع الثاني اما على الاول فواضح واما على الثاني فلانه وان كان واقعا ولكنه في غاية الندرة ومن الظاهر ان المشكوك فيه لا يلحق بالنادر **الرابع** لا فرق فيما ذكرناه بين جميع ادوات الاستثناء من الا وغيرها ونحوهما **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا بين جميع اللغات **السادس** هل يجوز على المختار استثناء الاكثر مطلقا ولو كان الباقي بعده واحدا او شيئا قليلا في الغاية اولا صرح بالاول في مع صد وهو ظاهر اطلاق الذريعة والعدة ويع وقع ويه وعد وكو ويه وس والمنية ول وض والتمهيد وده وح الكافية لنجم الائمة وح المنهاج للعبري والمحكي عن ئي حكي عنه القول بجواز استثناء الاكثر ممن تقدم اليه الاشارة وحكي في الايضاح عن ابي الحسين البصري اشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ ونقل في مع صد ول هذا القول ايضا لكن من غير تصريح بقائله وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه **السابع** حكى العضدي عن بعض القول بعدم جواز استثناء الاكثر اذا كان العدد صريحا فلا يجوز عشرة الا ستة بخلاف ما اذا لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم واحد هذا قول شاذ لم يعرف قائله فلا يصار اليه **الثامن** ان قلنا بعدم جواز استثناء الاكثر فهل يجوز استثناء النصف فيه اشكال وقد اختلف في ذلك القائلون بهذا القول على اقوال الاول يجوز وهو المحكي في ئيه والايضاح وغيرهما عن ابن درستويه النحوي وحكاه ابن التلمساني عن الاكثر بل يظهر من الذريعة والعدة انه مما لا خلاف فيه الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في ئيه والايضاح والمنية عن القاضي ابي بكر والحنابلة وفي ح الكافية لنجم الائمة هو قول بعض البصرية وفي ح لم لابن التلمساني هو مذهب ابن درستويه واحمد بن حنبل وعبد الملك ابن الماجشون من الفقهاء والقاضي من الاصوليين وفي غاية دئ انه مذهب بعض اهل العربية واشار الى هذا القول ايضا في مع صد ول ك والتمهيد لكن من غير تصريح بقائله واستدل عليه بالحجة الاولى والثانية والرابعة من حجج القائلين بعدم جواز استثناء الاكثر وقد تقدم اليها الاشارة الثالث انه لا يجوز ذلك اذا كان العدد صريحا فلا يجوز اذا لم يكن صريحا وقد حكاه العضدي من غير تصريح بقائله **التاسع** قال في ئيه وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقولون مائة الا عشرة بل يقولون الا خمسة **العاشر** الظاهر من كلمات الفقهاء والاصوليين وغيرهما ان النزاع في جواز استثناء الاكثر والمساوي يعم جميع الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحته الفاظ الاستفهام والمجازات وكل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية وغيرها وهل يندرج تحته ما يدل على العموم مجازا او بالالتزام نحو احل الله البيع وعموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال اولا الظاهر من كلمات المشار اليهم الاول وبالجملة الظاهر منها كون محل البحث ما يفيد العموم وما يصح الاستثناء منه مطلقا والمختار فيه واحد وقد بيناه وهل يختص محل البحث بالعموم الاستغراقي او يعم البدلي والمجموعي فيه اشكال ولكن الظاهر من كلمات من تقدم اليهم الاشارة الثاني بل كلمات المعظم صريحة بالنسبة الى المجموعي **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في انه كما يجوز تخصيص العام بالاستثناء كذا يجوز تخصيصه بغيره وهو قد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام منها الشرط والصفة وغيرهما وقد يكون منفصلا يجوز تفرده ووجوده مستقلا من غير حاجة الى انضمامه الى العام ومن هذا القبيل تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بسنة متواترة او بخبر الواحد او بالاجماع او بدليل العقل فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال ولا شبهة في انه لا يجوز تخصيص العام بالمخصص المنفصل المستوعب لجميع افراد

نسخة الماهر

عشرة الا خمسة ويجوز (؟)بعمل به

[illegible]

العام كما لا يجوز استثناء المستغرق فلا يجوز ان يقول اكرم علماء بني تميم ثم يقول لا تكرم منهم زيدا ولا عمرا وهكذا الى ان لا يبقى منهم احد ويخرج الجميع وكذا الكلام في سائر المخصصات المتصلة وكذا لا اشكال ولا شبهة في انه يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاقل افراد العام كالواحد والاثنين والثلث ونحو ذلك وبالجملة فما دون النصف فيجوز ان يقول اكرم العلماء ثم يقول ولا تكرم زيدا العالم وكذا الكلام في سائر المخصصات المتصلة وهل يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاكثر افراده كما يجوز استثناء ها او لا يجوز ذلك اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو المذهب والعدة والغنية والمنية والوافية والمحكي في جملة من الكتب عن القفال وفي غاية ترقى عن الجمهور وفي بعض مصنفات السيد الاستاد المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد عدا اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قوله من وظاهرهم انتفاء الخلاف فيه بيننا صحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى العامة وقال الشيخ البهائي والاكثر على جواز الاكثر من الباقي فضلا من مساويه وبه انتهى الثاني انه لا يجوز وهو الحجة للقول الاول ووجوه منها ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام لا بتوهم ما مذكوع بما ذكره في وجه من المنع من عدا الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل انا نقول هذا غير وجيه اما اولا فلما ذكره في المنية من ان علة جواز اطلاق لفظ العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزء من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منها فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا فانه بل واما ثانيا فلما ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار وجحان اراد ته من اللفظ لكونه لازما للموضوع له وللاكثر مجازا والاكثر فانه لازم للموضوع له خاصة فهو واما ثالثا فلما ذكره في المنية وتم من ان الاولوية انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس بأولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا تقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد بهم نعيم بن مسعود بالاتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستعملها لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى واورد عليه صاحب الفصول والعضدي بانه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وزاد الاول فقال وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس على واحد فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم ومنها انه لو لم يجز ذلك لما ساغ التمسك بقوله تعالى واوفوا بالعقود على صحة كثير من المعاملات ولزومها لان الجزئيات الخارجة من هذا العموم اكثر من الباقي بل الباقي في غاية القلة بالنسبة الى الخارج والكل بطل فان الظاهر اتفاق الاصحاب على الاستدلال به على ذلك وفيه نظر للمنع من الملازمة كما سيأتي اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في العدة فقال في جملة كلام له على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ثم لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر انا وما اعني سوى الى فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوز ذلك الى ان عبر بلفظ الالف من الواحد كما روى عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع الف جعل قد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع وحده بعبارة الالف لما اعتقد انه يسد مسد الالف في الحرب وهو واضح انتهى وفيه نظر لخروج الاية الشريفة والرواية عن محل البحث اما اولا فلما اشار اليه جدي الصالح من ان ما في الاية ليس من الفاظ العموم وكذا ما في الرواية واما ثانيا فلما ذكره في المنية وصرح للمعتمد فقالوا ما في الاية غير محل النزاع لانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه ام نعم قال السيد الاستاذ ما يدل على الجواز وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء في الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع انتهى فتدبر ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء وبراد به اقل القليل مما يتناوله الخبز والماء وفيه نظر لما ذكره فلم من انه خارج عن محل النزاع فان كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارج المطلق

ما تمسك به في العدة من ٢

للمعهود

للمعهود الذهني اعني الجزء والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب هو مقدار ما معلوم وحاصل الاول انه اذا اطلق المعرف بلام
العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين بحمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل المعرف بلام العهد الخارجي على معهود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من
اسواق معهودة بينك بينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
واشار الى ما ذكره العضدي ايضا ومنها انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع
كل تخصيص وهو باطل واورد عليه نحن لم نمنع من كون الامتناع للتخصيص مط بل لتخصيص خاص وهو ما بعد في اللغة لغوا وينكر عرفا
ومنها ما تمسك به في الوافية فقال لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد وبين الواحد
والاثنين والثلاثة من تلك الافراد وهي الجزئية انتهى وقد تمسك بهذا الوجه السيد الاستاد فقال يدل على الجواز المقتضي للصحة
وانتفاء المانع منها اما من جهة المخصص فلان المتصل وان كان مستقلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط
والغاية لمطلق التحديد ايضا واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم و
الخصوص دون المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ثم قال علاقة العموم والخصوص
نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول ثم قال على ان التحقيق ان العلاقة غير
متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع وفيه نظر للمنع من الاصل المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك لانه لا شك
في ان صحة الاستعمال لغة من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل فساد العبادة والمعاملة حيثما
لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذا الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يقم دليل على صحته لغة كما في محل البحث لعدم قيام دليل على
صحة الاستعمال المفروض سواء قلنا بان العام بعد التخصيص حقيقة او مجاز اما على الاول فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث
يشمل محل الفرض واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد يجاب عما ذكر بان الدليل على صحة الاستعمال المفروض موجود
فان غلبة تطرق انواع التخصيصات الى انواع العمومات مضافا الى صحة استثناء الاكثر وكثرة القائلين بالصحة وندرة المصرح بالمنع
مع ملاحظة ان المثبت مقدم على النافي يدل عليها ومرجعها الى الاستقراء وهو حجة في اللغات والا لما ثبت فيها اصل كلي واما منع
وجود العلاقة المعتبرة فضعيف كما سياتي اليه الاشارة انتهى ومنها ما اشار اليه في التمهيد فقال ومن فروع المسئلة ما اذا قال والله
لا اكلم احدا ونوى زيدا او لا اكل طعاما ونوى معينا وظ الاصحاب هنا قبول قوله مط انتهى وفيه نظر وللقول الثاني وجوه ايضا منها
الاصل المتقدم اليه الاشارة وقد عرفت ما فيه ومنها عدم وجود العام المخرج اكثر افراده في اللغة وفيه نظر ومنها ان العام المخصوص
مجاز ومن البين ان المجاز مشروط بوجود العلاقة وهي منتفية فيما اذا خص الاكثر كما اشار اليه في النهاية فقال لما كان مبنى الدليل على
ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء ثم وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل وح فما وجه تخصيص جواز العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنه ليس اجزاء
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا
الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره جدي الصالح فانه قال الحصر ممنوع لجواز ان يكون
العلاقة علاقة الخاص والعام انتهى واورد عليه بعض الاجلة فقال قلنا نطالبه بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر
تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس بحجة ومن اطلعهم عليه لا دعائه

نخ وجود

نخ عداها

[illegible]

انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف فلم يستعمل العالم في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق
لفظه عليه انتفى وفيه نظر لان علاقة العموم والخصوص قد عد من جملة العلاقات وقد تحقق كثير من افرادها في العمومات
المخصصة وعد تحقق الفرد الذي هو محل البحث على تقدير تسليمه غير قادح اذ كثير من العلاقات لم يتحقق جميع افرادها نعم لو اشترطنا
النقل في احاد المجاز ربما اتجه ما ذكره ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم ولم يكن ايضا متمسكا بفقد العلاقة بل بعدم الاستعمال
فتم واما ثانيا فلان ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز استثناء الاكثر على القول بان العام المخصص بالمتصل مجاز وكذا
يلزم القول بعدم جواز تخصيص الاكثر بالشرط والصفة فيكون قولهم اكرم العلماء الطوال واذا كانوا طوالا اذا كان الطوال اجماعا
مخصصين في الثلثة مثلا وكذا يلزم القول بعدم صحة قولهم اكرم العلماء ومرادك منهم علماء البلدة الفلانية اذا كانوا اسخصين في جماعة
قليلة وكذا يلزم القول بعدم صحة قولهم اكرم كل كريم واكرم من جاءك لان لفظ الكل قبل الاضافة افراده لا تنحصر في عدد وبعد
الاضافة تنحصر في عدد قليل في غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة وكذا الموصول فانه قبل الاتيان بصلته كالكل قبل
الاضافة وبعد الاتيان به كالكل بعد الاضافة والالتزام ببطلان جميع ما ذكر بطريقا باباه مشبوع استعمالها في الكلام الفصيح ثم
قد بان الاخير ليس من محل البحث لان الاضافة والصلة ليستا من المخصصات فلا يكون الكل المضاف والموصول مع صلته من العام
المخصص وفيه تامل بل التحقيق انهما من العام المخصص واما ثالثا فلان دعواه كغيره انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير
كون مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد باطلة وذلك لان العام على التقدير المذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في
الكل المجموعي لا ان المدلول المطابقي والهيئة المركبة هنا يخالفان المدلول المطابقي والهيئة المركبة في الكل المجموعي ويدل على ما
ذكرنا ان العام الاستغراقي يدل على كل فرد من افراده قطعا وليست بالمطابقة والا لكان كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام
وهو فاسد بالبديهة وليست ايضا بالالتزام لان كل فرد من افراده ليس خارجا عن الموضوع له لانه ما له قطعا فوجب ان تكون
بالتضمن اذ لا رابع للدلالات بالاتفاق ومن المقطوع به ان المتضمن لا يمكن الا ان يكون المعنى المطابقي مركبا فلزم ان يكون
معنى العام الاستغراقي مركبا ايضا كالمجموعي وعليه يصح دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام الاستغراقي وجزئياته
فتدبر نعم قد يقال لانم ان هذه العلاقة مما معتبرة بل نوع خاص منها وهو ممنوع في محل البحث فتم واما رابعا فلان ما ذكره
انما يتم على تقدير كون النزاع مختصا بالعمومات الاستغراقية وهو ممنوع بل النزاع مشمول لها وللعمومات المجموعية كالجمع المعرف باللام
على قول وقد صرح بذلك بعض المحققين مستشهدا عليه بالكتب الاصولية واما خامسا فللمنع من انتفاء علاقة المشابهة حيث يخرج
من العام اكثر افراده مطلقا فتم واما سادسا فلان ما ذكره انما يتم على القول بمجازه مطلقا واما على القول بانه حقيقة مطلقا او بخصوص
بمنفصل فلا فتم وفيها ما تمسك به جدك فانه قال هل يجوز تخصيص العام الى ان يبقى الواحد لا بد من بقاء الاكثر او الاثنين
او الثلثة اقوال والحق ان العلاقة ان كانت علاقة العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر ليصح اكل كل رمانة في البستان فيه الا
منها وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة وان كانت العلاقة امرا آخر فربما يصح التخصيص الى واحد مثل انه اكل رمانة واحدة تشبه
الكل في الجثة والجودة او غيرهما وان يكون غيرهما الواحد بمنزلة العدم كونه في غاية الصغر او في غاية قلة النفع او غيرهما فكانه
لم يكن من الرمان والاظهر في العام والخاص كون العلاقة هي العموم والخصوص الا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيرها فتدبر
وهنا نظر لما سيأتي التنبيه الاشارة وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكي في رج وهر ودي وم والمحصول والمنهاج وهو ظاهر المنتهى وتب والمنية وغاية البادي ولك
ومر انه قال ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم بقاء كثرة تقرب بمدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل
التعظيم وقد صار الى هذا القول في رج وهر ودي وم والمحصول والمنهاج وهو ظاهر المنتهى وتب في المنية اختاره محققوا
المتأخرين وفي التمهيد فخر المعتمد ذهب اليه الاكثرون ومنهم اليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا انتهى واحتج عليه في
رج وهر ودي والمنتهى وم والمحصول بقبح امثلة منها ما ذكر في جميع الكتب المذكورة فقالوا انقطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الف قد اكل واحدة او ثلثة وزاد العبري فقال عابر اهل اللغة فذلك دليل الامتناع لغة

بيان العام المخصص

ومنها ما ذكره في درج ولم يقل لا وكذا بقبح قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف فاخذ عشرا او منها ما ذكره في لم يقل وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد وثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو ولا شك ان ارادته من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من ان القبح لا يستلزم عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما ذكره في فقال وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلده فيها جماعة كثيرة الا ان لقائل ان يقول متى يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مراده الواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن به قرينة او اذا لم يكن الاول تم والثاني مسلم ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال لهم الناس وبصحة قول القائل اكلت الخبز ثم قال نعم اذا اطلق اللفظ العام فكان المتكلم اراد الكل او ما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من اللفظ من غير اقتران دليل يدل عليه فانه يكون مستهجنا انتهى وفيه نظر واضح واما ثالثا فلمنع من ثبوت القبح في جميع صور بقاء الكثرة القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال اذا ثبت القبح في بعض الصور لزم الحكم بعدم الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة لانا نقول هذا معارض بمثله ايضا فمن اين وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مطلقا وان قلنا بالصحة لغة ولو ورد وارد مشتملا عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة اولا ويليها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي المقر ونحوهم وقلنا بان ذلك صحيح لغة ففي لزوم التاويل ودفع القبح او الاخذ بالظاهر اشكال والاقرب ملاحظة العادة فيه واعلم ان القائلين باشتراط بقاء كثرة تقرب من مدلول العام لم يحدوها بل صرح في بعضها والمنتهى والمحصول وغيرها بانها غير محدودة ولكن قال في التمهيد واختلفوا في تلك الكثرة فسرها ابن الحاجب بانها التي تقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان تكون اكثر من النصف وفسرها البيضاوي بان تكون غير محصورة انتهى ولو فسرت بما يرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا الا ترى صرح في يرويه في المنتهى والمحصول وغيرها بجواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على ذلك بقول مطلق ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل وجعلوا محل النزاع في المسئلة غير ذلك فيجوز ان يقول من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد شخصا واحدا ولكن المستفاد من اطلاق درج وفاتحة دي ولم والتمهيد ومنح العضد والمنهاج وشرح العبري ان ذلك من محل النزاع مطلقا سواء خصص بمتصل او بمنفصل ويستفاد من درج ولم والمحكي عن ابي الحسين انه شرط هنا ايضا بقاء كثرة تقرب من مدلول العام والاقرب عندنا ما عليه الاولون الذي ادعى عليه الاتفاق من الجواز لغة وان فرض لزوم قبح في بعض الصور فغايته عدم حمل خطاب الشرع عليه لا الحكم بالخروج عن اللغة بل لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الواقع لغة كالاستثناء سواء خصص بمتصل او منفصل نعم لا نمنع قبح كثير من صور ذلك وفايته عدم حمل خطاب الشرع عليه ويترتب على ذلك ما يترتب على الاستثناء القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز لغة واعلم انه فصل العضد في المسئلة تفصيلا لم اجد احدا صار اليه سوى الفاضل البهائي فوق ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والمختار انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غير ما كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل من في البيت وهم ثلثة او اربعة وان كان غير محصور او في عدد كثير فالمذهب انه لا بد من جمع يقرب من مدلول العام والمختار فلا يبقى من دخل داري فاكرمه ويضرب زيدا وعمرا وبكرا انتهى وهل يختص محل البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم او يعم جميع ما يفيد العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال وعموم المطلقات وغير ذلك فيما اشكال من اطلاق الاصوليين وقول الشهيد الثاني في التمهيد بعد ما ذكر الخلاف في المسئلة و تقييد المطلق كتخصيص العام ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى العموم الموضوعة وكيف كان فالمصير الى جواز تخصيص العموم المشار اليها خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل ولم يخطر في الآن

مثاله تخصيص الاكثر من تلك العمومات يكون قبيحا واذا فرض وجوده فحكمه ما عرفت سابقا ولكن لا يخفى ان تخصيص الالفاظ الموضوعة الى ان يبقى واحدا والى ان يبقى الاقل منه في غاية المرجوحية فلا يمكن المصير اليه مع امكان تأويل اقرب منه وان كان مجازا اذ لم يثبت ان كل تخصيص اولى من المجاز حتى مثل التخصيص المفروض وان كان حسنا اذ المناط في ترجيح التخصيص على المجاز هو الغلبة وثبوتها في جميع اقسام المخصص غير معلوم بل الظاهر العكس فانه لا شك ان حمل الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الى ان يبقى واحدا واثنان او ثلثة خصوصا في اخبار الائمة عليهم السلام ويمكن الحاق الالفاظ المفيدة للعموم لا من جهة الوضع بالالفاظ الموضوعة له فيما ذكر وان كان تخصيص الاكثر في غير الموضوعة للعموم سيما المطلقات اهون فتأمل الثالث المستفاد من اطلاق كلمات الاصوليين في هذه المسئلة ان محل النزاع يعم المخصص المتصل والمنفصل وان الاقوال المختلفة تعم الامرين الرابع حكي في ح والمحصول عن القفال انه قال لا يجوز تخصيص الجمع المعرف بحيث لا يبقى اقل من الثلثة ولكن في المنية في غير المجازات والاستفهام يجوز الانتهاء الى الواحد هو منقول عن القفال انتهى وفي م منهم من جعل غاية التخصيص في اسماء الجموع كالرجال والمسلمين الى ان يبقى ثلثة وهو مذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي انتهى وفي الذريعة والغنية لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيصها ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كالمشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيها الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا واذا بلغ ثلثة كان اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد وليس كذلك لفظة من فيما يجري معها فيما لا يعقل لانه اذا بلغ الى واحد كان اللفظ حقيقة ولم يكن مجازا وزاد الاول فقال وقد حكي عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وانه كان يذهب الى ان لفظة من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد لا يجوز في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص الى الواحد بجعل اللفظ مجازا فالاتيان في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان نهاية التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة بجعل اللفظ مجازا عنده لانه يقتضي الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليها انتهى وحكي في م وح العضدي عن بعض القول بانه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى ثلثة وعن آخر الى اثنين واطلقا قال في م وجهها ما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وكانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين ثم اجاب عن هذا بان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر انتهى ونحوه ما في ح العضدي وفي التمهيد قيل يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلثة لانها اقل مراتبه على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد فنقول من يكرمك اكرمه وتريد به شخصا واحدا انتهى وفي بعض شروح مباما اطلاق الجمع المعرف باللام على الواحد كثير انتهى الخامس يظهر من ير وح والمنية وغاية ري وم والمحصول المحكي عن ابي الحسين البصري انه يجوز استعمال العام في واحد من افراده على سبيل التعظيم والظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد صرح في ير وم وح العضدي بخروجه عن محل البحث فلا اشكال في ذلك وعليه اذا انحصر تأويل رواية او كلام في العام فيما يحمله على الواحد تعظيما وجب صونها من الطرح واللغو اللازمين على تقدير انحصار التأويل في ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء على عدم جوازه وكونه قبيحا واما اذا دار الامر في تأويل الرواية بين حمل العام على واحد من جزئياته تعظيما وبين الحمل على اكثر الجزئيات من باب استعمال العام في الخاص بعلاقة العموم والخصوص او المشابهة فالامر بالثاني كما اشار اليه جدي ره لشيوعه فان المشكوك فيه ملحق بالغالب ولذا وجب الحمل على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة فتأمل واذا دار الامر بين التجوز وحمل العام على واحد من جزئياته تعظيما ففي الترجيح اشكال من قوة احتمال كون الاخير من باب التخصيص والمجاز كان الاول اولى كما عليه اكثر الاصوليين ومن انه لا دليل على كونه المجاز مرجوحا بالنسبة الى كل تخصيص حتى محل البحث وما دل على رجحانه على المجاز وهو كونه اغلب منه لا يشمل محل البحث للمنع من كونه اغلب منه بل قد يدعى ان بعض اقسام المجاز اغلب منه نعم قد يتوهم من قدم التخصيص على المجاز مطلقا بعم هذا فالتفصيل مستلزم لخرق الاجماع المركب وفيه نظر للشك في انصراف اطلاق كلامهم الى هذا بل ينصرف الى الغالب وهو غير محل البحث هذا كله على تقدير ثبوت اطلاق لفظ التخصيص عليه حقيقة

وهذا منه يحمله على ما اذا كان البلوغ عنده في الى الواحد
ح

في تعيين [illegible] ان ينتهي [illegible] التخصيص [illegible]

وفيه تنبيه على انه اذا دار الامر بين التخصيص
ح

عنهم

عندهم وان منع منه فلا اشكال ثم انه اذا انحصر التاويل في الحمل على بعض الجزئيات من باب التعظيم ودار الامر بين الحمل على واحد منها تعظيما او على اثنين تعظيما فهل يتعين الاخير او لا فيه اشكال نعم انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو واضح فيترجح ومن ان الترجيح بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم مع قوة احتمال غلبة الاول فتدبر واعلم ان الظاهر انه يجوز استعمال العام في واحد من جزئياته باعتبار بعض العلاقات المصححة للتجوز كالتشبيه ونحوه ولا ينحصر وجه الجواز في قصد التعظيم ولكنهم اجلاء احد من الاصوليين نصا على ما ذكر نفيا ولا اثباتا

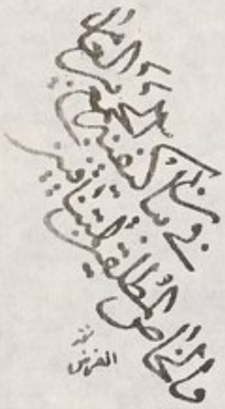
السادس لم اجد احدا من الاصوليين تعرض لحكم تخصيص العام الى النصف بالخصوص واحاجة البه بل يعرف مما يجيء

السابع اعلم ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز انتهاء التخصيص الى الاقل من النصف عدم الفرق بين كون التخصيص بالاستثناء وغيره وهو مما ذهبوا اليه نعم صحة الاستثناء حتى يبقى واحد التعارض بين كلامهم في مسئلتنا هذه وكلامهم في مسئلة الاستثناء من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ولكن احتمال تنزيل الاطلاق المذكور على غير الاستثناء في غاية القوة

مفتاح اذا ورد عن النبي ﷺ عام مطلق وخاص كذلك وكانا متنافيا الظاهر تحاكم العلماء ولا نكرم زيدا العالم فاما ان يعلم تاريخهما اولا وعلى الاول فاما ان يكونا مقترنين او العام متقدما او متاخرا فهنا مقامات اربع الاول ان يعلم اقترانهما فالمشهور بين الاصوليين منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في رجوعه الى انهما بمنزلة مجملين والسيد عميد الدين في المنية والعلامة في والحاجبي في صرحوا على لزوم تخصيص العام بالخاص بل قد حكاه في غير المنية عن المحققين والجمهور خلافا للحنفي في غير مشاذ فقال ان نال القدر من العام بصير معارضا بالخاص وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم ولهم وجوه منها الاجماع المحكي في غير وغير المنية بالشهرة العظيمة لا بق لا نتم كون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه ممنوعة فان المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب غاية البدي نعم المعظم على خلافه ولكن الشهرة ليست بحجة لانا نقول انما تكون المسئلة اجماعية في غاية الضعف بمجرد الخلاف وان كان من قوم لا يقدح في الاجماع ولا يمنع من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل كما هنا خصوصا اذا اعتضد بالشهرة العظيمة ولا بق سلمنا الاجماع ولكن نمنع حجيته في مثل المسئلة لانا نقول هذا بظاهره لما بينا في بحث ما زاد الحقيقة والمجاز ثم انا نقول هذه المسئلة ظنية ويكفي فيها بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع واليقين وحينئذ كان بك مجرد الاتفاق بل الشهرة يكفي فيها البعد اتفاق الكل او الاكثر على الخطا القول بلا دليل معتبر حيث لم يكن هناك داع ملجئ عليه وقد تقدم تحقيق هذا المطلب في الباب المذكور ايضا ومنها ما اشار اليه في غير والفوائد الحائرية من ان العرف يقضي بالتخصيص فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل اللحم ولا تشتر لحم البقر فهم منه اخراج لحم البقر من كلامه الاول وشراءه غيره اما على سبيل البدل او انه يريده من لفظ العام لا بق لوتم هذا فانما هو فيما اذا كان العام مقدما على الخاص واما اذا كان بالعكس فلا يفهم التخصيص عرفا الا ترى انه لو قال اكرم زيدا فقال لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص بلا ريب فلا يكون الدليل وافيا بتمام المدعى فان المدعى هو الحكم بالتخصيص في الصورتين كما يشهد به اطلاق كلمات الاصوليين في هذا المقام لانا نقول نمنع عدم فهم التخصيص في صورة العكس بل الظاهر انه المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في مفروض المسئلة او باعتبار بعده كما اذا كانا من اهل اللغة ومنها ما اشار اليه في غير وغيرها من ان الخاص في دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه وكلما هو اقوى فهو الراجح فتقديم الخاص هو الراجح اما الصغرى فلان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجله خلاف المعقول لا بق لوتم هذا فانما يتم في نحو ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم لان الامر والنهي متكافئان في ظهور الدلالة على الوجوب والحرمة وعدم الصراحة فيرجع الخاص عليه باعتبار الصراحة في مورده واما في نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم فلا لان العام وان كان في شمول المورد الخاص ظاهرا لكن لفظة لا يجب المتعلقة بصريحة في نفي الوجوب والخاص وان كان صريحا في مورده لكن لفظة ظاهرة في الوجوب فلكل وجه قوة وضعف فيجب التوقف لانا نقول هذا بظاهره لما ستعرفه انشاء الله ومنها ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ والسيد عميد الدين وصاحب المعالم والعضدي وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتعارضين وهو انهما دليلان تعارضا لا يجوز العمل بظاهرهما ولا العمل بظاهر العام فقط ولا اهمالهما والعمل بالخاص فقط فوجب العمل بالعام في غير محل الخاص والعمل بالخاص في محله

اما الاول فلاستلزام العمل بظاهرهما التناقض في مورد الخاص وهو بيّن قطعي واما الثاني فلاستلزام احدهما ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر من غير معارض واما الثالث فلاستلزام امر طرح الخاص واما الرابع فواضح وكذا الخامس لا يقال لا يجوز الحكم بطرح احدهما في مورد التعارض من غير بيّنة وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصّان متكافئان لا يمكن الجمع بينهما فانه يحكم بطرح احدهما بل في الحقيقة ما نحن فيه منه لان ما تناوله الخاص قد تناوله العام وانما زاد عليه تناول شيئا آخر لم يتناوله الخاص فكان في دلالته على الزائد بمنزلة خبر واحد في دلالته على ما عارضه فيه الخاص بمنزلة خبر آخر فهنهنا قد وقع التعارض بين خبرين صريحين فيحكم بطرح احدهما ولا مرجح لان يقال يجب العمل بالخاص في مورده لانه لولاه لزم الغائه لانه معارض بمثله سلمنا انه ليس من ذلك القبيل بل مما يجب الجمع فيه لكن نقول كما يمكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا يبقى معه العمل بهما ولا يلزم الغاء احدهما كما ركّاب يجوز في الخاص اضمار فيه او تقييده بصورة خارجة عن العام بالدليل العقلي فيقيّد فيما اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء ويجب اكرام زيد العالم المراد استحباب اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرام العلماء ولا تكرم زيدا العالم ان المراد جواز اكرام والد زيد العالم او عدم جوازه اذا اشتمل على مفسدة ومحصل الكلام ان الواجب بعد ورود العام والخاص المقترنين القطع بعدم بقاء الظاهرين على حالهما لعدا التناقض في كلام الحكيم ولا بدّ من القطع بان احدهما مأوّل بما يرجع الى الاخر ولكن لا يمكن دعوى التأويل في احدهما بالخصوص الا بعد قيام دليل من الخارج عليه زعم عدم لا بدّ من التوقف لانا نقول ان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصّين المحكوم فيه بكون احدهما مطروحا وكذا بطلان واحد لا على التعيين لصدور الحكيم كما لا يجوز صدور المتضادين الذين لا يمكن فرض وجود جمع بينهما ولما جاز الاستثناء من العام والا لزم ان باطلان قطعي واما دعوى عدم الترجيح في وجوه الجمع فكذلك فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص او العام ومن الجمع بالاضمار ومن الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل القطعي واما اولوية على الجمع بالتجوز وعلى الجمع بالاضمار فلما بيّناه في بحث تعارض الاحوال واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان هذا الجمع ايضا يستلزم محذورين احدهما التقييد في الخاص وثانيهما ارتكاب التأكيد وليس شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى وبمجمل الكلام في هذا المقام ان بقي ان العام والخاص اذا ورد لا بدّ من الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص او اضطر بقي الجمع فيه اما على الاول فلان التخصيص اولى من الوجوه واما على الثاني فواضح المقام الثاني ان يتأخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ كما صرّح به الفاضلان وغيرهما لان احتمال التخصيص هنا مرتفع اذ لو جاز للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو بيّن انتفاؤه كما في المنتهى وقد بقي هذا احسن لو لم يكن التجوز في الخاص والاضمار اولى من الحكم بالنسخ لندرته ولا بعد في تنزيل عبارة المصرّحين بالنسخ على ما قلناه وان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعي ان منع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب وكذلك هو تخصيص ان جوّزنا منه على احتمال والا فنسخ اولى ان جوز الاول ومنع الثاني ومرّ ودان معا المقام الثالث ان يتأخر العام وقد اختلف فيه الاصوليون فاطلق الفاضلان في بحث ورود الخاص والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وفخر الدين والشافعي واكثر المجموعي البناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية كما عن ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار وظاهر السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتأخر ناسخا وتوقف القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان بقي ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم بردّ احدهما حيث لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولو بعيدا ان منع من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب واما ان جوز ذلك فكل من التخصيص والنسخ محتمل فاذا ورد نحو لا تقتل زيدا الفاسق ثم ورد بعده اقتل الفساق احتمل تخصيص الاخير بمن عدا زيدا الفاسق المنهي عن قتله في الاول وبقائه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين فهو والا وجب الوقف لانهما

دليلان تعارضا ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب الوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلانا لم نعثر على مرجح لا عقلا ولا نقلا واما ما يستدل به الخصوم للترجيح فيجب عنه انشر حجة القول بالبناء على التخصيص وجوه منها ما اشار اليه في ربح وبر وبب من انهما دليلان تعارضا فلو عمل بهما لتناقضا ولو عمل بالعام لالغى الخاص فيجب العمل بهما صونا لهما عن الالغاء وفيه نظر لانا نمنع انه لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص لانه لا يمكن الحكم بالنسخ حينئذ فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص فليس طريق الجمع بينهما منحصرا في التخصيص لجواز الحكم بكون العام ناسخا ولا يلزم حينئذ الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة وقد اشار الى هذا في بر وقال وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل ترجيحه على النسخ حيثما تعارضا قلنا لا نسلم ذلك وقد مضى الكلام فيه فان قلت انك اعترفت في هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل فيلزمك الحكم بالتخصيص مطلقا ولو ورد بعد حضور وقت العمل به انا نفصل احد في المسئلة فان الحاكمين بالتخصيص حكموا به مطلقا وكذا الحاكمين بالنسخ حكموا به كذلك فالقول بالتفصيل خرق للاجماع المركب سلمنا لكن شهرة القول بالتخصيص بما توجب ترجيح احتماله على احتمال النسخ سلمنا ولكن نقول الحكم قد ثبت بالخاص ولم يعلم لرافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص لا يصلح لرفع الاصل بقاء عملا بالاستصحاب وقد تقدم الى هذا الاشارة قلت الاجماع المركب في المسئلة غير معلوم وكثرة القول بالتخصيص سلمنا لكن لا نسلم الاعتماد عليه هنا لاشكال نتعرض اليه الاشارة ومنها ما اشار اليه في ربح وبر وبب من ان الخاص اقوى دلالة فيجب العمل به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وفيه نظر للمنع من كون الخاص اقوى هنا فان دلالته على الاستمرار مطلقا وهذا واضح جدا ومنها ما اشار اليه العضدي فقال ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل ابطلنا به الخاص ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا انتهى وفيه نظر ومنها ان تقدم الخاص كالمعهد بين المخاطبين فيكون قرينة على ان المراد بالعام ما عدا الخاص وفيه انه تم وحجة القول بالبناء على النسخ وجوه ايضا منها ما روي عن ابن عباس من انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا وفيه نظر للمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله كنا نأخذ به حجة في دعوى اجماع الصحابة عليه لجواز اشتراك جماعة لا يحصل بهم الاجماع معه في ذلك سلمنا ولكن نمنع من صحة ما نسب اليه وان ذلك لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه سلمنا ولكن قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث ليس صريحا في الاخبار المتعاقبة فلعل المراد غيرها من سائر الامور وليس هو ايضا ظاهرا في ذلك لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هنا كما ان قوله اخذت الدرهم ورايت الرجل لا يدل على اخذ جميع الدراهم ورؤية جميع الرجال وفي الجملة ما نقلوه قضية في واقعة فلا عموم لها فتم سلمنا ولكن ينبغي حمله على غير محل النزاع جمعا بينه وبين ما دل على لزوم التخصيص في محل الفرض كما نص عليه جماعة سلمنا عدم صلاحيته لكنه لا اقل من معارضته لما يجب التوقف فلا يصح معه الاستدلال ومنها ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو يمتنع بتراء يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد هذا اختصار ذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمنزلته وفيه نظر للزوم ذلك الحكم بالنسخ مطلقا وعدم جواز التخصيص على مخالفة بعض الجزئيات بعد اثبات الحكم لها على طريق العموم وبطلان ذلك واضح والمنع من التساوي فان تعداد الجزئيات وذكرها بالتصحيح يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة فلا يمكن الحكم الا بالنسخ بخلاف ما اذا كانت مذكورة بلفظ عام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ اما الان التخصيص ارجح كما اختاره جماعة لما ذكرناه وهما كما لا يبعد دعواه ومنها ان التخصيص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه وفيه نظر لما ذكر فلم تبعا للمخصص من انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر بعده وتحقيقه انه يتعذر ذاته وبتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه لا بقي الاستبعاد انما نشأ من تأخر البيان عن المبين لا من امتناعه عقلا حتى يرد ما ذكر وينتقض ايضا بما اذا نقل الخاص وكان العام وارد قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد ثبت ان الكثرة توجب ترجيح احد المحتملين على الاخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة التخصيص وقلته



النسخ ولو لم يترجح الاخير فلا اقل من التوقف فيبطل الاستدلال نعم هذه الحجة تستقيم لو منع من جواز مقارنة البيان عن المبين كما عزاه المحقق الى الشيخ ولكنه محل نظر ومنها انهما تعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان الاخير خاصا وفيه نظر لانه قياس مع الفارق لان الخاص المتاخر الوارد بعد حضور وقت العمل لا يكون الا ناسخا اذ يجوز كونه لنوا بظر بخلاف العام المتأخر الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا والتخصيص اولى لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط على العام تقدما وتاخرا كذا قيل وان كان المدعى ان الاصل في كل متاخر ان يكون مسلطا على ما قبله فلا يطابق الدليل ومنها ان تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا وفيه نظر لان التردد كما يمنع من التخصيص كذلك يمنع من النسخ لاشتراط كون كل من المخصص والناسخ معلوما فالدائر بينهما لا يتعين لاحدهما فتامل ومنها الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بان الخاص المتأخر ناسخ معللا بعدم جواز تاخير البيان عن حال الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اراد به ما عدا ما تقدم من الخاص وهذا الاختلاف منهم بين اهل العلم انتهى وفيه نظر للمنع من عدم الخلاف كيف والمخالف كثير ولعل مدعي عدم الخلاف ناظر الى قوله الا ان يدل دليل الخ لا الى قوله فانه يكون ناسخا وحجة المتوقف ان كل واحد من الخطابين اعم من صاحبه من وجه وخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود وقال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فان قوله لا تقتلوا اخص باعتبار اليهود واخص من المشركين واعم من حيث انه يشمل الزمان الذي لم يشمله المتأخر وقوله اقتلوا المشركين اخص باعتبار عدم شموله لما شمله المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله لما لا يشمله المتقدم من الاعيان واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب التوقف والرجوع الى المرجح كما في تعارض العامين والخاصين واجيب عنه بان العموم من وجه انما يفرض باعتبار فرض كون المتقدم شيئا فانه يعم الازمنة اما لو فرض امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار فالمتأخر عنه يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان وقهرا ان محل البحث كما نطق به عبارات الاصوليين هو تحقق التعارض بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد كون الخاص المتقدم شاملا للزمان شامل المتأخر وذلك قد يكون باعتبار وضعه لكما اذا كان ذلك الخاص امرا او قلنا بانه يفيد التكرار وضعا او باعتبار ظهوره ودليل يدل بظاهره على ذلك كما اذا كان الخاص امرا وقام دليل خارج على افادته التكرار او باعتبار اقتضاء اطلاقه ذلك كما اذا كان ذلك الخاص امرا مطلقا نحو ان يقول اكرم زيدا ولم يمتثل قبل ذكر العام فانه باطلاقه يدل على جواز الاتيان في اي وقت فيتعارض العام المتأخر واما اذا امتثل وذكر العام بعد فلا تعارض اصلا فلا يجوز الحكم بتخصيص العام حينئذ وليس مثله داخلا في محل البحث فما ذكره المستدل انما ينصب على محل البحث الذي دار الامر فيه بالاتفاق بين النسخ والتخصيص وليس مقصوده التوقف في كل ما اذا ورد خاص قبل عام كما لا يخفى المقام الرابع ان يجهل التاريخ فلا يعلم المتقدم والمتأخر منهما وهو يحمل الصور الاولى ان لا يعلم مع ذلك بورود احدهما قبل حضور وقت العمل والا لزم حينئذ على مذهب من قال بالتخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص هنا ايضا وقد نبه على هذا في ريح فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يحكم به على ما اخترناه ان يبنى العام على الخاص وللتوقف بعض الحنفية لنا اما ان يكون مقارنا او متقدما او متاخرا وعلى التقديرات الثلث وجب بناء العام عليه على ما قلناه وذلك في صورة الجهالة لانها لا تعدو احد الاقسام وكانه نبه عليه الاكثر لابتناء الحجج التي ذكرها في ريح مدفوعة بما ذكره في غيره فانه قال بعد الاشارة اليها وضعف بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وحيث فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام مترددا بين ان يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد ترددا الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا وحينئذ لا يجب تقدم الخاص على العام انتهى لا نا نقول هذا بطلان لان مجرد دوران الاحتمال بين المذكورات لا يمنع من تقدم الخاص على العام بناء على لزوم ترجيح احتمال التخصيص حيثما تعارض مع احتمال النسخ لغلبته الاول كما هو بناء القائلين بالتخصيص في الصور الثلث السابقة فالشرط عندهم في الحكم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل

بالعام

نعم متقدمة

والذي يشهد ح

بالعام واذا انتفى الشرط انتفى المشروط وتعين الحكم بالتخصيص لان شرط عدم العلم بالنسخ وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم
التوقف حيثما يحتمل النسخ سواء كانا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما من لم يقل بالتخصيص
في جميع الصور السابقة وتوقف في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايضا وهو ابن زهرة كما عن المرتضى وابي حنيفة
وتابعه واوجبوا الرجوع الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا ولوجوه منها الاجماع المشار اليه في كلام المصنف
في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ومنها اصالة الاقتران فانهما حادثان تحققا والاصل
عدم تاخر احدهما عن الاخر كما في الغرق والهدم عليهم وكذا اذا شك في تقدم موت زيد على موت عمرو ونقله زيد وقد اشار اليه
في العدة وبعض ومنها اصالة الحمل على التخصيص لغلبته وانما عدل عنها في صورة العلم بتاخر العام لغلبة النسخ ح وهو بالنسبة
الى غلبة التخصيص اخص فتقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص لم تثبت لها معارض فالاصل اعتبارها واحتمال الابقدح
الا ترى انه اذا اخبرنا رجل من بلدة اكثر اهلها مسلمون واكثر اهل محلة منها كافرون حكمنا باسلام من غير التفات الى احتمال كونه من
اهل المحلة التي اكثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من غير التفات الى احتمال كونه من المسلمين ومنها
انه لو لم يحكم بالتخصيص فلا يخلو اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول فيلزم اولا
الغاء كلام الشارع كما ذكره الشيخ او الخروج عن الدين لان كثيرا من الاحكام الشرعية تستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهولا
التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف
ايضا كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو بطل وان كان الرابع فلا يخلو اما ان يكون تعيين العمل بالعام دون الخاص
لدليل او لا فان كان الثاني فهو بطل لانه ترجيح من غير مرجح وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان الفرض خلافه فانحصر الامر في الحكم
بالتخصيص وهو المطلوب وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من لزوم الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص عند الجهل بالتاريخ
ليس حكما شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الشارع الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بملكية ما في يد المسلم تعبدا ولاحكما لغويا اذ من
المعلوم ان اهل اللسان يتوقفون في مثله ولم يتقرر عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون كاشفا عن
قول معين في واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس قولا لانه كما عرفت وبالجملة مسئلتنا لا يطلب فيها قول احد وانما يطلب فيها مراد الشارع
من الخطابين في الواقع والاجماع بعد تسليمه لم يكشف عن الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران لم تكن امارة ظنية بالواقع
وقد عرفت ان المسئلة يطلب فيها الواقع واما الثالث فلا بتنائه على اصالة حجية كل ظن وقد ناقشنا فيها واما الرابع فلجواز
ان يكون الحكم هو التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين سلمنا عدمه لكن نمنع من لزوم التوقف الخروج عن الدين لان
الغالب وجود المرجح في احد الطرفين فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة ع وهي خالية عن
شوب هذا الاشكال والحق عند القول بالتخصيص للدليل الثالث والمناقشة فيه واهية على انه يمكن جعل الاجماع المتقدم دليلا
على حجية الظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل بالظن حكم شرعي فيجبر
دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه مظنونا والاستبعاد غير مسموع بعد نقل الثقة اياه في مقام اثبات القول
بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان المدعى لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايضا وبؤيده ما ذكرنا الوجهان
فتدبر الثانية ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل ولم يتعين وهنا يجب الحكم بالتخصيص عند مرجحي احتمال التخصيص
على النسخ مطلقا ولا يخلو عن قوة واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص باطلاق العبارة
المتضمنة لنقل الاجماع فح الثالثة ان يعلم بورود احدهما قبل حضور وقت العمل وهنا لا اشكال في الحكم بالتخصيص
هذا كله فيما اذا جهل تاريخ احدهما عند مرجحي احتمال التخصيص الحكم برمته واما عند غيرهم فينبغي التوقف وينبغي التنبيه على
امرين الاول اعلم ان جميع ما ذكرناه فيما اذا كان العام والخاص من الكتاب او احدهما منه والاخر من السنة النبوية
لكن حكى الشهيد عن السيد المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول الايات القرآنية

فالا

قارنهما معا واما
اذا جهل

مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديمه في اخبار الآحاد انتهى واما اذا ورد عام وخاص عن الأئمة فيبنى على التخصيص سواء اتحدزمانهما كما اذا قال الصوم كل ماء لا ينجس بالملاقات وقال بلا فصل الماء القليل الراكد ينجس بالملاقات واختلف كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بنتر وسواء كانا من امام واحد كما تقدم او احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق لا تكرم العلماء وورد عن الحجة القائم ع لا تكرم زيدا العالم وما قلنا طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا وكبرائنا رضوان الله عليهم بجدذلك مرتمارس بحثهم وزاول طريقتهم وقد صرح بنسبة ذلك الى قدماء اصحابنا والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين من علماء الاصول اجتذ في بعض فوائده الا انه حكى عن بعض المتاخرين المقاربين لزماننا نزهة فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن بالتخصيص كما يمكن بغيره وترجيح الاول يحتاج الى دليل منعدم فظهر ان وجه الجمع منحصر في الاول وذلك لما عرفت من ان التخصيص اغلب وجوه الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق لاختصاصه بكلام النبي ص ولذا اذا ورد خاص من الأئمة ع يخصص به عموم الكتاب والسنة المتواترة كما ان خصوصهما يخصص عموم الحجة في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتضادين لا يصدران عمن لا يجوز عليه الخطاء الا بتاويل في احدهما بما يرجع الى الاخر وهو وان كان متعذرا الا ان الاقرب غالبا هو التخصيص فيكون هو الاصل حتى يثبت الوارد عليه لا فيتوقف كيف يجوز الحكم بالتخصيص فيما اذا كان الخاص عن الحجة ع وكان العام من الامير ع وكذا بالعكس نظرا لورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام من الامير ع كان محتاجا الى العمل به ولم يسمع الخاص لانا نقول بالمنع من لزوم ورود احدهما بعد الاخر بمدة متطاولة الورود بعد حضور وقت العمل لجواز عدم احتياج السامع بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على تخصيص العام المتقدم ولكنها اضمحلت فيكون الخاص المتاخر كاشفا عنها وصرح بهذا جدي وبشير اليه كلام م قد حكاه عنه فخر المحققين في الايضاح وبالجملة حيث ينتفي احتمال النسخ اما لامتناعه كما اذا كان العام والخاص عن الأئمة او لندوره كما اذا كان احدهما منهم ع والاخر من النبي ص فان النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو عن الائمة ع بيانا لنسخ ما عن النبي ص بل قد يجوز هذا فيما اذا كانا منهم ع يجب الحكم بالتخصيص الا ان يمتنع كما اذا لزم منه خروج اكثر افراد العام وقلنا بعدجوازه كما هو خيرة جماعة فحينئذ يجب المجاز ان امكن والا وجب الرجوع الى المرجحات الخارجية وكذا يجب الرجوع اليها اذا كان احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص كما اذا غلب استعمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة ع في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص كيف لا وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المشهور اذا لم يكن هناك معارض وفيما اذا وجد المعارض بطريق اولى فيلزم ح دعوى غلبة استعمال الامر في الندب في عرف الأئمة ع اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء واكرام زيد العالم ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم بالتخصيص اللهم الا ان يعتضد العام بما يقوي دلالته على العموم كعمل المشهور فيتوجه ح التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غاية فيتوقف وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم والظن المعتبر شرعا وهو مختلف بحسب المقامات ولكن لما كان الغالب بحسب احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اهم في هذا الباب اذا ورد عامان متعارضان تعارض العمومين من وجه نحو قوله وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فالاول خاص من جهة الجمع بين الاختين وعام من جهة الشمول للمملوكة وغيرها والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام من جهة الشمول فقد صرح الشيخ والاستاذ وهو ظاهر م في بعض بلزوم الرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعيين احدهما للتخصيص وجهه واضح لان في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في غيره والمحكي عن المحصول والبيضاوي وهذا القول مما لا ريب فيه اذا علم ورود الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول وجهل التاريخ او ورد عن الأئمة واما اذا ورد عن النبي ص او كان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك فيجب هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب الحكم بكون المتاخر ناسخا للمتقدم لعدم الدليل على شمله لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه

اخر

اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ كذا في ية واعلم انه قد يلزم الجمع بين المتعا (رضيين)
تعارض العمومين من وجه تخصيص عام كل منهما بخاص الاخر وقد مضى اليه الاشارة **مفتاح** اختلفوا في جواز العمل بالعمومات
الشرعية والتمسك بها قبل البحث والفحص عن مخصصها او لا على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز الحكم بصحة عقد ولا بحلية طيب
بمجرد ملاحظة قوله تعم احل لكم الطيبات من غير فحص عن مخصصها فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهي وهو للنهاية والمنية وم
ودة وشرحها للجد الصالح ره وصرح به والمحكى عن ابن شريح وامام الحرمين والغزالي وفي ح ده للجد الصالح هذا مما ذهب اليه
جم غفير من المحققين وفي حاشية الفاضل الشيرواني انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني انه يجوز وهو المحكى في ية والمنية عن الصيرفي
والمحكي في ح ده لجدي الصالح عنه وصاحب المنهاج واستفاده ذلك من ب وبعض من الفاضل الشيرواني في حاشيته للمعبر اليه للاولين
وجوه منها ما تمسك به في ية وصرح به وده من ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد
شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وبه يتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه
نظر لانه ان كان المقصود انه شاع استعمال العام في الخاص بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيجب التوقف
في حمله على العموم بناء على ما هو الحق من انه اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح يجب التوقف ففيه انه لو تم يلزم عدم جواز العمل
بالعام بعد الفحص مع عدم الاطلاع على قرينة تدل على ارادة العموم لان ما يدل على وجوب التوقف فيما اذا وقع التعارض بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح يدل عليه مطلقا ولو كان بعد الفحص بل الظ ان كل من اوجب التوقف في ذلك اوجبه بعد الفحص لا قبله كما لا يخفى
سلمنا لكن ما ذكر انما يمنع من العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه وشك في انه هل خرج منه فرد او لا وهل هو باق على معناه الحقيقي او لا
واما العام الذي ثبت تخصيصه بالنسبة الى فرد وشك في تخصيصه بالنسبة الى غيره فلا يمنع ذلك عن العمل به في المورد المشكوك كما لا يخفى
لعدم دوران الامر بين الحمل على اقرب المجازات وابعدها ولا شك ان الاصل يقتضي مراعاة الاقرب في هذا الاصل لم يكثر تخصيصه حتى
يتوقف في العمل به بالجملة الموهن للعام وهو غلبة التخصيص لا يبقى بعد العلم بتخصيصه بالنسبة الى فرد حتى يصير موهونا بالنسبة الى الفرد
المشكوك في خروجه عنه وهو واضح جدا فمثل هذا العام يجب العمل به بالنسبة الى كل فرد مشكوك في خروجه عنه لحصول الظن منه بدخوله
ويتقوى هذا الظن لو استلزم خروج الفرد المشكوك فيه تخصيص اكثر الافراد الذي في غاية الندرة ان سلم صحته لا يقال لا شك في لزوم
التوقف في العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه في مورد الشك فيه لدوران الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الموجب للتوقف
كما اعترفتم به ولا بعد لزوم التوقف فيه بعد الفحص لان وجوب العمل بالعام بعد الفحص قد ثبت بالاجماع ولولاه لكنا نقول به مع امكان
دعوى حصول الظن بعدم المخصص بعد الفحص لانه لو كان غلبة لظهر نعم لو كان غلبة التخصيص في العمومات غلبة شخصية كما اذا فرض
غلبة استعمال الخصوص لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع اتجه لزوم التوقف بعد الفحص ايضا ولكنها غلبة نوعية
كما لا يخفى والظن الحاصل من الغلبة مرتفع بعد الفحص واذا وجب التوقف في العمل بمثل هذا العام قبل الفحص وجب التوقف في العمل
بالعام الذي علم بتخصيصه في الجملة قبل الفحص ايضا اذ لا قائل بالفرق بين الامرين على الظ لانا نقول هذا مقلوب عليكم لانه اذا
وجب العمل بالعام الذي لم يعلم بتخصيصه قبل الفحص لما ذكرتم من عدم القائل بالفرق وحينئذ تعارض الوجهان وجب التوقف
على ان الترجيح مع الاخير لان ما دل على لزوم العمل بالظن اقوى مما دل على لزوم التوقف كما لا يخفى وعلى هذا التقدير لا يمكن
ترجيح ما دل على لزوم التوقف باعتبار موافقته للشهرة الا على تقدير حجية الشهرة وهي محل اشكال نعم قد يمنع من حجية الظن مطلقا
ويطالب بدليل حجية الظن الحاصل قبل الفحص وعلى هذا التقدير يمكن دعوى عدم التفرقة بين العمومات والحقائق في عدم
جواز العمل بالظن المستفاد منها قبل الفحص كما لا يخفى فتم هذا وقد اورد الفاضل الشيرواني في حاشيته على الحجة المذكورة
بانه ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فمم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم
يعلم كيفيتها ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي
بثبوت اصل الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة الان بحيث لا تعد دلالة ولا يعتبر بها الا بعد البحث عن المخصص

قوله تعم اوفوا بالعقود

في بيان انه هل يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

فيه لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح

فصار الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي يصير الدلالة بسببها معتبرة ومصلح للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد التلخيص مسلم يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع ايضا وظاهر كلامه انه وجه اخر بعد الوجه الاول اما تضمن جملة من العبارة دعوى الاجماع على لزوم الفحص فنى صريحه منع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وفى الاحكام لا نعرف خلافا بين الاصوليين فى امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل الفحص عن المخصص وعدم الظفر به وفى الشرح قال الغزالى لا خلاف فى انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارض فلا بد من معرفة الشرط انتهى وبعد ذلك الشهرة العظيمة المحققة والحكية التى لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل قد يمنع من وجوده عدا الفاضل الشيرازى واما الجماعة التى نقل انها الاشارة ففى الحكم بخلافهم اشكال اما الصيرفى فلما سيأتى اليه من الاشارة من تنزيل كلامه على غير محل البحث واما العلامة فلان الظاهر انه لم يقل ما يدل على مصيره الى القول الثانى سوى قوله فى بحث العام لا يجب فى الاستدلال بالعام استقصاء البحث فى طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء فى طلب المجاز فان هذه العبارة وبما كانت ظاهرة فى ذلك كما اشار اليه فى لم فانه قال بعد الاشارة الى ما تمسك به وهو كالصريح فى موافقة هذا القائل اى القائل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولكن الانصاف ان العبارة المذكورة ليس فيها دلالة على ذلك كما اشار اليه فى لم ايضا بقوله فتدبر بعدما حكيناه عنه سابقا قال الفاضل الشيرازى فى حاشيته لم قال فى الحاشية الامر بالبحث اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء فى العبارة ولكن ليس بشئ لانه فى نهاية الكفاية بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه انتهى هذا وبؤيد ما ذكرنا ان السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف الى من فى المسئلة وكذا معظم من تأخر عنه واما صاحب المنهاج فلانه لم يشتهر حكاية القول المذكور عنه بان الاجماعات المحكية من العامة ليست بحجة ولم يتحقق دعوى اجماع من الخاصة الا ان يقال ان الاشتهار بينهم يفيد حجة ولكن فيه اشكال ومنها ما تمسك به نهاية قال ولان العام بتقدير تمام المخصص لا يكون حجة فى صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كون حجة لا يفيد ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك فى ثبوت الظن لانا نقول يمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث فيه ومنها ان العمومات لا تفيد العلم بالاحكام الشرعية بل غايتها الظن فالاصل ان لا يكون حجة للعمومات المانعة عن العمل بالظن وبغير العلم خرج منها صورة الفحص والبحث بالدليل ولا دليل على خروج المفروض عنها فيبقى مندرجا لا يقال العمومات تفيد الظن وقد ثبت جواز العمل بالظن للمجتهد تخصيصه بما بعد الفحص يحتاج الى دليل لانا نقول لم يقم دليل على حجية ظنه مطلقا وانما الثابت بما دل على حجيته من الاجماع والعقل حجية ظنه بعد الفحص لا مطلقا فيجب الرجوع فى الظن قبل البحث الى اصالة حرمة العمل به المسلمة عند الكل كما هو الظاهر ومنها ان الاصل عدم جواز الافتاء والحكم وصحة تقليده والاتيان بالعبادات والمعاملات والايقاعات والسياسات ونحو ذلك خرج منه صورة الفحص ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحته ومنها ان العمل بالعام مستلزم لاختلال امر الدين والهرج والمرج ومخالفة اجماع المسلمين والمؤمنين وذلك لان من جملة العمومات خلق لكم ما فى الارض جميعا واحل لكم الطيبات واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم والعمل بظاهرها من غير بحث عن المخصص مستلزم لذلك وهو بطلان مقطوع وقد اشار الى ذلك جدى ره ومنها انا نعلم قبل البحث عن المخصص بان اكثر العمومات قد طرءها التخصيص وان لم نعلم المخصص بعينه وفى كل موضع يراد العمل بها فيه يحتمل كونه مخصصا وبصير تلك العمومات المذكورة كالعام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل فكذا هذه العمومات لاتحاد الدليل وكما ان اصالة عدم التخصيص لا يلتفت اليها فى العام المخصص بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير معتبر كما اشار اليه فى ده وشرحه لجدى ره فان اصالة عدم الشئ لا يوجب ظنه لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فيحصل الظن بوجوده وان كان خلاف الاصل لوجوب

قبل البحث عن المخصص

نعم قد يناقش فى حجية المذكور

حمل الفرد على الاعم الاغلب وفيه رد على من اوجب التمسك ابتداء متمسكا بظن نشاء من اصالة عدم التخصيص كالعلامة وصاحب المنهاج انتهى لا بقى الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالعام الذى علم بتخصيصه على وجه الاجمال واما العام الذى يعلم فيه بذلك ابتداء فلا نانقول الاختصاص من المدعى هنا غير قادح لظهور عدم القول بالفصل من هذه الجهة فتدبر ومنها يعلم ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد السابق في الفتوى وعدم جواز العمل بجملة من الظنون القوية اذ لا ريب ان الوثوق بما ذكر اشد من العمل بالعموم قبل الفحص فتدبر ومنها ان الامر بالعمل ببعض الادلة كالامر بالعمل بالشهرة بقوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك والامر بالعمل بخبر العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا والنهى عن العمل ببعض الوجوه كالنهى في قوله تعالى ومن يبتغ غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الاية والنهى في قوله عليه السلام ودع الشاذ النادر يقتضيان وجوب الفحص فتدبر والاخيران يظهر وجوه منها انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى يعتبر موجود في المجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم بمجرد التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان الاولى ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد احدهما الثانية انتفاء عن المجاز وهو المراد لكن اللازم اعنى طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك لقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجاب عن هذا الوجه في الزبدة وشرحها المحدث بالفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل الفحص عن المخصص وكذا الحقيقة فان اكثر الالفاظ على الحقايق وزاد في الزبدة وشرحها فقالا وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات بكذبه التتبع كما يصدق المثل انتهى ويظهر من هذا الجواب عدم وجوب البحث عن المجاز في العمل بالحقايق وجواز العمل بظاهر الالفاظ من غير بحث وفحص عن المعارض وهو خلاف التحقيق كما سيأتي انشاء الله تعالى نعم هذا الجواب انما يتجه لو كان المنع من العمل بالعام قبل الفحص مستندا الى ضرورة التخصيص من المجازات الشايعة وكان القائل بلزوم الفحص مقصوره عدم جواز العمل بالعام حتى يظن عدم تخصيصه كما لا يجوز العمل بالحقيقة المرجوحة حتى يظن عدم ارادة المجاز وعلى هذا يرجع النزاع في المسئلة الى ان العمومات هل صارت حقايق مرجوحة اولا والحق انه هل يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظهوره او عدم ظهور المجاز ولا يخفى رجوع النزاع بالعمل بالعمومات الشرعية في مثل هذا الازمنة بل يعم العمومات المسموعة من ابائنا ولكن الظاهر من كلماتهم ان ما ذكر ليس محل النزاع هو العمل بالعموم من غير بحث عن المخصص ومراجعته الى الاحاديث وكلمات الاصحاب في الادلة الشرعية في مثل زماننا هذا وعلى هذا لا فرق بين العمومات وغيرها من الحقايق في لابدية البحث عن المعارض وبالجملة لو كان مرجع البحث في المسئلة الى الابدية البحث عن المعارض في هذه الازمنة فلا اشكال في عدم صحة الفرق وان كان الى ضرورة العمومات من المجملات والى اشتراط ظهور ارادة المخصص الحقيقي في حمل اللفظ عليه فالفرق ممكن ولكن لا يضاف اثر بظن المنع من ضرورة العمومات بحاتم راجحة وقوة احتمال الكفاية عند ظهور ارادة المجاز في حمل اللفظ على الحقيقة ومع هذا ففي العمومات من سائر الحقايق قد يتفق ضرورة كالعام في الدلالة على معناه الحقيقي باعتبار غلبة التجوز فيه كما لا يخفى فالفرق بين العام وغيره مما بطن فتدبر ومنها ما اشار اليه في الزبدة فقال احتج الصيرفي بان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في الاثبات الظن بالحكم ثم اجاب عنه بانه معارض بان الاصل عدم كونه حجة انتهى ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني فقال الحق ان القطع والظن لا يشترط في شئ من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة بحرى نظيره ههنا بان يتولى بطلب احد من المتاخرين في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويتفحص عن المعارض والمخصص بل سكتوا او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على ان يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية

قبل البحث عن المعارض والمخصص

بل محل النزاع

فقال الجمهور

الظاهرة في معنى والمتناولة بعمومها لشيء اذا تلى عليه الا يتم لم يكن يجب بما نبه لا حجة فيها فلعلها مخصوص او مأول فانتظر حتى تنظر
في تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقابلة لنحتج لشيء بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلتصبر حتى نرى ونتوصل الى ما
يؤول اليه البحث من احد من المعتبرين انتهى وبعضد ما ذكره ما اشار اليه في الوافية فقال ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم لي ببحثك من المخصص الذي يوجب انتفائه دخول هذا
الفرد المتنازع فيه فيتم المستدل على اثباته على الخصم وابطل الاصول الاربعمائة التي كانت معتمدة لاصحاب الائمة عم لم تكن موجودة
عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عليهم السلام
كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل
جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عليهم السلام امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهى عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل
الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع عن اتفاق الصحابة والتابعين
على ذلك وكيف لا ومعظم اصحابنا على لزوم البحث ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا لما خفي عليهم مع كثرة تتبعهم وقرب عهدهم
وتبحرهم وعلو درجتهم في العلم واما ثانيا فلما عارضه ما ذكره بالاجماعات المنقولة المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة
القريبة من الاجماع وبالسيرة المعهودة من اصحابنا قديما وحديثا فتنبه واما ثالثا فلما عارضه ذلك العمومات المانعة عن العمل بغير العلم
وهي وان كانت مما تم من الاجماع الذي ادعاه مع ولكن لا عتضادها بالشهرة العظيمة لا يصلح ما نقله لتخصيصها لما حققناه
من ان العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه وفيها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا
الثاني قوله نعم ان جاء كراء نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما
يتم في نفي اشتراط القطع فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل بخلاف
الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله
لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييدها بخبر يظن بصدق الراوي ويقترن بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق
ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام على حد الصيغ المشتركة
حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول بالاشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص
في المعنى يرجع عما استرابه او لا وجزافا من القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالمجمل بخلاف العام اذ الاول يخالف
العرف والعادة دون الثاني انتهى وفيه نظر لانا نمنع من هضوض مفهوم الاية الشريفة لاثبات اصل حجية خبر العدل فضلا عن هضومها
لاثبات عدم وجوب الفحص عن المخصص مضافا الى ان مقتضى التعليل الذي تضمنه ذيل الاية الشريفة وجوب الفحص قبل العمل به فتامل
نعم قد يقال ان مقتضى الاطلاق الدالة على حجية الاستصحاب نحو قوله عليه السلام لا ينقض اليقين الا بيقين مثله حجيته مطلقا ولو من غير فحص
عن المعارض ولذا لا يجب في التمسك به في الموضوعات التفحص والتجسس وكذلك الاطلاقات الدالة على حجية بعض الادلة نحو
قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ونحو ذلك واذا ثبت عدم وجوب الفحص بالنسبة الى هذه الادلة بمقتضى الاطلاقات ثبت
مطلقا اذ لا قائل بالفصل لا يقال كما يجب العمل بما دل على حجية ما ذكر كذا يجب العمل بما دل على حجية الادلة التي لو ظهرت كانت رافعة
لما ذكر فيجب تحصيلها من باب المقدمة لان وجوب العمل بها مطلق غير مشروط بصورة العلم بها لانا نقول يمنع من كون ذلك واجبا
مطلقا بل غاية ما يستفاد من الادلة هو الوجوب المشروط بصورة العلم بها كما ان المستفاد من قوله اعمل بالشهرة وجوب العمل بعد
العلم بها وفيه نظر اما اولا فلان الاطلاقات المذكورة يجب التخصص عن معارضها في التمسك بها لعدم الدليل على جواز التمسك بها
قبل التخصص عن ذلك دور بطل واذا وجب التخصص هنا وجب مطلقا لعدم القول بالفصل من هذه الجهة فتنبه واما ثانيا فلمعارضة الاطلاقات
المذكورة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة التخصص عن هذه العمومات من قبيل

١٤

تعارض

في بيان عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص والمعارض

واما اشتراط الظن

تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ولئن تنزلنا وقلنا ان الاطلاقات المذكورة اخص مطلقا من هذه العمومات فهي الاطلاقات المذكورة لا تصلح لتخصيص تلك العمومات لاعتضادها بالشهرة العظيمة وقد قلنا ان العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل الشيرواني ايضا فقال الثالث قوله ثم فلو لا نفراه اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعلمون بعد تحقق شرطه وهو البحث عن المعارض والمخصص الواصل اليهم اما من طريق آخر او من طرقهم لنظر قاصرا لانهم يعلمون به بعد انضمام امثاله به من طريق آخر حتى يصل الى حد التواتر وان الطائفة ينذرونهم بالفتوى لاستجماعهم شرائطه والجامل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو تمت لدلت على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب انتهى وفيه نظر ومنها ان العامي لا يجوز له العمل بالعمومات قبل التخصص ولو كان العالم كذلك لزم مساواتهما من هذه الجهة والاصل عدمها العموم قوله ثم هل يستوي الذين يعلمون الخ وفيه نظر ومنها ان عدم وجوب التخصص اوفق بالملة السمحة السهلة وان الوجوب مستلزم للحرج والاصل عدمه لما سيأتي انتهى وفيه نظر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم وينبغي التنبيه على امور الاول هل يلزم على المختار من لزوم التفحص عن المخصص في التمسك بالعمومات التفحص عنه حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل العلم لم يجز العمل بها مطلقا ولو حصل الظن المتاخم للعلم بعدمه او لا بل يكفي الظن بالعدم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يشترط العلم بعدم المخصص وهو للنهاية وبه صرح في المنية ودرج وده وشرحهما لجدي وم وصر وشرحه للعضدي وح الشرح والمحكي في م عن الغزالي وامام الحرمين وابن شريح وفي م وح وده لجدي الصالح وم وصر وشرحه للعضدي انه مذهب الاكثر الثاني انه يشترط ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وفي م هو مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين للاولين ما تمسك به في ده وم والمنية وح ده لجدي الصالح وم وصر وشرحه للعضدي فقالوا انا اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط القطع لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات وبعضد ما ذكر ترجح القول الثاني المستند اليها الاشارة لا يمنع ذلك بل القطع بعدم المخصص مما يحصل بسهولة وذلك لان المسئلة ان كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء وطال نزاعهم فيه ولم يطلع على تخصيص ولا نقله فاقل منهم فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث فيه فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اراد بالعام الخاص لنصب لذلك دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر به دليل التخصيص يقطع بعدمه لا انا نقول ما ذكر بعضهم لما ذكر في جملة من الكتب فقي لم وده وشرحها لجدي الصالح وصر وشرحه للعضدي الجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او بحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر وفي م القول بانه لو كان لخص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من العلماء عليه وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله لم يفد غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف فانه ليس كل ما ورد في العام مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام المخصص لنصب الله تعالى عليه دليلا عند مسلم وبتقدير تسليمه الدليل لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نسلم تفاهم له انتهى ولا يتم لا يتم بطلان الثاني وما المانع من بطلان العمل باكثر العمومات لانا نقول المانع امران احدهما استلزام ترك اكثر العمومات الخروج عن الدين وهو غير جائز ولذا جاز العمل بالظن في الفروع وثانيهما اجماع المسلمين على العمل بالعمومات فيه ولا يتم غلبة عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم المخصص لا تستلزم عدم وجوبه مطلقا حتى فيما اذا تمكن منه وان كان نادرا فما ذكروه ليس بدليل انا نقول ما ذكر بطل الوجهين لعدم ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام بتحصيل القطع بعدم التخصص كليه ولا ريب ان ما ذكروه يدفع هذا الايجاب الكلي فان السالبة الجزئية اذا صحت ابطلت الموجبة الكلية لما تقرر في علم الميزان ان السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع الاخر وثانيهما انه اذا ثبت عدم وجوب القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار تعذر ذلك فيه وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن ذلك فيه اما للاجماع المركب اذ كل من جعل مشترط العمل بالعام القطع

تنبيهات

بعد المخصص حيث شرطا مطر ومن لم يجعله شرطا لم يجعله مطر فالتفصيل خرق للاجماع المركب او لالحاق النادر بالغالب طرد الالباب
ومراعاة لضبط الكلية وصونا للحكم بعدا شتراط العمل بالعام بالقطع بعدم المخصص عن التهافت فيه ونظير هذا كثير في الشرعيات والعقليات
اولان النادر غير متميز عن الغالب ان العلم بعدم امكان تحصيل القطع بعدم المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل و
ذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل وذلك يوجب في جميع الافراد
والا لوجب البحث في جميع الافراد الى حد يتعذر بعده وهو مستلزم للحرج العظيم وقد اشار الى ما ذكر الفاضل الشيرواني فقال ثم هذا
الكلام لا يقتضي الاكتفاء بالظن مطر وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مط لان غلبة انتفاء السبيل الى القطع لا تقتضي ان لا يشترط القطع
في النادر بل يمكن ان يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط هو فيما يمكن نعم يمكن ان يق لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه و
بين ما لا فرق فاشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات او اكثرها حتى يحصل الياس وربما لم يحصل ام وربما حصل
بعد زمان طويل يفوت المقصود ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات او جميعها بل ربما يؤدي الى العسر والحرج انتهى
وللاخير الاصل وضعفه ظاهر بعد ملاحظة ما مر والمعتمد عندي هو القول الاول **الثاني** هل يشترط على المختار تحصيل القطع بعدم
تمكنه من الاطلاع على المخصص وان احتمل وجوده في الواقع او لا بل يكفي الظن بعدم المخصص مطر ولو احتمل اطلاعه على المخصص فيه اشكال
ولكن نعم الثاني وهو المعتمد **الثالث** هل يشترط على المختار استقصاء البحث عن المخصص فيجب الرجوع الى جميع كتب الاحاديث
من الكتب الاربعة وملاحظة جميع ابوابها والى جميع كتب التفاسير والى جميع كتب الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين والمعاصرين والى
جميع الابواب والى فضلاء العصر وبالجملة يجب مراجعة كل ما يمكن وجود المخصص فيه وان توقف تحصيله على بذل مال كثير وجب وكذا
يجب تكرار النظر والتدبر وان طال الزمان وتوقف الترجيح في المسئلة على مضي سنة او ازيد او يكفي مجرد حصول الظن بعدم المخصص
من جهة البحث لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة مبسوطا ولم اجد احدا من القوم ذكر حدا او مقدارا وكيفية للبحث نعم في حاشية
لم المحدي الصالح ره واعلم ان ابواب ايات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علمائنا جعلوا
ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا اخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد
مخصصا في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا بنحو من التناسب
ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذا لا بد من تتبع كلام الفقهاء لتحصيل الظن بعدم وجود الاجماع في
الواقعة وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة بب ونحوه لا بل يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غير بب
مع تحقق عام فيه ولا يكفي ملاحظة في فقط وينبغي في تخصيص مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد
من ابوابها في بب وكذا الصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها سيما باب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب
المناسبة في الكتب الاخر فان في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح والمكاسب والصلوة والصوم وفي بب قال ابن شريح لا يجوز التمسك
بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وهو الاقرب في دج ولم وخ وشرحه م وموضع
منه يكفي الظن الغالب في المنية وده وشرحها للجل وموضع اخر منه يكفي الظن والتحقيق عندي ان الاستقصاء بالنحو الذي تقدم
اليه الاشارة غير واجب لظهور اتفاق الاصحاب عليه كما يظهر من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم ومع هذا فهو مقتضى ظواهر
عبارات جمع كثير منهم ولان ذلك لو كان واجبا للزم الحرج العظيم والمشقة الشديدة ولما استقام الفقه عموما ولما اخضر له عود
وكيف يمكن مع هذه الاعمار القليلة والهمم القاصرة والموانع الحادثة يوما فيوما بل ساعة فساعة الاجتهاد في جميع المسائل
الفقهية اصولا وفروعا مع كثرتها ووفورها على النحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد راينا جماعة ما لوا الى كثرة
التتبع وشدة دقة النظر في الفقه ولم يحصل لهم الا شيء قليل لم ينتفعوا به فضلا عن غيرهم وبالجملة لو كان ذلك واجبا لوجب
الحكم بسقوط الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن الذي يطمئن به النفس ويعتد به عند العقلاء
من جهة البحث والتفتيش ويخرج بسببه عن كونه مقصرا في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبون فيه البحث والتفتيش

المعظم

فيلزم ان يكون محل البحث كذلك والظن اتفاقا لا صحابنا عليه فلا يشترط الظن المناخم الى العلم **الرابع** ليس المراد بالظن بعدم المخصص الظن بعدمه في الواقع والا وجب ترك العمل بالعمومات المعتبرة حيث تعارضها الظنون التي لا تكون حجة وتكون اقوى منها كالظن الحاصل من القياس الشهرة والاستقراء على القول بعدم حجيتها فالمراد من ذلك الظن بعدم المخصص المعتبر شرعا **الخامس** لا فرق فيما ذكرنا بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ التي تفيده باعتبار القرينة والدلالة الالتزامية كالاطلاقات وترك الاستفصال ونحوها **السادس** هل يجب في كل دليل لا يفيد العلم بالحكم الواقعي الفحص عن معارضه سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيه الظن بالواقع كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة الطهارة والاستصحاب ويختلف ذلك باختلاف العموم المعتمد هو الاول كما صرح به في لم ومر وصرح به في الثاني بجريان الخلاف السابق هنا انهم **السابع** اذا علم قبل الفحص بانه لو تفحص بالفحد المعتبر لم يعثر على المخصص فلا يجب الفحص لظهور ان وجوبه ليس هو تعبديا بل هو شرطي وهل الظن بذلك يقوم مقام العلم به او لا فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط لحيانا **الثامن** اذا علم او ظن بانتفاء مخصص خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء جميع المخصصات **التاسع** لا فرق في ذلك بين عموم الكتاب والسنة والاجماعات المحكية وغيرها وكذا لا فرق بين العموم البعيد نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها وكذا لا فرق بين العموم والمخصوص وغيرهما وكذا لا فرق بين المسائل الفقهية والاصولية وغيرها **العاشر** هل يكفي شهادة العدلين من العلماء بعدم المخصص بعد استفاضته بين العلماء او الاقرب الاخير **الحادي عشر** اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسئلة واحتاج اليها بعينها ولاجل الاحتياج الغير فهل يجوز العمل بالعمومات وغيرها من الادلة من غير فحص عن المعارض او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **الثاني عشر** قال في الاحكام اذا ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطاء فان احتمال ارادة الخصوص به قائم وبهذا الوظهر المخصص لما كان ذلك ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه فاعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه عدم الظفر به على وجه يوثق به النفس لعدم يكون ممتنعا فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وفي الجملة ذكر الشارح العلامة ان مراد الصيرفي انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان ابين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وصرح بذلك امام الحرمين قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمر في العناد

الثالث عشر قال في الجدية في حد ثم الحكم المستفاد منه

ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول

وقته وان كان مضيقا وجب

الطلب متلازم

باب المفرد

ام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين **القول** في المطلق والمقيد **مقدمة** اعلم انه اختلف الاصوليون في تعريف المطلق المذكور على السنتهم فعرفه صاحبكم والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والنفتازاني والابهري كما عن الامدي انه عادل على شايع من جنسه قال العضدي ومعنى ذلك انه كون حصته محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك مع تعيين يخرج المعارف لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعلى مرفوعون الرسول او استغراقا نحو وكل كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجلا لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه بناء الشيوع بما ذكرناه من التفسير

انتهى قال شارح ح وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ثم عبارة القوم المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد كما تقدم المفهوم منها انتهى وعرفه المحقق في ح ومر في بب ودى وابنه في شرحه والشهيدان في كرى وض وبه صرح في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي انه اللفظ الدال على الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح مر والسيد عميد الدين والرازي بان التعريف الاول خطأ قال الاولان بعد الاشارة الى التعريف المزبور ومنه يعلم الفرق بين النكرة والعلم فان مدلول الاول الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ومدلول الثاني الماهية المعراة عن القيود وبظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغيره واحد قيدان زائدان على الماهية انتهى وبظهر مر في ير ان المطلق يطلق على كلا القسمين فانه قال قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي وبه يندفع ما اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدر الامر كتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل سأعتق رقبة ولا يقيد المطلق في معرض الخبر عن الماضي نحو ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب اليه ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه وقولنا على مدلول ليعم الموجود والمعدوم وخرج بالشايع في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعموم لاستغراقها وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل انتهى واعلم ان المقيد يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد اشار الى ما ذكرنا في لم فقال بعد ذكر تعريف المطلق والمقيد فهو ما لا يدل على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشايع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فزيل ذلك الشايع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني انتهى فقد علم ان المطلق الوارد في كلام الشارع وغيره يحمل في الصور منها ان يتعلق به ما يدل على طلب ايجاده وهذا يحمل على العموم الاستغراقي بمعنى كون المطلوب الاتيان بجميع افراده وما يندرج تحته ولا على العموم المجموعي بمعنى كون المطلوب مجموع الافراد من حيث المجموع وانما يفيد العموم البدلي بمعنى كون المكلف مخيرا في امتثاله بين جميع الافراد اي فرد اتى به حصل له الامتثال ولا يجب عليه عينا الاتيان بالجميع ولا يجوز له الاخلال بالجميع والظاهر ان ما ذكرناه مجمع عليه بين جميع المسلمين بل جميع الملليين ومن له ادنى تتبع في الفقه واطلاع على سيرة العلماء يظهر له ما ذكرناه ومع ذلك فهو المفهوم من سيرة العقلاء وارباب اللسان الا ترى ان السيد اذا قال لعبده ائتني بماء فاتى بماء من افراد المهية وترك الاتيان بالباقي عد ممتثلا وخارجا عن عهدة التكليف والان المستفاد من ذلك التعلق ايجاد المهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما من اي فرد كان وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكرنا ولا في ان اللفظ لا يدل على ذلك مطابقة ولا تضمنا وانما الاشكال في ان اللفظ هل يدل عليه بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان كدلالة التعليق بكلمة ان على نفي الحكم عن غير محل النطق او لا بل ذلك من مقتضى صرف العقل لم اجد احدا نبه على هذا بالخصوص ولكن يستفاد من كلمات الاصحاب وغيرهم في الفقه والاصول هو الاول كما لا يخفى وهو المعتمد للتبادر المعتضد بما ذكر ولا فرق في ذلك بين المفرد المعرف باللام بناء على المختار من انه ليس موضوعا للعموم وغيره من المعارف الموضوعة للمفاهيم الكلية والمفرد المنكر نكما ان قوله ائتني برجل يفيد ذلك فكذلك قوله ائتني بالرجل نعم دلالة الثاني على العموم البدلي اجلى واوضح من دلالة الاول عليه كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين الاسم والفعل فقولك اضرب يفيد جواز الاتيان باي فرد من افراد الضرب كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين ان يكون الطلب بعنوان الوجوب او الاستحباب ولا في الوجوب بين ان يكون نفسيا او غيريا او شرطيا موسعا كان او مضيقا كفائيا كان او لا ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع وغيره فلو قال الموصي اعطوه فرسا او الفرس افاد ذلك ومنها ان يتعلق به ما يدل على طلب ترك ايجاده وهذا لا اشكال في لزوم حمله على العموم الاستغراقي بمعنى كون المطلوب ترك كل فرد من افراد المهية ان كان المعلق عليه اسما نكرة نحو لا تأت بماء والحجة في ذلك ما بيناه سابقا من ان النكرة المنفية تفيد العموم واما اذا كان مفردا معرفا باللام نحو لا تأت بالرجل او غيره من المعارف ففي افادته ذلك اشكال ولكن المعتمد الافادة للتبادر عرفا ولان المقصود ترك ايجاد المهية وهو لا يحصل الا بترك جميع جزئياتها فيجب لذا يحكم بالعصيان اذا اتى

شايع

المطلق والمقيد

الثالث الثاني

بعيد ما وفيه نظر وعلى المختار لا اشكال في ان دلالة المنكر على العموم الاستغراقي اظهر من دلالة المعرف عليه كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الاسم والفعل نحو قوله لا تضرب بعيد جواز ترك جميع افراد الضرب ولا فرق في ذلك بين ان يكون طلب الترك بعنوان التحريم او لا ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع في كلام الشارع او غيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون اثباتا وهذا ان كان مفردا معرفا باللام نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فيفيد العموم الاستغراقي ويجب فيه الحكم بثبوت الحكم المعلق لجميع افراد المعلق عليه فيحكم في المثال الاول بحلية كل فرد من افراد البيع والحجة فيه وجوه منها انه المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا ولا نكير لهم في ذلك لا يقال قد ابطلت سابقا التمسك بهذا الوجه لانا نقول الذي حققنا هناك انه لا يكون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يلزم عدم جواز التمسك بطريقتهم فيما ذكرنا وهو واضح ولا يقال يجب الحكم بالعموم في كل واقعة حصل فيها الاجماع عليه ولا يجوز التعدي الى الوقايع التي وقع فيها الخلاف ومعه لا يبقى فائدة في دعوى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سيرتهم يحصل الظن بل القطع بان الحكم هنا اصالة دوام الاتباع ويجب الاخذ به مع الخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف في حجية هذا الاصل لان المتنازعين في مخالفة المخالف وجود المخصص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى وبالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا نكير لها من اصحابنا وعليه جرت عادتهم وسجيتهم فانهم في مقام الاستنباط يحكمون بالعموم اذا ورد ذلك في مقام التخاصم والتشاجر يحتجون بالعموم ويلزمون به الخصم ويلتزمون به ولا ينكر وليس ذلك الا لانه اصل سليم ومسلك مستقيم فكيف من نفى دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم من حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا ومع ذلك اما ان يراد وجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الغير المتعين مع ورود استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا انتبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة انتهى وقد اشار الى ما ذكره جدي ايضا وادعى عدم النزاع في افادة المفروض العموم وفي ذلك في جملة كلام له ان المفرد المعرف باللام في هذه المقامات ظاهر في العموم اذ لولاه لكان الكلام من الشارع عاريا عن الفائدة اه اذ لا معنى للحكم بكون امراة في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي فان ذلك واقع عند جميع المسلمين حتى عند من اثبت الولاية على البنت فانه اسقطها عن المراة في مواضع وبمثل هذا استدلوا على عموم مثل اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا ومفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وغير ذلك مما هو كثير ومنها ان الحكم في هذه الصورة معلق على الماهية وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد لتضمنها الماهية المحكوم عليها بذلك وقد صرح بهذا الخليفة وجدي وان كان مفردا معرفا باللام ومثل قوله رايت الرجل ومررت بالرجل فلا يفيد العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل يكون بالنسبة الى الافراد مجملا وذلك واضح لا ريب فيه وان كان مفردا منكرا نحو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علمت نفس ما قدمت وقوله يباح لك بيع وقوله رايت رجلا فلا يفيد ايضا العمومات المذكورات بل يكون مجملا بالنسبة الى الافراد كما تقدم وذلك ايضا مما لا ريب فيه نعم قد يفيد ذلك العموم بقرينة من امتنان ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء يفيد العموم وشمول الحكم بالطهورية لجميع افراد المياه لوروده في مقام الامتنان المقتضي للتعميم ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كلام الشارع وغيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون نفيا وهذا ان كان نكرة نحو ما رايت رجلا فلا اشكال في افادته العموم الاستغراقي وان كان مفردا معرفا باللام نحو ما رايت الرجل ولا يحل الربوا ولا يحل الزنا فالحكم افادته العموم الاستغراقي كالمنكر ولكن دلالة المنكر ولكن دلالة المنكر عليه اقوى من دلالة المعرف كما لا يخفى والظاهر ان سائر المعارف التي تفيد المفاهيم الكلية حكمها حكم المفرد المعرف باللام في جميع ما ذكرنا هنا وفيما سبق كما لا يخفى مفتاح يشترط في حمل المطلق نكرة كان او اسم جنس معرفا باللام كان ام لا على العموم استغراقيا

نز
يستلزم

يجوز العقد لعشرة منها ما ذكره في قوله فانه قال بعد ان يحتج على اختصاص وضع المفرد المحلى باللام بالعموم فائدة مهمة اعلم ان القرينة الاصلي

لا يقتضي ان يكون النكرة المفيدة للعموم الاستغراقي

فرغ من تنميقه ... على العبد ... الطالقاني

ديمة نه

كان او بدليا امران احدهما ان يكون افراد المهية متواطئة ولا يكون بعضها ارجح انصرافا الاطلاق اليه وقد شاع بين اصحابنا المتأخرين ان الاطلاق ينصرف الى الغالب فلهذا يلزم حمل الاطلاقات الآمرة بغسل الثوب والوجه واليدين في الوضوء على الغسل بالماء المطلق مع كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا وقد صرح بما ذكرنا في المعتبر وهي ومجمع الدقائق وغيرها ويلزم ايضا على ما ذكرنا حمل اطلاقات الصلوة على الركعتين لا الركعة الواحدة كما صرح به في الايضاح قائلا ان الالفاظ اذا اطلقت انما تحمل على الغالب وينظر من هو لاء المصير الى ما ذكرناه من الشرط وقد صرح به جدي ويدل عليه ما يظهر من السيد المخالف له لما ذكروه فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما بيناه وليس الغسل حقيقة مرجوعا اعتبارها بالعادة انتهى وهو ضعيف بل لا ينبغي التوقف في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل اللسان والمعهود من اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالتعهد فتكون قرينة نعم ليس مجرد اكثرية افراد نوع من المطلق والتشكيك بحيث لا اولوية ولا اقدمية توجب التعهدية وانصراف الاطلاق اليه بل المناط حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه فاذن يمكن دعوى الفرق بين انصراف اطلاق الغسل الى الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل بغير ماء الكبريت لان الغسل بالماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل اليه دون الغسل بماء الكبريت سلمنا عدم الفرق لكن نقول الفرق حاصل بالاجماع ولولاه لكنا ما متا وبين في الحكم كما اشار اليه في ذكرى وثانيهما ما ذكره جدي فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لاجل حكم نفسه مرخيث هو اما اثبات عموم له ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم اخر لان رجوعه الى العموم انما لتاليخ الكلام عن الفائدة والفائدة متحققة وان لم يرجع اليه فمن انتفى وهو جيد ويدل التنبيه على امور الاول اعلم ان ما ذكر من انصراف الاطلاق الى الشايع لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى الثاني ان الالفاظ الموضوعة للعموم نحو كل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية لا تنصرف الى الشايع فاذا قال بعه باي ثمن شئت وكل عسل مطهر حمل على جميع الافراد ولا يختص بالفرد الشايع وقد صرح بذلك السيد الاستاذ فقال العموم الوضعي تبنا والافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه في التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب بثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك فان قيل لا يبعد ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فلدلالة الاستغراق يجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا لدليل انتهى وصرح بما ذكره ايضا جدي والد العلامة دام ظله العالي ولكن قال ان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ولا يخرج عن قوة واما الالفاظ المفيدة للعموم بالقرينة العقلية او بالدلالة الالتزامية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم المنزلة وعموم التشبيه فالظاهر انها كالاطلاق تنصرف الى الشايع الثالث على انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع والحكم بلزوم الانصراف عليه باعتبار دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادته فلا يتعلق الحكم بغيره او باعتبار كون تعلق الحكم به متيقنا وحصول الشك في تعلقه بغيره فيكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا وصرح والدي بالاخير وفيه اشكال ولكن المعتمد عندي هو الاول لشهادة العرف به كما لا يخفى الرابع هل ينصرف الاطلاق الى الفرد الشايع في صورة اجمال فلو قال بعه بالنقد كان اللازم حمله على النقد الرايج او لا بل يبقى على اجماله المعتمد هو الاول لشهادة العرف به مفتاح اعلم ان ما ذكرناه

في شيوع والغلبة فان كان ارجح

في ان عموم المطلق وحمله على المتعارف لا ينصرف الى الشايع

في ان عموم الالفاظ المفيدة للعموم بالقرائن العقلية او الدلالة الالتزامية لا ينصرف الى الشايع

في ان عموم المطلق في القرائن الموجبة لحمل المطلق على العموم وان كان لا ينصرف الى الشايع

لنفهم

من لزوم حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو اذا لم تقم قرينة على ارادة العموم الشامل للفرد النادر منه اما معه فلا والقرينة التي تقتضي ذلك كثيرة منها استثناء بعض الافراد النادرة كما اذا قال لم اغتسل من الماء للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان هذا نص في كون المراد من المطلق ما يعم جميع الافراد الموضوعة لغة والا لما صح الاستثناء لانه اخراج ما لولاه لدخل لا بقي يجوز ان يكون منقطعا لاتفق هو خلاف الاصل فلا يصار اليه مع عدم القرينة وقد صرح جدي بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم ومنها الاتيان بقيد يقتضي اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال لم اغتسل بغير ماء الورد مطهر فانه نص في الشمول لجميع ما عدا الخارج بالقيد ولا فرق بين ان يكون شرطا او صفة او غاية وقد صرح جدي بان هذه القرينة من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف باللام العموم قائلا انه لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز وجه لذا يفهم العموم بلا تامل والبناء عليه ثم كلما ازداد القيد الاحتراز زاد قوة البناء على العموم ومما يحصل معنى العموم قطعا ان يحترز عما هو نوع واحد اظهر انما لم يحترز بمثل هاتين الاتيان بعد المطلق وتعريفه معا نوع بالخاصة قبل الحكم عليه كما اذا قال لم اغتسل الا بالعذب المطهر البيع بالدفع هو الذهب الفضة حلال فان المفهوم من ثبوت الحكم لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدي قائلا ان اظهار المهية انما هو لمعرفة متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا موهما بخلاف المقصد وموجبا للحمل عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم وهم يتكلمون على طريقهم وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال جدي ومن جملة القرائن على افادة المفرد المحلى بالالف واللام العموم اتاتي في مقام الشك في اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة ممتزة له فلا يجوز التخلف حتى يصير جامعا ومانعا فان الاطفال يتكلمون هكذا فضلا عن العقلاء فضلا عن الفضلاء عن الشيخ في مقام افادة الحكم الشرعي **الثاني** قال جدي ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى لموضوع الحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك كذا وفي الاخبار مثل قولهم اذا كانت المرأة مالكة امرها فانها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد بما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى يصير تعريفا غير جامع او غير مانع فضلا عن الشيخ انتهى **الثالث** قال جدي ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان الترك لعلة لمانع او لجهة اخرى فاسد لان الاصل عدمها والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل بان المرجوحية في الجملة ايضا كافية كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهل بل خوفا من ان يتوهم من انهم يجهلون ويما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا يشكل التعميم لعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الناشي من عروض عارض بل المرجوح في الجملة ايضا ربما لا يخفى عن تامل تافه واما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد به ولذا لا يكتفون بالاشعار فقط انتهى وقد صار الى ما صار اليه والد العلامة وعندي فيه نظر **الرابع** قال جدي وربما يرجع العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوهما فان الكل يشمل ذا الراسين البشر انتهى وقد بينا قدس في ذلك بما اعترف به من ان الاشعار ليس بحجة **الخامس** اذا ثبت الحكم المعلق بالاطلاق الذي هو فرد شايع وفرد نادر ولا بضرورة ليس لبعض الافراد النادرة بالاجماع ونحوه كما اذا ثبت جواز الغسل بماء الورد مثلا بالاجماع فهل يكون ذلك قرينة على شمول الاطلاق المذكور لجميع الافراد حتى النادرة فيلزم في المثال المذكور الحكم بجواز الغسل بجميع المياه المضافة عملا بقوله عليه السلام اغتسل ولا يكون ذلك قرينة على التعميم بل يجب الاقتصار على مورد الاجماع وصرف الاطلاق الى الغالب والرجوع في غيره الى ما يقتضيه الاصل صرح بالاول جدي قائلا لظهور كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف ايضا فالاصل بقاء العموم على ظاهره وعندي في ذلك نظر وذلك لان مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولا بعد في ان يثبت حكم لفرد بنص او لاخر بل هو غير عزيز ويؤيد ما ذكرناه امران احدهما ان مجرد الاشتراك في الحكم لو كان مستلزما لذلك لكان الاصل شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث اذا تحقق حكمهن في بعضهن وهو خلاف مقالة اكثر المحققين وثانيهما انه لو صح ذلك لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب عن استدلال السيد بجواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل بالمضاف الى الغالب وهو الغسل بالماء المطلق اذ للسيد ان يقول على تقدير صحة ذلك ان حكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الغسل بماء الكبريت وانتقض

فان الطفل لا يعرف تعريفا غير جامع او غير مانع

بالاجماع فيلزم ان يشمل جميع الافراد النادرة والالتزام بخطآء هؤلاء في الجواب مع كثرتهم وتقدم نظرهم ووفور تحقيقهم بعيد عن السداد
الصواب لا يقال مستند الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخلو اما ان يكون هذا الاطلاق او خطاب اخر والاخير
مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه فاختصر في الاول وهو المطلوب ولا يجوز النقض بالحكم بعدم
شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث لان هذا الاصل وان كان مقتضاه الحكم بالشمول فيما بينهم لكن عارضه اصالة عدم التجوز
والتغليب للاولين على تقدير الشمول لانا نقول الاصل المزبور معارض هنا باصالة حمل المطلق على الفرد الشايع فيكون كالخطاب
الموضوع للذكور في عدم الشمول للاناث لا يقال هذا احسن لو جعلنا شيوع الفرد قرينة لحمل اللفظ عليه صرفه اليه واما على تقدير جعله
موجبا للتشكيك في تعلق الحكم بالماهية الكلية الشاملة لجميع الافراد او بالفرد الشايع كما هو التحقيق فلا لان الشك لا يعارض الاصل كما
لا يخفى لانا نقول اولا المختار عندنا هو القسم الاول لان الغلبة مرجحها الى العهد كما لا يخفى وثانيا انا لو تمكنا باصالة عدم تعدد الخطاب
لزمنا ان نحكم بانه قد حصل للمجتهدين دليل يدل على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع افراده الغالبة والنادرة اذ لولاه لما جاز لهم ان يتفقوا
على ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة بنفس الاطلاق لان الغلبة توجب التشكيك في ارادة الاطلاق ومن الظن ان الدليل
المذكور انهم حادث والاصل عدمه وقد بقي اذا تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على ظاهره لانه معنا وقد
تقرر ان اللفظ وجب حمله على معناه الحقيقي عالم بظهوره معاندة وبعضد غلبة استفادة احكام الجزئيات والافراد من خطاب واحد
عام او مطلق وقد بينا فيما سبق في هذا بان اصالة بقاء الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوعه الى العموم وعدم ثبوت الحكم
المعلق عليه لجميع الجزئيات والجملة المسئلة لا تخلو عن غموض والحكم المعلق على الاطلاق لجميع افراده حتى النادرة في محل الفرض جرءة
عظيمة **مفتاح** اذا ورد مطلق ومقيد اختلفا حكما أظهر تيمما عالما فلا تقييد لا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا حكاه مرتضى
وولده في ح دي والشهيد في عد السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في التمهيد وولده في لم والفاضل البهائي في ده وصاحب
غاية دي فهر والعضدي في ح صر والاسنوي في بر السؤل والاصفهاني في ح المنهاج والطوسي في كاشف الرموز وغيرهم قبل هذا الاجماع
نقله اكثر الاصوليين والوجه فيه واضح جدا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخطابان المتضمنان لهما مرخبين واحد بان يكونا امرين او نهيين
او لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما اولا وقد صرح بذلك في لم وح صر بذلك وخالف فيه بعض
العامة فان الاسنوي حكى في غاية السؤل عن القرافي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم اذا اتحد
سببهما وهو ضعيف ومخالف لاطلاق اكثر الاصوليين وصريح جماعة منهم الاتفاق لا يقال يلزم على ما ذكرتم ان لا يحمل المطلق على المقيد
فيما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة لا تملك رقبة كافرة لتخالف حكمهما وهو يقيد بالاتفاق وقد حكاه في غاية دي وح صر لانا نقول
انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق في ملك ولولاه لما حكمنا به قطعا وما ذكرناه من القاعدة انما يعتبر
حيث لا يكون هناك ما يقتضي التقييد من اجماع او استلزام عقلي او شرعي واما معه فلا يبقى جدا ومن هنا ظهر وجه استثناء حملها
كالعلامة في نهر والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية دي والعضدي والطوسي والاسنوي على ما حكي الصورة المفروضة عن القاعدة
المزبورة **مفتاح** اذا ورد انهم مطلقة وكان متعلقا بمكلف نحو اعتق رقبة وورد انهم نحو ذلك الامر اخر متعلق بنوع اخر
من تلك الماهية وبذلك المكلف نحو اعتق رقبة مؤمنة وعلم باتحاد سببهما وبانه لم يجب على ذلك المكلف الا فعل واحد وبالجملة علم
بوقوع التعارض بين ظاهريهما بحيث لا يمكن العمل بهما لم يبعد ان يحمل المطلق على المقيد والاصرح بالاول في العدة وح صر وبه وب دي
وشرح المنية وعد الشهيد في غاية المامول وم صر وشرح العضدي والمعراج وظهر وجوه منها دعوى الاجماع على ذلك في العدة وبه
المنية ودي وفهم لا يعرف فيه خلاف في حاشية جدي على لم هو الظاهر من فتاواهم في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو ظاهر بقيتهم في تخصيص
العموم ومنها ان ذلك هو المفهوم عرفا كما لا يخفى واشار الى ما ذكرنا جدي فقال لان مكالمات الائمة عليهم السلام طريقها طريق المكالمات العرفية فهم
يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات والوجه في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد مخصص ومنها ما تمسك به في صر
وشرح العضدي من انه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون

يجب

بثبوت الحكم في

اكثر تيمما

فيما اذا ورد مطلق ومقيد

مكلفا بالمقيد فلا يعلم فلا يخرج وفيه نظر واضح وفي م بعد الاشارة اليه وهو كما ترى ومنها ما تمسك به في م والمنية وعدة الشهيد وغاية المامول والمعراج وح ص للعضدي وم من انه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غيره فلك المقيد اعترض عليه في م فقال بعد الاشارة اليه وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد باما الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز فيما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في ير واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يصلح معه لذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم به مستبدا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من التفصيل مما لم يذهب اليه احد فلا يمكن المصير اليه واما ثانيا فلان احتمال ارادة الندب لا يصلح لمنع حمل المطلق على المقيد لان حمل الامر على الندب مجاز لما بينا من كونه حقيقة في الوجوب فيدور الامر بين التقييد والمجاز والمعتمد عندنا انه متى دار الامر بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى كما انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى لا يقال ما ذكر انما يتجه بالنسبة الى المطلق والمقيد الواردين عن النبي ص واما اذا وردا عن الائمة ع فلا لشيوع استعمال الامر في اخبارهم في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز لا نم مرجوحيته بالنسبة الى التقييد بل هو اولى من التقييد لانه لو كان مساويا للحقيقة التي هي الاصل فيلزم رجحانه على التقييد الذي هو مخالف للاصل جدا ولئن نزلنا فلا اقل من التوقف ومعه لا يمكن الحكم برجحان التقييد ايضا لانا نقول ما ذكر يتم لمنع من الشيوع المشار اليه كما نقدم اليه الاشارة وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في جملة من الكتب وزاد بعضها جوابا اخر فقال بعد الاشارة الى المجاز المزبور وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وذكر في مقام الاحتجاج على لزوم حمل المطلق على المقيد هنا لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل آت بالجزء لا محة والاتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل بهما لا يق نمنع من كون المطلق جزء من المقيد لانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فيتضادحكمها وزال التمكن فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على الندب والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هو مع قيد زايد والحقيقة احد جزئي المقيد ونمنع التضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي مع حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد ح فلا نريد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي عارية عن القيود فالاول اخذ الحقيقة لا بشرط شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل شرط غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال شيء منهما اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او على الخلاف ودلالة المقيد على وصف التقييد لا تتغير بحالها في الحمل على الوجوب والندب بل حمله على الندب اولى لسلامة الدلالتين ح بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا يبقى ح بل الوجه في الجواب ان يق حمله على الوجوب يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا ظنها لقوة كون الامر للوجوب او للاشتراك اللفظي ومعها لا براءة بيقين او يق حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطع بل يكون العامل برقبة مؤمنة موفيا للعمل باللفظ المطلق في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى العام والتقييد يجري مجرى الخاص والخاص مقدم على ان هذا المحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وفي م بعد الاشارة الى الحجة المذكورة فان قيل يطرق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق وليس مخالفة المطلق واجراء المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب اجراء المطلق على ظاهره اولى فرتا ويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره قلنا بل التقييد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا

بيان حكم النسبة بين المطلق والمقيد

نه عفيه

لا يحصل معه ذلك نه

والثاني ماخذها بشرط لا شيء

وهذا لو اراد قيل ورد التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته

في بيان كيفية الجمع بين المطلق والمقيد

كذلك في التأويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد لعمل به فيه لا يخرج عن كونه موفيا للعمل باللفظ المطلق في حقيقته وهذا فانه لو اداه قبل ورود التقييد كان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا كذلك في تاويل المقيد بصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل ايّ واحد كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه لغة بخلاف ما دلّ عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المجتهد في صرفه اللفظ عما دلّ عليه اللفظ لغة اعظم من صرفه عما لم يدلّ عليه اللفظ لغة واما ثالثا فلان احتمال الوجوب التخييري لا يمنع ايضا من حمل المطلق على المقيد اما على تقدير كون الامر حقيقة في الوجوب العيني مجازا في التخييري فلما تقدم اليه الاشارة واما على تقدير كونه حقيقة في القدر المشترك بين العيني والتخييري فلانه لا اشكال في ان اطلاق الامر ينصرف الى العيني لكونه الفرد المتبادر منه ومن الظاهر ان دفع البعد من ظهر الاطلاق بارتكاب التقييد هنا اهون من دفع البعد عن ظهر الامر بالحمل على التخييري لان تقييد الاطلاق اغلب وقوعا من حمل الامر على الوجوب التخييري والمطلق على الفرد الغير المتبادر ثم ان كل ذا على تقدير كون المطلق ظاهر الدلالة على جواز الاكتفاء بكل فرد في مقام الامتثال فانه يقع التعارض بين ظاهري المطلق والمقيد اما على تقدير عدم الدلالة على ذلك فلا اشكال في لزوم الاخذ بظاهر المقيد لعدم وجود المعارض له وقد نبه على هذا السيد عميد الدين في المنية قائلا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد حقق هذا السيد الخليفة في حاشيته فقال الجمع بين الدليلين لا ينحصر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا وسيذكره المص وبنى الاشكال الاتي عليه لانه لو ابقى على اطلاقه ايضا بلا مجاز ثم وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل بالمقيد من حيث اقتضاء الامر المقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتضى القيد ولا لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز في المطلق ولا في المقيد حتى لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق وعدم لزوم صحة العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نم ان مدلول المطلق ذلك بل اعم منه ومما يصلح التقييد بل المقيد في الواقع الا انه معروض للقيد في المقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والالزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس في ذلك العام تخلف عنه نعم لو ابقى بدون المقيد يلزم ذلك من ان الاصل البراءة عن التعيين وبناء الاشكال الذي نقله المص على تسليم ان الجمع لا يحصل الا بارتكاب مجاز فاورد ان هذا انما يتم لو كان المجاز في المقيد ممتنعا او مرجوحا وقد عرفت ان ذلك التسليم غير لازم وايضا يقين البراءة لا يتوقف على الحمل بهذا المعنى هذا على تقدير ارادتهم من حمل المطلق على المقيد ما ذكروا اما لو كان مرادهم العمل بالمقيد من غير مجاز في المطلق فالاستدلال صحيح ولا يرد عليه ما ذكرناه ولا الاشكال الذي ذكره المص لان الاصل عدم المجاز في كليهما فالمطلق يقتضي وجوب ايجاد الماهية لا بشرط شيء والمقيد وجوب ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما اذ يجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة من مقتضى المقيد ليس ح مجاز في شيء من الطرفين حتى يقال يحصل التعارض والتساقط ويبقى المطلق سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن دالا على العموم البدلي هنا بالدلالة التضمنية وباعتبار وضع اللفظ بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية المعتبرة عند اهل اللسان كما لا يخفى وهو الكم من المعظم وح يقع التعارض بين المطلق والمقيد ويتجه ما ذكره في المعالم من الايراد لولا ما ذكرناه من الجواب فتامل واما رابعا فلان قوله ويبقى المطلق الخ لا وجه له بعد الحكم بالتساقط والتوقف انه يبقى المطلق ظاهرا في العموم البدلي بعد وجود المعارض المساوي له كما لا يخفى ومجرد تعلق الامر بالماهية لا يقتضي العموم البدلي عقلا حتى يقال ان الدلالة اللفظية اذا سقط اعتبارها باعتبار المعارض كان اللازم الحكم ببقاء الدلالة الاخرى وهي الدلالة العقلية فتم وينبغي التنبيه على امور **الاول** المراد بحمل المطلق على المقيد الحكم بان المطلوب هو الماهية المقيدة وانها متعلق التكليف فيكون المقيد بيانا وذلك قد يكون قرينة على استعمال المطلق في المقيد بطريق التجوز وقد لا يكون كذلك بل يكون غايته الدلالة على ارادة الخصوصية لا غير **الثاني** هل المقيد بيان للمطلق سواء اقترنا او تقدم المطلق او المقيد او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه بيان للمطلق مط ولو تاخر وهو لصريح لم يذكر المأمول وظاهر اطلاق العدة ومحكي النهاية وروضة وشرحي المنية والزبدة والاحكام وصرح شرحي المختصر الثاني انه ناسخ للمطلق ان تاخر وهو المحكي في نهاية وحدة وعن المأمول وصرح عن بعض العقول الاول وجوه منها ما تمسك به من ان التقييد نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من

تنبيه

افراد المهية فيصير عاما لا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر يبين العام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر وقد تمسك بما ذكر في هبة وتبعه المأمول وصدر فقالوا لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق واعترض على هذا الوجه بوجهين احدهما ما ذكره العضدي فقال بعد الاشارة اليه وقد يجاب عنه بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبله اما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول اتفق وفيه نظر وثانيهما ما ذكره السيد الخليفة في حاشيته ثم معترضا على قول صاحب ثم فان المراد من المطلق ما لفظه قد عرفت فيه من ان هذا البحث مدلول المطلق بل بما كان مدلوله معنى في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التقييد بل هذا اظهر واكثر في الاخبار ونعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فانما يلزم ذلك الشمولي من عد التقييد مع ضم ان الاصل براءة الذمة من التقييد او الترجيح بلا مرجح بخلاف العام فان مدلوله العموم وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على مجاز فضلا عن ان يكون نسخا فتامل انتهى وفيه نظر وفيما تمسك به في النهاية والمختصر من ان المقيد لو كان نسخا للمطلق لكان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان الشارع انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به واعترض عليه العضدي بنحو ما اعترض به على الوجه الاول وقال يظهر بالتامل وفيها ان التقييد اغلب نوعا من النسخ فيكون هو الاصل الا ان المشكوك فيه يلحق بالغالب ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف والقول الثاني فاشار اليه في المعالم وبهبهة المأمول وصدر وشرح العضدي فقالوا احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطرح لكان المراد بالعام هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فانه هو فرع الدلالة وانما منعنا اذا المطلق لا دلالة له على مقيد خاص وفيه نظر اما اولا فللمنع من لزوم المجاز على تقدير البيان لان ارادة الخصوصية من الكلي كما يمكن بالتجوز بان يراد الخصوصية من نفس اللفظ الموضوع للكلي كذا يمكن بغيره بان يراد من اللفظ الموضوع للكلي حقيقته ويراد الخصوصية من الخارج نعم يلزم ارتكاب خلاف الظاهر على اي تقدير لكنه لازم على تقدير النسخ ايضا فتطع واذا دار الامر بين المخالفين للظاهر كان اللازم ترجيح الاهون ومن الظاهر ان التقييد اهون واما ثانيا فلما ذكره ثم في مقام الجواب عن الحجة المزبورة فقال والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وقد ذكروه انتهى وجوب حصولهما قبله وليس الامر كذلك وارد عليه ولده في الحاشية قال فلا يتوجه هنا ولا ان المعنى المجازي انما يتم على الوجه الذي ذكروا ان سلم احتمال النسخ من حيث ورود الاحتمالين فاذا انتفى النسخ تعين المجاز ويكون القرينة هي المقيد ولا يجب تقديم القرينة بل يكون الدلالة والفهم بعده كما قرره انتهى مع احتمال النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفي حصول الدلالة والفهم بعده ثم قال ويمكن ان يجاب بان رجحان المجاز على النسخ لما كان معلوما مما قرره في العام والخاص بنى عليه اكتفاء بما سبق وانما اورد هنا بيان الوجه لما ادعى السند من عدم القرينة عليه بما ذكره في الجواب من وجود القرينة وهي المقيد فان قلت هذا المراد غير مراد غير انهم من كلام الوالد قرره في الجواب بل الظاهر وجود قرينة المجاز وانها اذا وجدت عمل عليها وصح المجاز وح فتوجيه ما ذكرت لا وقع له قلت لا وقع نعم لا يبعد ما ذكرناه خلاف الظاهر وانما هو وجه تصحيح وان بعد واما ثالثا فلما ذكره في هبة وتبعه المأمول وشرح المختصر للعضدي فانهم قالوا في تقرير الجواب عن الحجة المذكورة والجواب انه لا لزوم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تجعلون المطلق على المقيد ينتقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السليمة مجاز وزاد في هبة كما في المختصر فقالا التحقيق ان المطلق دال على عموم اي رقبة كانت فيكون مرجع التقييد الى التخصيص وحكى الفاضل الشيخ محمد كلاما عن والده في حاشيته لم يتضمن المناقشة فيما ذكره اولا ثم اعترض عليه فقال ناقلا عن الوالد في الحاشية من ان الجواب المشهور بين القوم يغني عن الاستدلال المذكور وهو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب لا لتنزيله عليه مجازا وابهم انه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا انما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ونوقش بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد بما صلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فاسد جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ثم وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به عن موضع النزاع فلذلك لم نتعرض للجواب المتم في محل بحث فيه نظرا اما اولا فلان احتمال النسخ قائم مع تقدم المقيد كما في الخاص

ذهب المطلق على المقيد

المتقدم وما ذكره هناك من ترجيح التخصيص بقي هنا في ترجيح التقييد اما دعوى دلالة المقيد على المطلق مع التقدم فان كان مع علم احتمال النسخ فمسلم اما مع احتماله فموضع نظر لعين ما قلناه سابقا اللهم الا ان يدعى ان التقدم قرينة ظاهرة على المجاز مقدم على النسخ واما ثانيا فلان كلام الوالد في الحاشية يقتضي صحة المناقشة والدخل فيهما غير خفي اما في اولهما فبما قدمناه واما في اخرها فلانه لا معنى لمجازية تقييد الرقبة بالسلامة الا اذا اريد بها الخصوصية واحتمال ذكر احد الافراد لا يقتضي المجازية كما هو شأن المتواطي لكن في كون الرقبة من قبيل المتواطي تامل واما ثالثا فلان عد امكان الجواب الثاني واضح اما الاول فغير واضح لان الالزام لا مفر عنه من حيث اشتراط المستعمل اقتران اللفظ المجازي بالدلالة عليه ونعت المقيد يحتمل حمل المطلق عليه فيكون قرينة ويحتمل النسخ فلا يكون قرينة فلم يبق دلالة مع التقدم وهو يقول بالمجاز فما هو جوابه فهو الجواب مع التأخر اللهم الا ان يقوى ما قدمناه من الظهور ولا يخفى عليك ان منشا الاشكال في المقام عدم ذكر النسخ هنا فان كان عدم النسخ اتفاقيا فالامر سهل والا فالمقام يحتمل الكلام انتهى والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال اذا ورد المطلق والمقيد المفروضان لم يحتمل الا النسخ كما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق وكان امر الشيخ وقلنا بانه لا يجوز الا النسخ فلا اشكال في لزوم الحكم بالنسخ وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي غاية المامول فقال الاولى التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص المتعارضين فيقال لو ورد المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد نسخا لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فيبنى على الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحو ذلك ولم اظفر في الكتب المشهورة بهذا التفصيل وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام وفي حاشية السيد الخليفة كان خلاف المهم فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وفي حاشية الشيخ محمد لما تقدم في العام اذا ورد بعده المخصص من التفصيل بحضور وقت العمل وعدمه يأتي في المطلق والمقيد فان كان المقيد انما اتى بعد حضور وقت العمل سيما اذا وقع العمل بالمطلق في فرد غير المعين بالمقيد فانه يتعين النسخ اما لو كان قبل حضور وقت العمل فالمجاز ممكن فلا وجه لاطلاق القول في المطلق والمقيد بنفي النسخ من الاستدلال والجواب انتهى وانه لم يحتمل النسخ ولم يكن جائزا كما في المطلق والمقيد الواردين عن الائمة عليهم السلام وهو الغالب فتعين التقييد لما تقدم اليه الاشارة وقد اشار الى هذا جدي ره فقال قد عرفت عدم النسخ في احاديثنا وعدم حاجتنا الى ما ورد العامة عن الرسول صلى الله عليه وآله وكذا عدم الحاجة اليه بالنسبة الى القران لعدم تحقق الاشكال فيه معظم او ربما يعتد به فكم انتهى وان احتمل الامران وجازا معا فالاصل التقييد لغلبته بالنسبة الى النسخ المعتضدة بما تقدم اليه الاشارة لا يقال هذا تفصيل لم يذهب اليه احد فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول لا نم ذلك بل الظاهر اتفاق القوم عليه وانه لم يكن موجودا في عبارات المعظم وينبغي التنبيه على امور **الأول** اعلم انه اطلق لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يتفقا حكما ويتحد سببا ويكونا مثبتين في بيتي كذا وشرحه عبارة النهاية وغيره وكم ومرو المعراج ويتفرع على ذلك امران احدهما لزوم ذلك وان احتمل تعلق الحكم واشتغال ذمة المكلف بواجبين احدهما ما دل عليه الامر بالمطلق وهو العتق المطلق في قوله اعتق رقبة وثانيهما ما دل عليه الامر بالمقيد وهو عتق الرقبة المؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة وفيه نظر لاصالة عدم التاويل في الظواهر السليمة عن المعارض وقضاء ما ثبت بالادلة المعتبرة لزوم التقييد حيث يقع التعارض بين المطلق والمقيد المفروضين لا مطلقا والا كان حمل المطلق على المقيد في بعض الصور من باب المعتبر في العرف وهو في غاية البعد بل مقطوع بعدمه واطلاق الكتب المذكورة لا يصلح لمعارضة ما ذكر لقوة تنزيله على غير محل الفرض فيشترط في حمل المطلق على المقيد في محل البحث اتحاد التكليف والعلم انه لا يجب عليه الا شيء واحد ان شك في ذلك فلا يصح التقييد بل يجب الحمل بظاهر الامرين والحكم بتعدد التكليف فقد اشار الى ما ذكر جماعة ففي العدة ان كان المقيد منفصلا فلا يخ من ان يكون ما اطلق في موضع هو بعينه المقيد في موضع اخر او غيره فان كان هو بعينه فلا خلاف انه يجب تخصيصه به وفي المعارج وان كان حكمهما متفقا فان كان سببهما واحدا او علم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق مقيدا وان لم يعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وتغاير او في بدو المنتهى ان لا يكون مخالفا وان يتحد السبب في الامرين وهنا يجب تبيان بظاهر الامرين ان كان الامر المنكر يفيد تكرار المامور به وان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على

في حمل المطلق على المقيد

المقيد اجماعا انتهى وثانيهما لزوم حمل المطلق على المقيد في نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح وقوله يطهر البئر بنزح اربعين دلوا لبول الانسان وقوله يطهر بنزح اربعين دلوا لبول الرجل وهو فاسد قطعا لعدم التناقض بينهما **الثاني** لافرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المثبتين مع اتحاد الحكم والسبب حصول التعارض بينهما بين الواجبات والمستحبات كما هو مقتضى اطلاق القوم لاتحاد الدليل والموجب وربما توهم انه لايجب في المستحبات حمل المطلق على المقيد فاذا ورد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة وكان الامران للاستحباب لم يجب تقييد الاول بالثاني بل كان اللازم الحكم باستحباب الامرين احدهما استحباب العتق مطلقا وثانيهما استحباب عتق المؤمنة وهو في غاية الضعف اذا حصل العلم بتعارضهما بان يعلم بوحدة التكليف وان المتعلق امر واحد وان لم يحصل ذلك ولم يعلم بالوحدة فلم يلزم حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات نعم ان العلم بوحدة التكليف الذي هو منشاء التعارض يحصل غالبا من جهة الاجماع وهو في الواجبات كثير الوقوع بخلاف المستحبات فان العلم بوحدة التكليف فيها من جهة الاجماع نادر فتجب الفرق بين الواجبات والمستحبات من هذه الجهة لاغير فتدبر واذا كان احد الامرين للوجوب والاخر للاستحباب لم يجب حمل المطلق على المقيد قطعا بل يجب الحمل بظاهرهما معا **الثالث** لافرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المفروضين بين كونهما من الكتاب او السنة وكون احدهما من الكتاب والاخر من السنة ولافرق في كون السنة بين قطعي السند غير قطعي السند فلو كان احدهما قطعي السند والاخر غير قطعي السند لكن كان بحيث كان اللازم حمل المطلق على المقيد لو اذا كان المطلق قطعي السند قلنا بعد جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد ح ولكن قد بينا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيلزم هنا حمل المطلق على المقيد ولافرق في السنة ايضا بين كونهما من النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام او احدهما من النبي صلى الله عليه وآله والاخر من الائمة عليهم السلام **الرابع** لافرق في ذلك ايضا بين كونهما منطوقين او مفهومين او مختلفين بناء على المختار من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او المخالفة **الخامس** اذا كان تقييد المطلق المفروض هو نحو قوله اعتق رقبة بالمقيد المفروض هو نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة موجبا لحمل المطلق على الفرد النادر فهل يكون التقييد ح ايضا اولى من حمل الامر في المقيد على الاستحباب او الوجوب التخييري او لا فيه اشكال من اطلاق القوم ان الامر دار بين التقييد او التخصيص وبين المجاز كان الاخير اجود حيث ان من قوة منع انصراف اطلاق كلامهم الى محل البحث واغلبية المجاز بالنسبة الى حمل المطلق على الفرد النادر فالاحتمال الاخير اجود خصوصا اذا كان الامر في المقيد من الائمة عليهم السلام لشيوع استعماله في الندب حتى ادعى جماعة صيرورته من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة **السادس** اذا اعتضد المطلق بشهرة ونحوها مما يوجب قوة الظن ببقاء الاطلاق على حاله لم يجز التقييد ح ايضا بل يجب التأويل في المقيد وقد تقرر مما ذكر ان لزوم حمل المطلق على المقيد بعد تعارضهما ليس على اطلاقه وان المعتبر مراعاة ما يفيد الظن الاقوى ولما كان الغالب حصول الظن الاقوى من المقيد اطلقوا لزوم حمل المطلق عليه **السابع** لافرق في لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يقع التعارض بينهما بين كونهما في العبادات او في المعاملات ولا بين كون مفادهما الوجوب النفسي او الجزئي او الشرطي **الثامن** اذا حكى الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق كما اذا قيل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكي اخر الاجماع على وجوب ذلك الشيء مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا فهل يجب حمل المطلق ح اولا التحقيق الثاني اذ لا معنى لكون كلام بعض قرينة على كلام الاخر نعم يجب العمل بالمقيد لانه اقوى ظنا من معارضه فيكون شبيها بحمل المطلق على المقيد **التاسع** لاشترط في قيد المقيدان يكون صفة فلو كان المطلق هكذا اكرم رجلا والمقيد هكذا اكرم زيدا وحصل التعارض بينهما وجب حمل المطلق على المقيد لان بناءه ليس على حجية مفهوم الصفة بالاتفاق **العاشر** اذا اتحد حكم المطلق وحكم المقيد ولم يختلفا واتحد سببهما ايضا وكانا منفيين او منهيين نحو لا يطهر الفجر بالمضاف ولا يطهر بماء الورد ولا تعتق في كفارة الظهار الرقبة ولا تعتق فيها الكافرة لم يجب حمل المطلق على المقيد ح كما صرح به في زبدته والمنية ولم وده به المأمول ومصرح شرحه للعضدي لاصالة لزوم العمل بظاهر الخطابين السالمة عن المعارض اذ لا تعارض بينهما ح كما لا يخفى ولدعوى الاجماع والاتفاق ونفي الخلاف على عدم لزوم الحمل ح في زبدته والمنية ولم وده به المأمول وحاشية الشيخ محمد وح العضدي نعم قد يحكم بالتقييد هنا في بعض الصور كما اشار اليه في زبدته فقال فان علمنا بدليل خارجي ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالاخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر

والمقيد غير قطعي السند

في بيان حمل المطلق على المقيد في صورة تعارضهما

فيجب التكليف في الموضعين النهي عن التكفير بالكافرة انتهى وقد اشار الى هذا في تبة المامول ايضا ولا يعارضه اطلاق ما عداها من سائر الكتب المصرحة بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في محل الفرض لعدم انصراف الفرد الى الصورة المفروضة **الحادي عشر** اذا اختلف حكم المطلق والمقيد بان كان احدهما ايجابيا امرا كان او اخباريا والاخر سلبيا نهيا كان او نفيا واتحد سببهما نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار ولا تعتق الكافرة فيها ونحو لا تعتق رقبة فيها واعتق مؤمنة ونحو يجب عتق الرقبة فيها ولا يصح عتق الكافرة فيها ونحو لا يصح عتق الرقبة فيها ويصح عتق المؤمنة فلا اشكال في لزوم حمل المطلق على المقيد ح **الثاني عشر** قال في تبة والاحكام كما تقدم في باب التخصيص العموم المتفق عليه والمختلف فيه والمرتبة والمختار فانه جار في تقييد المطلق انتهى وهو جيد **الثالث عشر** قال في الذخيرة اعلم ان التقييد مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله جل وعز فصيام شهرين متتابعين واذا اوجدنا هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في تغير حكمها والخلاف محتمل في جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيه او رجوعه الى ما يليه كما تقدم في الاستثناء وفي تبة اذا تعقب التقييد جملة واحدة فلا خلاف في انه تتغير حكمها من الاطلاق الى التقييد **الرابع عشر** قال في العدة التقييد يخص العام ويخص المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القائل من دخل داري فاكرمه واكرم الرجال الاشراف فقوله واكرم خصص لفظ من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكانت فتاوى لجميع الرجال سواء كانوا اشرافا او غير اشراف فاما تخصيصه المطلق وان لم يكن عاما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة خصص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجزي تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين ثم قال والتقييد لا يخرج من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فان كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق انتهى **الخامس عشر** قال الشهيد في قواعده لو قيد بقيدين متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد القيدين كما روي عن النبي ص اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب فبهذا عمل ابن الجنيد وروياه ثلثا وروى العامة اخراهن بالتراب وروياه وروى الاولاهن فيبقى المطلق على اطلاقه وروايته اولاهن اشهر فرجحنا بهذا الاعتبار انتهى وفيه نظر **السادس عشر** قال في عدته الاجود حمل المطلق على المقيد لان فيه اعمال الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة مع قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوائم هنا بوجب تخصيص العام فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هذا راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم او لا وكذا ليس منه لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فضية للعموم فهو تخصيص للمفهوم بضرب ولا دليل عليه بخلاف النكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكلي كرقبة لا في الكل كما مثلنا به **السابع عشر** اذا ورد مطلق ومقيد متضمنين للامر واتحد حكمهما واختلف سببهما نحو قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ولم يقم دليل على اشتراك الحكمين في العلة ولم يتحقق الاجماع على اتحادها باعتبار الاطلاق والتقييد فهل يلزم حمل المطلق على المقيد او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز حمل المطلق على المقيد هنا بل يجب العمل بكل منهما وهو للذريعة والعدة وريح وتبة وبهبهاني والمنية ولمه ودة وتبة المامول ومدارك وشرحه للعصفد والمعراج والمحكي في صريح غيره عن ابي حنيفة في العدة والمنية وغيرها عن اصحابنا وعن بعض اصحاب الشافعي وفي تبة عن اكثر المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين وغيرهما الثاني انه يحمل المطلق على المقيد هنا وهو للمحكي في المنية عن الشافعي وفي غيره عن بعض اصحابه والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية على عدم الحمل ومنها ظهور حبا بر جماعة من اصحابنا في دعوى اتفاقهم عليه ففي الثالث ان يختلف موجبهما وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح وذهب كثير ممن خالفنا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما بطل سيما الاخير وفيه وان اختلف سببهما فهم يختلفون في الحمل ونحن متفقون على منعه في تبة المامول اصحابنا اجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد هنا الا بدليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد منها ان شرط حمل المطلق على المقيد حصول التنافي بينهما ووقوع التعارض بينهما وهو مفقود

في صورة اختلاف الحكم والسبب

نعم

في محل البحث واذا انتفى الشرط انتفى المشروط اما الاول فواضح اذ لا معنى للحمل مع عدم التعارض واحتمال التعبد الصرف كما في اصالة
طهارة الاشياء وحمل فعل المسلم على الصحة مقطوع بفساده واما الثاني فواضح ايضا وقد صرح به في جملة من الكتب فو ج لنا ان
الامر على الاطلاق بسبب معين لا ينافي التقييد بسبب اخر واذا لم يتنافيا لم يجب بناء احدهما على الاخر ولا تقييده به وفي ب فو د ي
وبه المامول لا يجب هنا الحمل على المقيد لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال العتق في الظهار اي رقبة شئت ولا
تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة وفي ح د ي لا يجب ذلك لعدم التنافي وفي م لعدم المقتضي له واما الثالث فواضح ايضا ومنها ما تمسك به في
المنية فقال لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والكل باطل اما الاولان فلان
المفروض اما المطلق فظاهر وكذا انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود
هيهنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار لا ذهنا ولا خارجا ومنها ما تمسك به في الذريعة فقال
الدليل على ان المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه لا يجوز ان يتعدى الى حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد
غيره لوجب ان يخص العام بتخصيص غيره وشرط المطلق على هذا الوجه هذا يبطل التفرقة بين الكلام ومنها ما تمسك به في العدة
فقال لان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما حكمان مختلفان فكيف يؤثر احدهما
في الاخر ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال انه يلزم من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لكان للعبد ان يزيد في كفارة القتل الاطعام
لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الرأس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك لا يرتكبه
احد ومنها ما اشار اليه في ية فقال ولان تم المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب
تقييد احدهما بما قيد به فقال ولان تم المطلق يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد
الاخر والا لم يكن تقييده به اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او من حيث الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق
بحرف عطف واضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو
المتنازع او بان يمتنع في التقييد بان يكون الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة
فيهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر لجاز ان يثبت لاحدهما بدل لان للاخر
بدلا ويخص احد العمومين لان الاخر مخصوص هذا دليل الحنفيين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية لو انتفى الربط فانها ثابتة
اذ التقييد بالايمان يدل على اولويته ورجحانه فيجب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة والحصر ممنوع انتهى وللقول الثاني وجوه منها
ما اشير اليه في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان القرآن كالكلمة الواحدة وزاد في العدة فقد روي ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام و
تقريره ما اشار اليه في المنية وغيرها من انه اذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وفي ح العضدي
لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا انتهى وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلان الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها
واما ثانيا فلانها اخص من المدعى الا ان يتم بعدم القائل بالفصل وفيه نظر واما ثالثا فلما ذكره في ية والمنية و ح فقالوا الجواب
ان اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فمسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان
اردتم وجوب تنزيل المطلق على المقيد اتحاده في كل شيء فهو ممنوع لان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك
من الامور المنافية للوحدة ب ح د ي وبه المامول المراد بالوحدة عدم التناقض انتهى وفي الذريعة يبطل هذا الاحتجاج بالاستثناء
والتخصيص وفي العدة يبطل بان المطلق والمقيد لو اقتضيا ما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين ومنها ما اشير اليه
في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت بالعدالة في اخر حكمنا بتقييدها في كل موضع وفيه
نظر لما ذكره في الذريعة والعدة وية وب والمنية و ح د ي وبه المامول فقالوا الجواب تقييد الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع
لا بالتقييد في بعض الصور ومنها ما ذكره في ية فقالوا احتجوا بقوله تعالى والذاكرات حمل على قوله تعالى في الاول والذاكرين الله كثيرا من
غير دليل من خارج ثم اجاب عنه بان التقييد لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف

عليه ومشاركه له في حكمه وبان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع وصرح بالجواب الاول في الاحكام واشار اليه
في العدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم انه قد يحكم في المفروض بحمل المطلق على المقيد بدليل من خارج كما اذا وقع الاجماع
على ان الواجب في المورد امر واحد وانما يشتركان في الحكم من جهة الاطلاق والتقييد او كان العلة المعتبرة شرعا في لزوم المقيد في مورد
ثابتة في مورد المطلق وقد صرح بهذا في الاحكام واما القياس فلا يمكن ان يكون سببا بناء على عدم حجيته واما على تقدير حجيته فقد
اختلفوا في صلاحيته لذلك فمنهم من حكم بصلاحيته لذلك وهو السيد في الذريعة والشيخ في العدة ومر في يه وب والسيد عميد الدين
في المنية والحاجبي في مر والعضدي في شرحه ومنهم من حكم بعدم الصلاحية لذلك وهو الامدي في م كما عن الحنفية **الثاني** اذا ورد
مطلق اثباتا في خبر نحو يصح العتق في كفارة الظهار ومقيدا اثباتا في خبر نحو يصح عتق المؤمنة في كفارة قتل الخطاء واختلف سببهما
فلا يحمل المطلق على المقيد حينئذ ابدا الا بدليل من الخارج **الثالث** اذا ورد مطلق ومقيد تضمنا النهي او النفي واتحدا حكما او
اختلفا سببا فلا يحمل المطلق على المقيد حينئذ ابدا الا بدليل من الخارج كذا لا يحمل المطلق على المقيد اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا
واختلفا سببا ما لم يلحظ الدليل الخارجي وبالجملة لا يحمل المطلق على المقيد الا مع تعارضهما ومعه فالاصل ترجيح التقييد على سائر
المحملات الا ان يعارضها ما هو اقوى منه **الرابع** قال في يه البحث الثالث في الجمع بين المطلق والمقيد اذا اطلق الحكم في
موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق
في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين
فالحنفية منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع التقييد بالضدين اولى بالبقاء واما القائل بان المطلق
يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من الاخر واما من حمل المطلق على المقيد بقياس فانه يحمله هنا على احدهما
ان كان القياس عليه اولى والا بقي على اطلاقه **مفتاح** اذا ورد امر بماهية مطلقة نحو اعتق رقبة وامر بماهية مقيدة نحو
اعتق رقبة مؤمنة وحصل شرائط التعارض ولم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر فلا اشكال في وجوب التوقف بحسب الاجتهاد
وهل يجب في مقام العمل الاقتصار على المقيد فلا يحصل الامتثال فيما فرضناه من المثال بعتق الكافرة اولا بل يجوز العمل بمقتضى
الاطلاق فيجوز الاتيان باي فرد من افراد الرقبة ولو كان كافرا المعتمد هو الاول لان اشتغال الذمة بالتكليف وهو لزوم عتق الرقبة
فيما فرضناه من المثال قد تحقق لاتفاق الخطابين في الدلالة عليه وقد حصل الشك في برائتها بالاتيان بعتق ليس فيه ذلك فالاصل
بقاء اشتغال الذمة يقينا فيجب تحصيل البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل يتمسك به حيث يقع
الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت التكليف في الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به
بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية ومحل الفرض من هذا القبيل لان التكليف قد ثبت في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في المكلف
به من انه الماهية المقيدة او غيرها فكان اللازم الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه يقينا لان المكلف به ان كان الماهية المقيدة فقد
اتى بها وان كان الماهية المطلقة فكذلك ايضا لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق فظهر من هنا ان في يه وب والامدي في م والحاجبي في مر اختيار
ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة اليقينية ومبناه على عدم ترجيح التقييد على التجوز في المقيد
لتساويهما في الاحتمال ورجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف للعلم به من المطلق والمقيد في الجملة واما ما ذكره بعض الاجلة
في دفع ما ذكروه من ان اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت لا يقينا ولا ظنا حتى يجب اليقين ببراءة الذمة لاحتمال ارادة الندب او التخيير
او غير ذلك واحتمال اشتغالها من غير يقين ولا ظن لا يقتضي وجوب العمل غايته الاحتياط وهو غير واجب فضعيف كالقول بانه
بعد التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة اليقينية
حتى يرد ما ذكره بل مدعاهم ان بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة منه الا بالعمل بالمقيد
لانه ان كان المطلق باقيا على اطلاقه فلا ريب ان الاتيان به مبرء للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان بالمامور به يتوقف على نية
كيفيته من الاطلاق والتقييد ربما اشكل الحكم بكون المقيد مبرء للذمة لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظ واما الثاني

في بيان تعارض المطلق والمقيد

باعد بينا اوله من تنبيه

فهم جمع بلزوم الاجتهاد بتحصيل البرائة قطعا انهم من المقامات التي يعلم فيها ان الاشتغال

فلا

فلا اطلاق هنا يؤخذ به الا ما عارضه المقيد وقد فرض الكلام في ما لم يتبين فكيف يؤخذ به اللهم الا ان يقال قد دل المطلق على شيئين احدهما ان المكلف به هو المهية وهي بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهي بالدلالة الالتزامية والمقيد انما عارضه في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضا من هذه الجهة وتساقطا بقي الدلالة المطابقية بلا معارض فيحكم بجواز الاتيان في ضمن اي فرد شاء بضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح ولزوم الاتيان بها في ضمن جميع الافراد عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو كان المقيد بدل على ان القيد شرط في الاتيان بالماهية لا نرجح يصح ان يقال لا معارض للمطلق في دلالته على كون المكلف به الماهية من حيث هي وبصير المسئلة من قبيل ما لو اتفقوا على شيء واختلفوا في اشتراطه بالجزء لان التكليف بالمشروط فيرجع الشك في الشرط الى الشك في التكليف فتدبر واما اذا كان دالا على ان الماهية جزء من المامور به او ان المامور به مركب منها ومن ذلك القيد كما هو الظاهر فلا يبقى المقيد بعارض كلتا الدلالتين وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اذا اتفقوا اصحابنا على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء اخر كما اذا اتفقوا على وجوب العتق واختلفوا في تقييده بالايمان فقال بعض به ومنعه اخر ولم يكن هناك دلالة شرعية على تعيين احد القولين فهل الواجب الاخذ بالتقييد او الاطلاق الذي يقتضيه النظر هو الاخذ بالاول لما بيناه **الثاني** اذا اتفقوا على حرمة شيء واختلفوا في تقييدها بامر كما اذا اتفقوا على حرمة النبيذ واختلفوا في اشتراطها بالسكر وعدمه فالارجح الاقتصار في الحكم بالحرمة على القدر المجمع عليه وموضع اليقين والرجوع في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالحرمة في القدر المجمع عليه فواضح واما التمسك بالاصل في غيره فلان شك في ثبوت التكليف وعدم العلم به ولو اجمالا او قد تحقق ان الشك اذا تعلق بنفس التكليف كان اصالة الاباحة و البراءة هي المسلك الاعلى القول بوجوب الاحتياط ولو تعلق الشك بنفس التكليف وهو خلاف التحقيق **القول** في المفاهيم

مفتاح اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان معلقا على امر بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان لم تفرضا وان استطعت فحج وان سرقت فانت ضامن وان كان الماء قدر كرا لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف فيه وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية اولا وقد صرح وبما ذكرنا في بيان السؤال وبظهر ثمرة الخلاف في مواضع منها ما لو كان الحكم المذكور في المنطوق موافقا للاصل نحو ان لم تكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان لم تسرق فلست بضامن وان بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان القائل بالدلالة يثبت بها حكما مخالفا للاصل وهو وجوب الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة والسرقة و عند البلوغ مقدار الكر والقائل بالعدم لا يثبت بها ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق وبثبته وبين غيره ومنها ما لو ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه على امر بكلمة ان نحو اكرم العلماء ان كانوا عدولا او علمانا باتحاد الكلمة فان المانع من الدلالة لا يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا اليها واما لو اطلق حكما مخالفا للاصل ثم علقه كذلك نحو اعتق رقبة ان كانت مؤمنة فلا يظهر فيه ثمرة المسئلة لان اللازم حينئذ حمل المطلق على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قدر كر فهو طاهر فيتفرع على المسئلة وكذا لا يظهر الثمرة فيما لو علق ابتداء على امر بكلمة ان نحو ان جاءك فاكرمه فان اللازم الحكم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو الذي يقوله القائل بالدلالة بعدم القائل بها بجعل ذلك خطأ باشرعيا و القائل بالعدم بجعله حكما عقليا ولكن في هذا كثيرة فاذا عرفت هذا فاعلم ان المسئلة تتوقف الاولى ان ذلك يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط وهو للشافعيين واشهد صاحبنا والفاضل البهائي وجده وهو الذي اختاره العلامة مد ظله والبيضاوي والمحكي عن الشيخين والشهيد الثاني صاحب المعالم والمدقق الشيرواني والشافعي وابي الحسين البصري وابي الحسين الكرخي والرازي واتباعه والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن اكثر المحققين الثاني انه لا يدل على ذلك وهو المحكي عن السيد وابن زهرة والحر العاملي والفاضل التستري وابي عبد الله البصري والقاضيين والاشعري ومالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتأخرين الميل اليه الثالث انه يدل عليه في الشرع لا غير الرابع انه يدل عليه في الجزاء لا غير للقول الاول

باشتراط غير التكليف

واعوذ دقيقة

ثم

وابن شريح

وجوه منها انه يفهم منه عرفا ذلك وينتقل اليه الذهن بعد الانتقال الى المنطوق وهذا فهم يعلى بن امية وعمر من قوله تعم واذا ضربتم في الارض الاية انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانهما سئلا عن سبب القصر مع الامن وليس ذلك الا للدلالة وتؤكد تقرير النبي ﷺ السائل على فهمه فانه ﷺ اجاب بعد السؤال بانه صدقة من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه وتؤكد ما قلناه ما روى من انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله قال النبي ﷺ لازيدن على السبعين فان هذا القول منه ﷺ يدل على انه ﷺ فهم حصول الغفران بالاستغفار زايدا على السبعين ويؤكد ذلك بقية قول عمر في قوله تعالى فعل كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون اذ الله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ﷺ انما فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا فلم يفعله كبيرهم هذا شيئا واجيب عن جميع ما ذكر اما عن التبادر فبالمنع منه كما سبأتي اليه الاشارة واما عما روى عن يعلى من امية فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة لعدم معلومية ان سؤال يعلى لما ذكروه لاحتمال ان يكون فيه علة باصالة الاتمام وان الذي خرج منها حالة الخوف فاستفسر عن سبب الحاق حالة الامن بها واما المنع من الاصل لما روى عن عائشة انها قالت الصلوة في السفر والحضر كعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فبعد صدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هو عبارة عما جوز الاقتصار عليه بعد ان كان الزايد مطلوبا واما عن حديث الاستغفار فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة للمنع من فهمهم ذلك وقولهم ﷺ لازيدن لعلمه لاستمالة القلوب سلمنا الفهم ولكن لعله باعتبار مفهوم العدد وايضا مقتضى المنطوق نفي المغفرة بالسبعين قطعا لان خبر الله تعالى صدق فمفهومه لابد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لابد ان يكون نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع ومنها ان كلمة ان للشرط وهو مما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما المقدمة الاولى فلوجهين احدهما انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك فاكرمه وبين ان يقول يجب اكرامه بشرط مجيئه ويعبر عن مضمون كل منهما بالاخر وليس ذلك الا لاتحاد معناهما ومما يؤكد ذلك انه لو نذر ان لا يشرط فقال ان جاءك فاكرمه كان عاصيا وثانيهما تصريح النحاة فيما حكي عنهم جماعة بان كلمة ان حرف الشرط واجابهم حجة وانا المقدمة الثانية فلوجوه الاول التبادر من لفظ الشرط حيثما يطلقونها ذكرنا فانه اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي صحة الصلوة الطهارة فانه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم وكذا القدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط لوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحي وبانتفاء الزكوة عند عدم الحول ولولا ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا واجيب عن هذه الحجج اولا بالمنع اولا من المقدمة الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا لهم ومما يعضد ما ذكرنا ان كلمة ان لو كانت للشرط بلزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده الوجود وثانيا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم من انتفائه الانتفاء كذا يستعمل في العلامة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشراط الساعة وفلان شرطي والاصل ان يكون حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك والمجاز ومما يشهد بكون الشرط فيما اذا كان التلازم من حيث الوجود حقيقة دون العدم تصريحهم بان استثناء نقيض التالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان فلا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيدا لعل النحاة قصدوا هذا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند النحويين مدخول ان بخصوصه وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه من التبادر فهو مم واما ما حكوه عن الامة فليس فيه دلالة على ان الشرط حقيقة فيما ذكروه لجواز ان يكون ذلك احد ما استعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة مما يمنع من اشتراك فاليس فيه التلازم اصلا معه نعم قد يقال ان ما ذكر يجتمع لوجحان تعدد الشرط فانه لا يعلم حينئذ من اطلاقه انه مما ينتفي بانتفائه لجواز ان يريد به ما يقتضي التلازم في الوجود وهو لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كما في نواقض الوضوء

فان

فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس انتفاء احدهما يستلزم انتفاء الجواز فقيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم بلزوم انتفاء انتفاء المشروط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا وذلك واضح وقد بان ذلك حسن لو علم ما يتحاد الشرط واما مع الجهل به فلا ومجرد التصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم قد يثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا تثبت بهذه الدلالة اللفظية ومنها انه لو كان الحكم المذكور وغيره سواء لما كان التخصيص المذكور بالذكر فائدة بل كان يقصيرا في البيان مع الحاجة وهو بطل فلزم ان يكون الفائدة فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره واجيب عن هذه الحجة اولا بالنقض بما اذا علق الحكم على لقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بافادته نفي الحكم عن لم يذكر واما ما قيل من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لازما بخلاف التعليق على الشرط فانه يجوز حذفه وبقاء اكرم زيدا مذكورا لا يبان يكون لتلك الفائدة فجوابه ان الكلام انما يحتاج الى اللقب او هو كما يحصل بالمذكور فكذا يحصل بما بعده وغيره فتخصيص الحكم على ما ذكره الخصم نفي الحكم عما عداه والا كان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وثانيا بانه ابطال اللغة بالدليل ثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون له فائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور اما بالنظر احتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح برفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور لسبق بيانه او لاختصاص حاجة السامع بالمذكور ومنها التنبيه على ان السكوت عنه اولى او على لزوم الاجتهاد فيه ليحصل له ثواب المجتهدين ومنها سبق خطوره نحو حق عباد الله تعالى لا بقاء الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كل الاصل عدم الفائدة التي ذكرتموها تحقق المطلب ان التعليق لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة عليه كثيرة ولم يتعين اصالة تلك الفائدة وجب التوقف لا بقاء الغالب فيه ملاحظة تلك الفائدة لانا نقول هذا مسلم لنا ولكن نحتاج في حجية هذه الغلبة الى دليل ومنها ان في دلالة التعليق على الانتفاء كثرة الفوائد لا تحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء واجيب عن هذه الحجة بما نقد اليه الاشارة ويلزمها الدور فان الدلالة على ما ذكروه تتوقف على كثرة الفوائد وهي متوقفة على الدلالة وهو الدور وضعفه ظاهر والقول الثاني اقوى وجوه منها ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون باحد الدلالات الثلث اذ دلالة الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالة على الملزوم بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان يشهد به واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه اما لازما عقليا للموضوع له كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومن المعلوم انتفاء هما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجب اكرام زيد مثلا جاء او لم يجئ فايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم عقلا عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما تتحقق اذا تحققت غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع له كما في طويل النجاد ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فاذا لم تتحقق مع وجوب الاكرام اذا جاء غلبة انتفاءه اذا لم يجئ هذا وقد قال بعض الاجلة فيما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون من مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا مرجحا قريبة على ارادة المتكلم له او دليلا اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا العدد وكذا اكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ومنها ايضا قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد يحصل مما ذكر ان الكلام مع المثبتين تارة في الدلالة واخرى في الحجية وفيه نظر بل التحقيق ان التعليق المفروض يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية ولا ينفك تصور نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجيء اذا قال ان جاءك فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجيء وهو ابة الدلالة الالتزامية والشواهد على ذلك كثيرة منها انا نجد انسباق نفي التصريح لو قال الاكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم واستلقاءهم

عند الانتفاء

هل يدل الحكم على التعليق على الشرط عند انتفاء الشرط

بالمفهوم

فقال بلا فصل اكرمهم ان كانوا قائمين وحملنا ذلك على البداء من القائل ولو قاله بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف ان لا يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال فقال لا تقتل المسلم ان كان نائما لكان مخالفا لحلفه لدلالته على تجويز قتله في غير حال النوم ومنها ان الشرط بمعنى انتفاء المشروط عند انتفائه معنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق بكلمة ان وما يضاهيها دون لفظ الشرط وليس ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقال اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقول وجوب الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر المحققين الى دلالته على ذلك وتصريح جملة منهم بانه جار مجرى لفظ الشرط ويبعد خطاؤهم مع ممارستهم باللغة ولا يعارضه مصير جمع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما حكي عن النحاة من تصريحهم بان كلمة ان للشرط وليس ذلك الا باعتبار دلالتها بالمفهوم والمناقشة في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله في العلامة وما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء و الاصل ان يكون للقدر المشترك واهية للمنع من استعمال لفظ الشرط في العلامة وانما المستعمل فيها لفظ شرط بفتح الراء لا يكونها سلمنا ولكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف مما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا الى ان الاصوليين عرفوه بتعريفات وكلها راجعة الى ذلك ولا يمكن دعوى انها اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان يكون عرف النحاة كذلك ويلزم ايضا ان يكون ما ذكروه هو الموافق للغة وعلى هذا لا يقدح استعمال لفظه فيما لم يرد منه ذلك فانه مجاز ويبطل ما قاله السيد من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى لان الشرط على ما ذكرنا يكون مفهوم احدها لمعا فان قلت ما حكي عن النحاة بكلامهم يقتضي كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد من التعليق بها الا الانتفاء عند الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من دلالته على دلالتها على الثبوت عند الثبوت فاذن يدور الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل قولهم كلمة ان للشرط على ان المراد انه يستفاد منها الشرطية بالنظر الى المفهوم لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين فوجب التوقف ومعه فيسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نم عدم المرجح فان الحمل الاخير اولى لاظهرية لفظ الشرط في معناه من قولهم كلمة ان حرف الشرط في الدلالة على الوضع له فتم فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي وهما منتفيان كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم منه ذلك ولا ندعي التلازم بين نفس وجوب اكرام زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان ففي الحقيقة يرجع النزاع في المسئلة الى معنى المنطوق فان المعظم يذهبون الى ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان معناه ليس كذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان اللفظ استعمل في معنيين والاصل ان يكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان اللفظ لم يستعمل في المفهوم حتى يتجه ذلك فتم فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حيثما تحقق التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه استعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم قلت نلتزم بذلك حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق فيما ذكرت مسلم لكن لم يرد فيه من المنطوق معناه الحقيقي وقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية ثم ان هذا على تقدير كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق واما ان جعلناه لازما عرفيا فالجواب اوضح لان الدلالة على المفهوم بالظهور وهو لا يقاوم الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا تعارض قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق فيما لم يرد منه المفهوم كما ادعاه بعض الاجلة يمنع من حمله اشكالا قلنا تلك الغلبة ممنوعة ولا برهان عليها ومنها انه لا فرق بين قولنا

يوجب تعليق الحكم على الشرط

لا مانع

زك في العنم ان كانت سائمة فكما ان الاول لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار الى هذا بعض المحققين وفيه نظر
للمنع من عدم الفرق ان قلنا بعدم دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء والا فالفرق بينهما ومنها ان التعليق لو دل على الانتفا
عند الانتفاء لزم التناقض او التاكيد الخالي عن الفائدة اذا صرح بجريان حكم المذكور في غير المذكور او تحقق نقيضه فيه نحو ان جاءك
فاعطه وان لم يجئك فاعطه او لا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمها وفيه نظر لان الاصل عدم ما ذكرناه قاطع فيقدم ومنها
ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم بطل فانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرم عمرا عن حكم
عدي ويجيء منه هل يجب الاكرام اذا لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والاشتباه
فيناقض فرض الوضوح والدلالة ولذا لا يجوز الاستفهام من الضرب في القتل بعد تحريم التافيف وفيه نظر لان الاستفهام انما
يصح في صريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها وحسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره
وقد صرح بروم شم ان ذلك مقلوب عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن ان يستفهم
عن اكرام عمرو من حيث عدم اجمال اللفظ ومنها ان انتفاء النفي مفارقة لانتفاء الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات
النفي وبالعكس فلا يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي وفيه نظر للمنع من ان انتفاء النفي مفارقة لانتفاء الاثبات
فان اللفظ الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك الموضوع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة مع دلالة اللفظ
واما من جهتين فلا نسلم ذلك وههنا الدال على الثبوت عند الثبوت صريح الخطاب والدال على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب وهما
متغايران ثم ان ما ذكروه منقوض بالتخصيص بالغاية ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك للزم عدم الانحصار في المدلول
واللازم بطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك لا يجب اكرام غير القائم ان لم يكن عندك فلان مفهوم وجوب اكرام غير القائم
اذا كان عندك فلان وغير القائم لا ينحصر في عدم فلا يتعلق به التكليف والا لزم التكليف بما لا يطاق والتخصيص بالبعض
ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه ان كان غير القائم مما جاز الاكتفاء بمن يتحقق فيه المسمى وان كان مما كان المكلف به المقدر
كما اذا صرح باكرام غير القائم ومنها ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل وليس لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسئلة
او نقلي وهو اما متواتر او احاد والاول مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان
ما ذكرناه دليل في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في محله وان اشتراط التواتر
في اثبات اللغات انما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض القول بالتفصيل تحكم غير معقول مع انه
لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل
العمل باكثر الفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك فوق المحذور في عدم قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة
والضبط والمعرفة وهو جواز تطرق الكذب والخطاء عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر الى
زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي
والخليل وسيبويه ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك جاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم
دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع وفيه نظر لما ذكرناه ثم من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صريحه فاذا بطل الاصل
بطل الفرع قال ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية والقول الثالث غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية وضعف
هذه الحجة في غاية الظهور وبضعف هذا القول مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة امران احدهما مذمة القائل به وشناعته وثانيهما انه
لو ثبت الدلالة في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وقد يتبع هذا انما يتم لو جعل وجه الدلالة في الشرع التبادر
واما لو جعل السبب فيها انتفاء الفائدة لو لم يفد التخصيص بالذكر ذلك فلا امكان الفرق حتى فان غير الشرط قد لا يلاحظ لزوم الفائدة
في التخصيص بالذكر للذهول بخلاف الشرط فانه لا يذهب عنه ذلك وهو كما ترى والقول الرابع ان المتبادر كون الشرط شرطا لايقاع
الحكم اي اصداره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه ان لم يجئك فلا حكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان

على الصغرى

في التعليق الشرطي

في تعليق الحكم على الشرط

شاء بفهم منه ان لم يزل الثلج فلا احكم بان الزمان شتاء وذلك في الانشاء يستلزم نفي الحكم عن غير المذكور فان عدم حكمه بالمعنى المصدري يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا في الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح وفيه نظر للمنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرناه كما صرح به الشهيد الثاني فقال مرجع ما قلتموه الى الاختلاف في اثر الاختلاف في ان اثر الشرط هو منع السبب او منع الحكم فقط لكن الحق الثاني للقطع بان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذي هو تصرف منا بالتنجيز والتعليق انتهى هذا والقول المذكور في غاية الشذوذ فلا يمكن المصير اليه من هذه الجهة ايضا وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم في قولهم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا قال ايهم الاشكال في دلالة مفهوم الشرط في مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان كما اذا قال وقفت على اولادي ان كانوا فقراء **الثاني** اذا كان الجزاء في القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك فاكرم زيدا الدار فهل يعتبر ذلك القيد في المفهوم فيكون مفهوم المثال المزبور ان لم يجئك فلا يجب اكرامه في الدار فيكون المتكلم بيان عدم وجوب اكرامه في الدار لا عدم وجوب اكرامه مطلقا او لا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف فان الاظهر من المحقق الثاني والشهيد الثاني في الاول وعن بعض الاصحاب الثاني والحق الاول لانه المفهوم عرفا ولان المشروط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء الشرط انما يقتضي انتفاء ما شرط لا غير **الثالث** ان التعليق على الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق عن غيره لا اثبات ضده فيه فمقتضاه في قولك ان جاءك زيد فاكرمه وزك عمرا ان كانت سائمة نفي الوجوب في غير صورة المجيء والسوم لا اثبات الحرمة فيه لان الادلة الدالة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر وقد ما ذكرنا لا بد في اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه من دليل من الخارج ولو قام فلا يعارضه المفهوم وانما يعارض ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت وكذا الحال في سائر المفاهيم المعتبرة وهو مقتضى صريح كلام القوم **الرابع** اذا قال ان صليت ان كنت متطهرا وقلنا ان الامر مشترك لفظي بين الاباحة والوجوب مثلا فقال بلا فصل لا صلوة اذا لم تكن متطهرا فهل قوله اخيرا يدل على نفي الجواز بدون الطهارة كما لو كان مبتدأ به فيكون قرينة على تعيين احد معاني المشترك او يكون مجملا في الدلالة على نفي الجواز او الوجوب كالقول الاول فيه اشكال ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الاخير لان تعقيب القول الاخير قبل التصريح بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به مجمل في الفرض فكذا ما لو صرح به اما ان التعقيب ذلك فلانه النظم المتبادر الا ترى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه فقال بعده بلا فصل لا اكرام اذا لم يجئك كان ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم تابع للمنطوق مجمل في الفرض فلان المفهوم تابع للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل عليه المنطوق كما بيناه وحيث كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي المتعلق به مجملا لا محالة وهذا واضح ولا اشكال فيه واما كون التصريح به بمنزلة ما لو لم يزد عليه الا بالتصريح وهو لا يؤثر في الدلالة على ان المراد نفي الجواز وذلك ايضا واضح لا يقال ان النفي لا يمكن تعلقه بنفس الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المضمر وهو ان كان متعددا لكن اضمار الجواز وتعلق النفي به اولى لانه اقرب المجازات لانا نقول اقربيته الى نفي الماهية فلو تعلقوا بالوجوب اضمر لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الامر في المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب مستلزم لان يكاد يخالف الاصل والمستلزم لخلاف الاصل خلاف الاصل فكان هذا قرينة على تعيين احد معاني المشترك لانا نقول لانا نمنع ان نفي الجواز مطلقا اقرب المجازات بل انما يعلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم تكن متطهرا مبتدءا به من غير سبق نحو ذلك المنطوق عليه واما في محل الفرض الذي يكون المفهوم في قالب المنطوق فلا يسلم بل اقرب المجازات هو نفي ما اثبته المنطوق فقط سواء كان وجوبا او جوازا وحيث كان ما اثبته المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا ولا يتم لانا نمنع ان القول الاخير قبل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم التاكيد ولا كذلك لو كان كلاما مستقلا فانه للتاسيس لاشتماله على فائدة زائدة وهو اولى من التاكيد لانا نقول اولا انه مخالف للنظم في نحو المقام وثانيا ان التاسيس انما يقطع به لو كان الامر في المنطوق للوجوب واما ان كان للجواز فالتاكيد لازم مطلقا وان كان كلاما مستقلا فلا يمكن دعوى استقلاله باعتبار اولويته التاسيس لانما يكون مرجحا حيث يقطع بحصوله واما مع عدمه فلا فتدبر لانه حقيق

لو جعلنا القول الاخير من ذلك القبيل يلزم الاجمال فيه واما اذا جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان وهو اولى من الاجمال لانا نجيب عنه بنحو ما اجبنا عنه سابقا من ان الاستقلال خلاف الظاهر ومع هذا فما ذكرنا انما يتجه لو كان الامر في القول الاول مجملا حين الخطاب اى غير مقترن بقرينة تدل على المراد واما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا فاضمحلال القرينة فلا لان القول الاخير كالقول الاول في ستر الواقع وانما الاجمال حصل بالنسبة الينا **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مقامين احدهما في دخول الغاية في المغيا بمعنى شمول حكمه لها وقد تقدم الكلام فيه وثانيهما في ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا وهذا هو محل النزاع في مفهوم الغاية وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين احدهما ثبوت الدلالة وهو الذي اختاره المحقق الحمصي والسيد عبد الدين وصاحب المعالم عن ابي الحسين البصري والقاضيين والرازي والغزالي بل انه نقل عن اكثر المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط قال وقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار انتهى وتبعه بعض وقال انه منطوق لا مفهوم وثانيهما المنع من الدلالة وهو الذي حكي عن المرتضى والامدي وابي حنيفة واصحابه وجماعة من المتكلمين والفقهاء والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل بحكم التبادر صوموا صوما يكون اخره الليل فلو وجب صوم يجب تحقيقها لم يكن الليل اخرا بل وسطا بحجة المخالف لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الصيام الى الليل وانتفائه فيها ولذا لا يمتنع ورود خطاب الاعلى وجوب الصيام فيها مع عدم المناقضة للاول وان مفهوم الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قيل اى معنى لقولهم تمموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز فيه الصوم قلنا واى معنى لقولهم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا ويعلم ثبوتها المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرفها نفيا والجواب المنع من عدم اللزوم بل هو ظاهر عرفا كما صرح به في المنية فقال انه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منعكسا عن تصوم عدم في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية يدل بمثله لما بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالته ووقوع هذا المفروض او بقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول **مفتاح** اعلم ان الحصر قد يستفاد من منطوق الكلام وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثير منها انما بكسر الهمزة وانما بفتحها وقد تقدم الكلام فيها ومنها العطف في نحو زيد شاعر لا كاتب وزيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى منه مذكورا نحو ما جائني احد الا زيدا او مقدرا نحو ما زيد الا شاعر او ما شاعر الا زيد لان المستثنى منه المذكور او المقدر عام ومن جنس المستثنى فاذا خص بعض الافراد واستثنى من العموم بقي الباقي مندرجا تحت العموم فيجيء الحصر اما المقدمة الاولى فلان الاستثناء لا يكون الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جوازه من غيره فمنا للعموم قطعا لان النكرة في سياق النفي وان تقدم للعموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبني على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن منعه لا يجوز له دعوى الحصر ممن صرح بان هذا المنطوق يفيد الحصر وضعا الفرزدقي والتمنا زاذ قال الثاني لان الواضع وضع لا ويل والنفي والاستثناء انما المعان تفيد الحصر ولكن يظهر من بعض انه المفهوم ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذي يدل على الحصر بالمفهوم فكثير ايضا منها تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر افعل من كذا نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل على ان الافضلية من عمرو محصورة في زيد وقد صرح بافادته الحصر بعض الائمة والفزدقي وحكاه في المغني عن كثير من المتاخرين ولهم وجهان احدهما التبادر عرفا وثانيهما انه لولا الحصر لخلى الضمير عن الفائدة اذ لا يصلح ان يكون تاكيدا للعدم جواز تاكيد المظهر بالضمير كما صرح به بعض الائمة ولا فارق بين المبتدا والخبر في الضمير في نحو زيد هو العالم اذ الاحتياج الى الفرق انما يكون بعد الالتباس ولا يتصور بالنسبة الى الخبر هنا قطعا ومنها تقديم ما هو حقه التاخير على ما صرح به علماء المعاني فيما حكي عنهم قيل وجعلوه انواعا الاول تقديم

الخبر على المبتداء نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يتشكل في افادة الحصر وجعله اصلا في مطلق التقديم لان اهل المعاني قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه بينها مع عدم شاهد عليه مع عرف وغلبة استعماله مشكل الا ان يجعل قول اهل المعاني شاهدا الثاني ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض الحجة في افادة الحصر الذوق وحكى نفيه الامام الشريف بما ذكر عن ائمة التفسير وبما حكى عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت و رجل عرف على خلاف في الاخير قلت وحكى عن عبد القاهر انه قال وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالخبر ان ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول الغير وطهر لم يصح فانا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا زيدا ولا اي وان لم يلي المسند اليه حرف النفي فقد يأتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره بر او زعم مشاركته فيه نحو انا سعيت في حاجتك وقد يأتي للتقوية ثم قال وان بني الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امرأة ولا رجلان قيل ووافقه السكاكي على ذلك اي على ان تقديم المسند اليه يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط وتفاصيل ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس الا للتقوي وان كان مضمرا فان قدر كونه في الاصل مؤخرا فهو للتخصيص والا فللتقوي ومنها تعريف المبتدأ سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او لا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب الائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدأ في خبره بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا في مقامين الاول في افادة الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد الحصر وهو للعلامة والشهيد والمحكي عن الحراشي والغزالي وجماعة من الفقهاء وقد ادعى الفنار ان انه مما لا خلاف فيه بين اهل المعاني الثاني انه مما لا يفيده وهو للامدي والمحكي عن السيد والحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الثالث انه لا يفيد الحصر ان وقع في عرف الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف في المبتدأ ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم معهوديتهما فالحصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى التقديرين المطلوب اما على الثاني فظاهر لان قولنا الماء طاهر في قوة ان يقال كل ماء طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتدأ في خبره لان الخبر عن المبتدأ خبر عن جميع جزئياته بلا اشكال فكذا ما هو مثله وكذلك الحال في قولنا الائمة من قريش فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذا الحال في قولنا العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل صديقي خالد على طريقة انا الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدأ مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي فمعنى قولنا الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد بطبيعة الماء والذات المتصفة بالعلم والصداقة هي طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي ويشهد بالمختار وجود الاول استعمال الفصحاء على ما نص عليه الفنار ان الثاني المتبادر عرفا الثالث تكذيب المخبر لو تبين تحقق المبتدأ في غير ما اخبر به عنه فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان عمرا عالم وبكرا صديقي وغير القرشي اماما وفردا من افراد الماء نجس لكان كاذبا بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاخبار بالاخص عن الاعم الرابع ان اهل اللسان اذا اراد والمبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد مقصودهم بيان ان عالما غير زيد لا يعتد به ولا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصالة فيه فاذا استعمل اللفظ في الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا بحسب الاطلاق في الحقيق فتدبر الخامس ان المتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم يجعلون قولنا الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر وكل بيع حلال ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة وحرمة بيع مزعومهم طهور دليل على دعواه وهذه بعثتهم وطريقتهم من غير نكير لا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر للزم التناقض في قولنا العالم زيد وعمرو بالجملة بما في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض وليس بحتم ان للخصم ان يقول انما يكون ذلك متناقضا بشرط ان يتجرد قولنا الاول عما يغيره طاما اذا عطف عليه وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة فكان قولنا العالم زيد مع الانفراد مغايرا في دلالته لقولنا العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له علي عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظة الا

وفي قوله

ولو قال له على عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان
لا يقبل استثناء في الصورتين او يقبل فيهما وهو ح ولا يقال ما ذكر ارادة الحصر الادعاء فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على
الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبته ذلك ولا بق قد حكى الشقشاني عن المنطقيين انكار دلالته على الحصر قال واما المنطقيون فيجعلونه
في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بما اسلفناه مع
امكان ترجيح قول اهل المعاني من حيث انه قولهم على قولهم لانه اقرب الى معرفة اللغة فتدبر ولا يقال لو كان العالم زيدا لاعلى الحصر
لزم ان يكون عكسه وهو زيد العالم يفيد الحصر بان ما ذكر موته في افادة الاول الحصر فيه بعينه والملازم بطل بالاتفاق كما صرح به لانا نقول بتسليم
الملازم ودعوى الاتفاق عليه كما اتفق البعض باطلة فان الشقشاني قد حكى القول بافادته الحصر عن اهل المعاني وبما يجيب عن النقض بما
ذكر بالفرق من وجهين الاول ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا
موصوفة ببراي مفهوم ذات ما هي موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا مما تقرر في المنطق من ان المراد من
الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كان او معرفة فيندفع الملازمة لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر
بخلاف اتحاده مع عارض لها فانه لا يمنع من اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحسبه وقد ظهر بما ذكر ان التقدم والتاخر يقتضيان تغير
مفهوم الكلام كما في نحو ما ضرب زيدا الا عمرا والا زيدا وردده الشقشاني بان ما ذكر من حق الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان
معناه الذات الموصوفة فرضا كانت او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا واعترض عليه الباغنوي بان ما ذكره مدفوع بعد
كون كلام المجيب مبتنيا على ما تقرر في علم الاستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة قال نعم لو كان
الالف واللام للوصول كان اللازم ما ذكره قلت ومما ذكر يظهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في
الوجود للزم ان لا يصدق القائم على غير زيد اذا قيل زيد قائم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المحمول هنا مفهوم زيد سواء افرد القائم قلت
ولا يلزم من اتحاده مع زيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المحمد به هو الجنس بنفسه فلا يصدق حينئذ منه على غيره لامتناع
تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم
على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعل دليلا على المعرف حاريا بعينه في الخبر المنكر وبصير منقوضا بما
وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما منها فعند حمله على زيد يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه فيلزم ان لا
يكون للانسان فرد اخر والا لصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد ومحصرا فيه واما ثانيا فلان صدق
فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا
اقتضى الاتحاد والاتحاد الانحصار لزم ان لا يصدق عام على خاص فيبطل العموم مطلقا ومن وجه ثم قال وحل الشبهة ان الاتحاد
في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما ولا نسبة فجاز ان يتحد احدهما بالاخر وبثالث ورابع فيكون مع
كل واحد من الثلثة حصة كالحيوان بالقياس الى الانواع انتهى الثاني ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد لتقدمه فلا يحصل
الحصر ولا يمكن دعوى مثله في العالم لعدم تقدم معهود وبان العالم ينبغي ان يكون عند انقطاعه عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة
معناه الافرادي من غير احتياج في نعته الى زيد ثم بعد ذلك يجب الى زيد كالموصولات فانا اذا قلنا زيد هو الذي علم مستقلا عند انفراد
ولم يكن اشارة الى زيد انما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه ووجه ذلك انه لا بد في القضية
من تحصيل معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بمعونة اسناده الى المحكوم
عليه وذكره بعد ذكره والاولى في الجواب ما ذكرناه من افادة الحصر ولكن قد يرد النقض بنحو زيد صديقي فانه ليس للحصر قطعا مع جريان الدليل
فيه وكذلك يرد النقض بنحو بعض العلماء زيد لان المسند اعم من خبره مع كونه مفردا الا ان يجاب عن الاول بمثل ما يجيب
او لا عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض يمنع من الحصر في المقام الثاني ان الدلالة هل هي بالمنطوق او بالمفهوم
اختلف فيه مشبتو الدلالة على الحصر كما صرح به النهاية فحكى عن بعض الاول وعن اخر الثاني ولعلها اقرب قال في فتح الشرح واما

كون الحصر مفهوما لا منطوقا فما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف القطع بانه لا ينطق بالنفي اه وقال الابهري القول بما افادته بالمنطوق تم ابطلان
وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتداء فهو مقصود على الخبر كما عرف فيمكن ان يتحقق الخبر
بدونه وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتداء نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد ينقض عليه بالمطول واما ان جعل مبتداء وخبرا
نحو الكرم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الى اجمالهما وانه يحتمل الامرين لم يتميز احدهما عن الاخر وذهب
بعض الأئمة الى انه يفيد قصر المبتداء على الخبر وافقه السيد الشريف فقال قصر المبتداء على الخبر لان القصر مبني على قصد
الاستغراق وبنيته ولذا في جميع الافراد وذلك بالمبتداء اقتضاء القصد فيه الى الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما
اعم فهو المقصور سواء قدم واخر كقولك الكرم التقوى فان المقصور قصر الكرم على التقوى ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فمحال الى قرائن
الاحوال كقولك العلماء الخياشيون اذ قد يقصد تارة قصر العلماء على الخياشين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر تحقيقا
قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهوما وان تساويا اذا واما دعوى الاتحاد فلا يختلف فيه المقام سواء حكم باتحاد المبتداء بالخبر
او بالعكس لكن الاول اظهر **الثاني** اعلم ان الجنس المقصور قد يكون مقوما كما في الامثلة وقد يكون جنسا مخصوصا باعتبار تقييده
بوصف او حال او ظرف او مفعولا او غير ذلك نحو زيد هو الرجل الكريم وزيد هو الشاعر اكبا وزيد هو الواقف حين لا يفي احد الا
وزيد هو الواهب الف قنطار **الثالث** اعلم انه اذا توسط الضمير الفصل بين المبتداء والخبر المعرف نحو زيد هو العالم لكان الحصر
في غاية الظهور وقد صرح بافادته الحصر جم الأئمة كما عن كثير من الباهيين **الرابع** اعلم انه يتحقق القصر في صورة كون اللام للعهد
الخارجي لان العالم في العالم زيد اذا كان يكون قصره قصر القلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كون غير زيد وقصر التعيين وذلك اذا تردد
بين كون زيد او عمرا فانهم لا يتصور قصر الافراد لامتناع ان يعتقد كون عمرو او بكرا مفتاح اعلم انه اختلف الاصوليون في ان
تعليق الحكم على عدد نحو اضرب عشرة اسواط وبظهر خمس غسلات هل يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في
التعليق بكلمة ان او لا على قولين الاول انه لا يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد عليه كما في التعليق بكلمة ان او لا عليه وهو
للعلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والامدي والمحكي عن المرتضى وابي حنيفة والرازي والبيضاوي بل حكاه السيد
عميد الدين عن المحققين الثاني انه يدل عليه وهو للمحكي عن الشافعي والبلخي واختاره جدي ره في فوائده للاولين انتفاء الدلالات
الثلاث وفيه نظر فان الظهور من اضرب عشرة اسواط وردت عشرين جلدا ويستحب الخمس صلوات ويباح لك اربع زوجات
واثمانا نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما في التعليق بان ولذا يحكم بالتخصيص لو قال بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين عالما
ولذا ابهم يكذب من قال رايت اربعين رجلا وقد راى خمسين نعم اذا قال لا يجب عليك ضرب خمسة اسواط لا يدل على
وجوب ضرب عشرة اسواط وكذا الوقائع على اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزايد عليه وبالجملة المقامات التي علق الحكم فيها على
العلة مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة وثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف في محل الشك لا يقال لم
تفصل في المسئلة بما لم يقل احد فيكون خرقا للاجماع المركب لانا نقول ذلك غير معلوم نعم لم يقم هذا التفصيل من احد وغاية
هذا الظن بعدمه وهو لا يصلح لمعارضة القاطع وهو الفرق المعلوم واحتمال النقل بعيد بل مقطوع بعدمه ثم للاخرين وجها
احدهما الاجماع على عدم وجوب الزيادة على المائة في حد الزاني وليس سنده الا المفهوم وفيه نظر للمنع من اختصاص المستند بالمفهوم
لجواز ان يكون الاصل وثانيهما قوله تعالى في خبر لا زيد على السبعين معقبا قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين فلن يغفر الله لهم فانه يدل
على انهم فهموا من تعليق عدد المغفرة على السبعين جواز ما فيها انا زاد وفيه نظر اما اولا فلضعف سند الرواية وان حكي عن مسلم تصحيحه وقد صرح
امام الحرمين فيما حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححونها ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكذبه فان النبي ص لا يستغفر للكفار وقد حكي عليه
الاتفاق بهذا واما ثانيا فلان النظم ان ذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في اليأس وقطع الطمع عن المغفرة ان كقولك اشفع او لا تشفع ان
تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز للنبي ص ان يذكر واما ثالثا فلمنع مفهوم ذلك وقوله لا زيدن لا يدل عليه بلغايته
الدلالة على جواز الزيادة وهو كما يمكن ان يكون باعتبار مفهوم مر قوله ثم ان تستغفر الا يتم ذلك كذا يمكن ان يكون باعتبار الاصل لما

ولكن يحتمل ان يكون المقتضى للفهم التعليق بالشرط لا بالعدد وينبغي التنبيه على امور **الأول** اذا كان علة لعدد الحكم كان الزايد عليه كذلك كما صرح به في بحث محتجا عليه باشتمال الزايد على الناقص فان الزايد على العلتين مشتمل على العلتين اللتين هما علة العدد الانفعال بملاقات النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة قال ولو قال كان ملزوما لذلك العدد لاشتماله على علته لكان اولى قلت لعل غرضه في دعواه ان المشتمل عليها علة للتنبيه على ان لوصف الزيادة مدخلية في العلية اذ بها يتقوى العلية ولذا كان العدد الزايد من باب القياس بالطريق الاولى لا المنصوص العلة كما نبه عليه في مرفقال الحكم اذا قيد بعدد مخصوص يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك بطريق اولى وعلى ذلك كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني ماية وقال اذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على المايز بطريق اولى وان فاز على القلتين لا يحمل خبثا بطريق اولى لان فاز على الماء والقلتان وزيادة انتهى وقد تحقق مما ذكرنا ان التعليق على العدد قد يكون له مفهوم الموافقة ولا يوقف على النزاع السابق ولكن المانعين من ثبوت مفهوم المخالفة اختلفوا في ثبوت مفهوم الموافقة له بالنسبة الى الزايد والناقص فعزى قوم نفيه مطلقا وعن المحققين ثبوت في الجملة الثاني اتصاف الناقص بوصف وجودي لا يقتضي اتصاف الزايد به واحتج عليه في بكان وجوب دكعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاث واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد **الثالث** اذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان واجب الدخول والا فلا فان اباحة جلد الثاني خمسين يستلزم اباحة الناقص قطعا ولا كذلك لو ابيح الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشاهد واحد لعدم دخول الاول والحق جماعة بالاباحة وجوب عدد واستحبابه فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كذلك قطعا ان كان واجب الدخول والا فلا **الرابع** اذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى كتحريم استعمال نصف الكر النجس فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من ماية فانه لا يستلزم تحريم الاقل والحق الحاق الكراهة بالتحريم **مفتاح** اختلف الاصوليون في انه اذا علق الحكم على زمان او مكان هل يدل على نفيه عن غيره او لا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني وانشا فعي وجماعة على ما حكي الى الاول والاقرب ما اختاره المحققون لانتفاء الدلالات الثلاث اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلعدم الملازمة بين صوم زيد يوم الجمعة او في المسجد عمرا وفي غيرها عقلا وعرفا لا يقال لو قال الموكل لوكيله بعت يوم كذا او في مكان كذا فباع في غيرها لم يكن فعله ممضيا وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم لانا نقول ليس ذلك المفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق وينبغي على هذا الشهيد الثاني قال ومن ثم لم يتخلف من ورد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيد به بانه وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها **مفتاح** اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان مفهوم الحال جر نحو احسن الى العبد مطيعا اي لا عاصيا وعند نفاة الكل بل انه ليس له مفهوم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره او لا على اقوال الاول انه يدل مطلقا وهو اختيار الفاضلين والشهيد البيضاوي كما عن الامدي والرازي والشافعي بل استفاض نقله عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل مطلقا وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل والصيرفي وابن سريج وابن خويز منداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكي ايضا عن ابي بكر الدقاق ولكن في نهاية السول وشرحه في بعض التعاليق ان الدقاق وقع له في ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر لذا قال لمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله نفي رسالة عيسى وغيره فوقف الثالث انه يدل ان كان من اسماء الانواع كالغنم ولا يدل ان كان من اسماء الاشخاص كزيد للمقول الاول وجوه منها انه لو دل للزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله والازم بطل انتفاء الملزوم بطلان الملازمة ان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس بموجود فيدخل في ذلك الاله والقول بان الاله ليس بموجود كفر وكذا قولنا عيسى رسول الله على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عداه ليس برسول الله فيدخل فيه محمد صلى الله عليه وآله وسائر الانبياء وهو كفر لا يقال هذا مدفوع بما ذكر في الاحكام من ان الكفر انما يلزم اذا لم يكن تنبيها لدلالة اللفظ او كان تنبيها لغير انه لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهومه اما اذا كان تنبيها لدلالة اللفظ وهو مريد لمدلوله فانه يكون كافرا لانا نقول هذا مبطل لان الاصل في اللفظ الدال على شيء ارادة مدلوله حتى يعلم خلافه فالازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه كما فيمن قال انما النبي عيسى ولكن لما وقع الاتفاق على عدم التكفير بمجرد هذا اللفظ دل على عدم دلالته لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم

هذا اذا كان مراده مما ذكر بيان ان عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول المقتضية له واما اذا كان مراده منع الاتفاق على بطلان اللازم فضعفه كالاول ومنها لو كان التعليق دالا على ذلك لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه بان عمرا لم ياكل والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا امن فيه من الكذب وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الاكل عن غير زيد لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من انا اذا اخبرنا بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بذلك في احد الحالتين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن نفي عالم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفي ما يدل عليه لفظه عند القائلين به لقد كان مستهجنا لانا نقول هذا غير وجيه لانه لا ريب في ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يجوز الاخبار به الا بعد تحقق مدلوله فلو اخبر به مجردا عن القرينة ثم تبين عدم تحقق مدلول الخبر لكان مستقبحا فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك ان لا يخبر به الا بعد تحقق مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن رأينا ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمرا ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان ليس من مدلوله نفي القيام عن عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لو قال زيد قائم مجردا عن القرينة تدل على عدم ارادة مفهومه وبالجملة ليس مقتضى المسلك المحقق الاستقباح في الاخبار عن اكل زيد مع ثبوته لعمرو مطلقا حتى في صورة علم المخاطب بذلك بل انما هو في صورة جهل المخاطب بتجرد الاخبار عن القرينة ومنها انه لا يفهم من قوله زيد ياكل ان عمرا لم ياكل لا بقي هذا مدفوعا بما ذكره في رد من ادعى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى غير القائل بالمفهوم فمسلم ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة الى القائل بالمفهوم فمم لانا نقول هذا بعد تسليم عدم الفهم بالنسبة الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات شم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك بالنصوص وهو فاسد بديهة والمقول الثاني ان قول القائل لست انيا ولست اختي زانية تدل عرفا على رمي المخاطب واخته بالزنا وفيه نظر للمنع من فهم ذلك سلمنا ولكنه لاجل القرينة ولذا كان الرامي بالزنا مختصا بالمخاطب واخته واما القول الثالث فلم اعثر على حجته واعلم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم الذي لم يعتبر مدلوله وصفا لا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما اشعر بمدح او ذم فخرج بمثل الكنى وقد صرح بهذا السيد عميد الدين في الشهيد الثاني والعضدي والعبري وغيرهم **مفتاح** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل على انتفائه في غير محلها او لا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في ذكرى والسيد الاستاد والبيضاوي والعضدي كما عن الشيخ وشيخه والشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية ونص صرانه مذهب كثير من العلماء وفي بعض مصنفات السيد الاستاد ذهب اليه كثير من الفقهاء والاصوليين الثاني انه لا يدل وهو اختيار السيد ابن زهرة والفاضلين وصاحب م والامدي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح والقفال والجويني والغزالي وابن داود والرازي وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين وعزاه في العدة الى جماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله ع في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التخالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد حكاه في النهاية عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي للقول الاول وجوه منها قوله ابي عبيد في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه الى انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي قوله ع مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل اللغة لا بقوله ما ذكره ابو عبيدة من اجتهاده وليس هو نقلا من اهل اللغة وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره لانا نتفق الاصل فيما يقوله الاحاد عن اهل اللغة ومجرد تجويز بنائه على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق استفادة اللغة من اخبار الآحاد والى هذا اشار العضدي فقال الجواب ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادة الظن ولو كان قادحا لما ثبت شيء من اللغات فان قلت لم لا يجوز ان يكون المذكور مع اداة الشرط دليلا عليه كيف واهل اللغة انما يثبتون اللغة من

طرق الاجتهاد ولا ماخذ وهنا سماعا من اهلها قلت هذا بكم لما تقدم انه الاشارة في بحث ميزات الحقيقة والمجاز ولا يقال نقل ابي عبيدة في هذه المسئلة على تقدير تسليمه غير معتبر لكونه خبر واحد كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا بكم لان الاصل حجية خبر الواحد في اللغات كما بيناه سابقا فان قلت خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر اكثر المحققين الى خلافه ومحل البحث ليس كذلك لصير الاكثر الى الخلاف والوجه في ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيد الانفنة واذا صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن نعم ان وجب العمل به تعبدا اتجه العمل بخبره ولو كانت الشهرة على خلافه قلت ما ذكر غير متجه للمنع من صير اكثر المحققين الى الخلاف سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح فالم تبلغ الحد يلزم الحكم بشدة المخالفة ومعلوم ان محل الفرض ليس كذلك ولا يبقى ما ذكره ابو عبيدة بعد تسليم اعتباره معارضا بمذهب الاخفش فانه منع من الدلالة وهو ابعض من ائمة اللغة لانا نقول ما ذكر بكم لما ذكرناه من انه لم يثبت نفي الاخفش لذلك كما ثبت اثبات ابي عبيدة والشافعي فان ابا عبيدة قد كرر ذلك فصار والقدر المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهدان بالاثبات وهو يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت بالوجدان وانه يدل على الوجود قطعا فان قلت شهادة النفي انما لم تسمع حيث لم تعتضد بما يصدقها واما اذا اعتضدت به فلا يبعد انها تقدم وشهادة الاخفش قد اعتضدت بصير الاكثر الى ما شهد به فيقدم قلت ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الحد الذي ذكرناه وقد عرفت فساده ولا يبقى ممنع من استناد ابي عبيدة فيما ذكر الى اللفظ لاحتمال استناده الى الاصل لانا نقول هذا فاسد لان المحكي عنه انه قال انه يدل على ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ فان قلت لعل الحاكي قد توهم في الحكاية نعم لو عثر على عبارته وكانت كما حكاه كان اللازم اتباعه قلت الاصل عدم التوهم فاذن لا بد من الاخذ بقول ابي عبيدة ولكن الانصاف انه مشكل لاختلاف الفضلاء في فهم كلامه فقال بعض انه ما ذكر باجتهاد واخر انه عول على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثرية بلغت الحد الذي بعده معه دعوى تقدم شهادة النفي المعتضدة بعد المصرح به في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف فلا يصلح حجة ومنها ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع توارثهما مع الولد وليس ذلك الا للتوصيف اجيب عنه بنحو ما اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد روحي فداه من ان المتبادر عرفا الا ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم وجوب شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك اللغة للاصل واجيب عنه بالمنع من التبادر وعدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمامور به ومنها ما تمسك به السيد الاستاد روحي فداه ولان الغالب في المحاورات خصوصا كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم الاغلب انتهى وفيه نظر ومنها انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المذكور عنه والمذكور في الحكم والاول منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة هنا واما انتفاء اللازم فلانه ليس الاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل اجيب عنه اولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان اعم والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض بالتعليق على اللقب ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالاستثناء فكما انه يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة واجيب عنه بان الوجه في تفريقهم بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة او الاستثناء ان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه وحكم المقيد باحدهما ثبوته في محل التنصيص قطعا او ظنا الا فيه عن غيره بل هو مشكوك فيه نعم يثبت في الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وقد نبه على هذا السيد المرتضى والامدي ومن هنا اندفع توهم التناقض بين قول اكثر المحققين ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما عداها وقولهم ان الصفة من المخصصات للعام وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه ودلالة على نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة مخصصة لموضوع الحكم لا لنفسه فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام

الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه عن عداهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب متعارضا لدى
بالجملة كون الصفة من المخصصات للعام من غير نكير كما تقدم على كون الشرط والغاية من المخصصات ولم يتفقوا في مسئلتنا
هذه بل ذهب اكثرهم الى انه ليس للصفة مفهوم كما ذهب بعضهم الى ان ليس للشرط والغاية مفهوم ولو كان كونها مخصصة دليلا
للقول بثبوت المفهوم لما جاز الاتفاق هناك والاختلاف هنا واحتمال تجدد الرأي فاسد قطعا فليس ذلك الا لان البحث
عن كونها مخصصة غير البحث عن كونها مخصصة بثبوت المفهوم فانه لا تلازم بينهما نعم بعض المخصصات كالشرط والغاية والاستثنا
يثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعد ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قول المولى
العلماء واكرم العلماء الطوال ولا بين اكرم العلماء وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة اعتق رقبة
مؤمنة ثبوت الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولاه لما جاز ذلك وهذان لا يتمان على القول بالمفهوم للزوم ثبوت
التعارض بين العضيتين فيجب الجمع بالتخصيص فهو وابطه لو كان التقييد والتخصيص مستلزمين لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم عن غير محل
القيد لكان قوله اكرم زيدا بدلا على عدم وجوب اكرام زيد عمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا مقيد الهذا الاطلاق واللازم بطل قطعا فليس
المراد بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير معلق على جميع الافراد بل على بعض الا ان حكم هذا الخطاب
غير محقق في بعضها فافهم والقول الثاني وجوه ابينها منها انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة
بين ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ذهنا لجواز تصورا نفكاك احدهما عن الاخر ومنها ان التعليق على الصفة ورد تارة
مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل حكمها في غيرها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق والاصل ان يكون للقدر المشترك وهو ثبوت الحكم عند الصفة دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان احدا من العلماء لم يقل
في ذكر الاجناس السائمة في خبر الزكاة بان تعليق الحكم بها يدل على نفي الزكاة عن غيرها ومنها ان الصفة كالاسم في ان الغرض من وضعها
التمييز والتعريف فكما ان زيدا وضع لتمييز زيد عن عمرو فكذا الضارب وضع لتمييز زيد عن جميع من يتصف بالتسبب مما بين ان الاسم كالصفة
ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص فيذكره بلقبه وقد يعجز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حالة دون اخرى فيذكره بصفة وضارب
الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان انتهى واما القول الثالث فلم اعثر على حجته والمسئلة محل اشكال الا ان القول الثاني
هو المعتمد وبنبغي التنبيه على امور الاول ذهب بعضهم الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال
في بهر والا لزم اما كون ما فرضناه علة غير محلة او وجود المعلول بدون علته واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف
اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير فلك العلة لم يكن
ما فرضناه علة فعلة بل العلة احد الامرين واورد عليه السيد عميد الدين بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات
فيها فلا يلزم من عدم الاطلاع على العلة عدمها سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناد
العلة مغايرة فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يوجب كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين لا يوجب
كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر الثاني قال في بهر
تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس
كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن سائر الاجناس قال بعض فقهاء الشافعية انه
يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما كان المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه
مقتضيا لمعلوفة الغنم احتجوا بان الدوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجوهر
المذكور وسوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة انتهى قلت وحكى ما اختاره في بهر عن المحصول والمحققين الثالث
قال في بهر الوصفان المتضادان اذا علق حكم على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب هل يقتضي نفيه عن
النقيض اشكال الرابع يشترط عند القائل بمفهوم الوصف بل كل مفهوم على ما يظهر من بهر والحاجبي وغيرهما امور منها

نفي الحكم عن غير المذكور بمفهوم الصفة

نفي بعضها

تنبيهات

ان لا يكون الحكم في المسكوت عنه اولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها ان لا يكون التقييد خارجا مخرج الاغلب كما نص عليه ابن الحاجب بل ادعى عليه الاتفاق في م وبعض شراح دى قال في الاول اتفق القائلون بالمفهوم على ان كلما خصص فيه محل النطق لخروجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما وقوله عم وايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله عم فليستنج بثلثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها بغير اذن وليها الا عند علم الولي لها وابائه من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار واحتج على ذلك في م ومنية اللبيب كما عن المحصول بانه مع حصول الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وعما يظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف فانه بعد ما صرح بان ما ذكره هو المعروف قال ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط موافقة الغالب ومنها ان لا يكون المنطوق لسؤال كما لو قيل في سائمة الغنم زكوة ومنها ان لا يكون هناك مانع عن اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف وغيره ومنها ان لا يكون الحكم منحصرا في محل الوقف كذا ذكره جماعة منهم من قال وبالجملة الشرط شيء واحد هو ان لا يكون للتخصيص سبب غير الاثبات نفي الحكم عما عداه قيل وانما شرطوا للمفهوم انتفاء تلك الفوائد لانها فوائد جلية وهو فوائد خفية فاخر عنها قال الابهري ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء انتهى الخام قال في م بعد ما نقل الشرط عن القائلين بدليل الخطاب على هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والذكر لهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب نفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما تنزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال انه اذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء وان عدمه اظهر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت ولو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر وليس كذلك وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورا **مفتاح** اعلم ان المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له اللازم له لان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور فيما تقدم من التعليقات التي ثبت دلالتها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية الالتزام وقد يقال يلزم على هذا ان لا يكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم ففهمه قهري وتوجه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن الثاني انه لو كانت الدلالة الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقايق في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق واللازم باطل بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طول قامته قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة لوجب تتبع الجدران اذا قال بعت السقف لان الذهن ينتقل منه اليها واللازم باطل قطعا ومثل هذا مما يقطع بعدم ارادة المدلول الالتزامي فيه كثير الرابع ان الدلالة لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة ليست مسببة عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل انما قلنا به في الدلالة المطابقية للاجماع فبقي غيرها على حكم الاصل لا يقال الغالب تحققها معها فليلحق موضع الشك به لانا نقول

اي سائمة الغنم زكوة فقال ع

في بيان ان المفاهيم كلها من الالتزامية لا التضمنية

في بيان ان المفاهيم حكمها حكم الدلالة الالتزامية والتضمنية

غاية هذا الظن بالارادة لا دليل على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية بالاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة منهم السيد علي عدم اعتبار المفاهيم كلية وليس ذلك لمنع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا بل لاجل ما ذكرناه وقد يجاب بان انكار الدلالة الالتزامية راسا مقطوع بفساده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا وخلاف المتعارف عند اهل اللسان وكفاك شاهدا حصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعله تاليا للدلالة المطابقية والتضمنية المعتبرة قطعا وتنقيح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق والاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة الالتزامية ثبوت التلازم بين الملزوم ولازمه قطعا وكونه بحيث يلزم من تحقق الملزوم تعقل اللازم ويكون الالتفات الى الثاني الالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية المعتبرة بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان ويكون ذلك تاما عندهم في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على اللغات ولولا هذا لم يكن هنا دلالة التزامية اذ مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانا نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان المتكلم لم يقصد اللازم فضلا عن ان يقصد اللازم من خطابه نعم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم يعتبر ان يكون التلازم اما عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين نفي الماهية نحو لا صلوة الا بطهور ونفي الافراد ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده على بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تاسيس حكم شرعي الا اذا قطعنا وقلنا بان الاصل في كل ظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضحه لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا بالتلازم بين الامر بها وبين الامر بذيها فبمجرده لا يمكن الحكم بان المقدمة مامور بها بل لا بد من ان يلحظ فان كان التلازم بين الامر بذي المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر بها فح يحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها بناء على كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق اي غالب الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه يجوز عقلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تعلق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد عدم الانفكاك العادي لا يوثر الا اذا افاد الظن وكان حجة ولعل من لم يعتبر المفاهيم زعم ان التلازم بين المفاهيم والمناطيق ليس عقليا او لا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي لكنه ليس كل ظن فانا نخبره بان من المفاهيم ما يقصد من الخطاب في المنطوق الاشارة اليه ويكون من مدلوله الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا يقدح ح عدم التلازم عقلا او شرعا كما توهم المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم لانه اذا علم ان اهل اللسان جعلوا ذلك الخطاب اصلا في الاشارة الى اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا لما ثبت من ان المعتبر في باب اللغات هو ما تعارف عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا من وجه فقد يتحققان معا كما في نحو لا صلوة الا بطهور فان نفي الماهية يقتضي نفي الافراد عقلا وكذا يقصد من هذا الخطاب الاشارة اليه وقد ادعى بعضهم انه موضوع له وقد يشار به الى اللازم وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان اللازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان اما في الاشارة الى اللازم فاذا اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلحظ فان كان المقصود اثبات الملازمة الخطابية وانه مما اشار اليه المتكلم وقصده بخطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من اثبات كون التلازم من جهة ان الخطاب قد صار اصلا في الاشارة الى اللازم ولا ينفع ح ثبوت التلازم العقلي والشرعي بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما عقلا او شرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي وان كان المقصود اثبات الملازمة التي تكون حجة كان احد الامرين كافيا ومما ذكر يظهر الجواب التفصيلي عن جميع الوجوه السابقة **القول في المجمل مقدمة**

شرعيا كان الامر كذلك او ما كان تلازما ح

الماهية مستلزم لنفي الافراد عقلا وكذا يقصد من هذا الخطاب الاشارة اليه ح

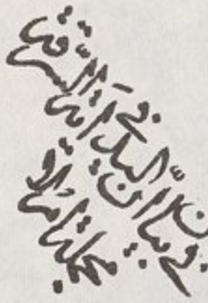
يستعملونه فيما يكون له هذا المعنى ولا يكادون

اختلفت عبارات القوم في تعريف المجمل ففي الذريعة والغنية اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وزاد في الاول فقال واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام والمتكلمون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه وفي العدة اما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الآخر ما ينبئ عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل وفي دج المجمل قد يراد به ما افاد جملة من الاشياء من قولهم اجملت الحساب وفي الاصطلاح هو ما افاد شيئا من جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم قال ان كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به فهو مجمل وفي دي وشرحه المجمل ما افاد شيئا معينا واللفظ لا يعينه وزاد في الثاني فقال المجمل ماخوذ من الجمع ومنه اجملت الحساب اذا جمعته وفي العرف ما افاده وفي المنية الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا وفي لم المجمل هو ما لم يتضح دلالته وفي الزبدة المجمل ما دلالته غير واضحة وفي غاية المراد والمجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا ما دلالته غير واضحة اي ما له دلالة ودلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهذا احسن تعاريفه وفي ص المجمل المجموع في الاصطلاح ما لا يتضح دلالته وفي شرحه للعضدي المجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه فمنه المجمل في مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالته والمراد ان له دلالة وهي غير واضحة وفي م الحق في ذلك ان يقال المجمل هو ما له دلالة على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الآخر وفي المعراج اعلم ان المجمل يطلق على ما لا يكون ظاهرا في افادة معنى سواء كان قولا او فعلا وفي ير والمنية حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق وزاد في الاول فقال قال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين لا بوضع ولا بعرف الاستعمال ثم قال وذكر ابو الحسين له ثلثة حدود الاول ما افاد جملة من الاشياء الثاني ما لا يمكن معرفة المراد به الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو معين في نفسه واللفظ لا يعينه وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وقيل ما له دلالة على احد الامرين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج **مفتاح** اختلفوا في جواز وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله على قولين الاول انه يجوز ولا يكون مستحيلا وهو للنهاية ير وب ودي وشرحه والمنية ويمكن استفادته من الذريعة والعدة والغنية ودج وده ولم وص وم وغيرها وبالجملة عليه المعظم الثاني انه لا يجوز وهو للمحكي في ب والمنية وح دي عن بعض بل عن النهاية انه مذهب جماعة للاول وكثير حجج منها ما اشار اليه في ير وح دي والمنية فقالوا اتفق المحققون على ذلك وزاد في الاخير فقال ومن منع شاذ انتهى فتامل ومنها ما تمسك به في ير وب ودي وشرحه والمنية من انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلما اشار اليه في جملة من الآيات وزاد في ير فقال قد وقع في الاحاديث المشهورة واما الثاني فواضح لا يقال لعل ما وقع في الآيات والاخبار من الالفاظ المجملة كان مقرونا وقت الخطاب بالمبين فلا يكون من محل النزاع لانا نقول الاصل عدم البيان كما ان الاصل عدم القرينة والنقل والاشتراك على الظاهر من المحكي عن الخصم عدم جواز وقوع اللفظ المجمل مطلقا ولو مع البيان فاذا ثبت جواز وقوع المجملة ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل فتامل ومنها ما تمسك به في المنية من ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيمتنع بحسب تلك المصلحة وقد تمسك بهذه الحجة في ب ودي وشرحه ايضا وللآخرين ما اشار اليه في ير فقال احتج المانعون بان الكلام ان لم يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لائق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة لان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثم يعقبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة اذ يجوز ان يسمع المجمل ولا يسمع بيانه فيحمل المقصود به وان لم يقترن به ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الافهام مع عدم لفظة تدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال واجاب في المنية فقال الجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيل لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم العبث وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهو استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب

في تعداد ما يكون مجملا من الالفاظ

لحصول الثواب انتهى و قد اشار الى الجواب المذكور في به وب وح دى ايضا والمعتمد عندنا في المسئلة هو القول الاول فيلحق بالرسولة
في ذلك اوصيائه المعصومون الائمة الاثنى عشر مفتاح عدّ من المجمل امور منها المشترك اللفظي كالقرء والجون وقد صرح بانه
من المجمل في الذريعة والعدة والغنية ودح وبه وبب دى وشرحه المنية ولم وبه المامول وم وصره وشرحه للعضدي والمعراج و
صاتم والعضدي لتردده بين معانيه وما ذكره جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه باطلاق واحد وكذا على القول
باصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها مع القرينة كما هو التحقيق على اشكال واما على
القول بظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق ومجردا عن القرينة فلا يكون مجملا الا ان يمتنع حمله على الجميع لقرينة ولم يتبين المراد والى
ما ذكرنا اشار في به والمنية وم فقالوا المشترك يكون مجملا عند من منع حمله على جميع معانيه وزاد في المنية قوله او تكون متقابلة وصرح في به
ولم وبه المامول وم وصره وشرحه بان الاجمال في المشترك من الاجمال في اللفظ المفرد وصرح في به وبب والمنية وح دى بان الاجمال قد
الاجمال في اللفظ حال استعمال اللفظ في موضوعه وصرح في به وم بانه لا فرق في اجمال المشترك بين كون اللفظ موضوعا للمختلفين كالعين
للذهب والشمس او لضدين كالقرء للحيض والطهر ولا فرق في ذلك ايضا بين الاعلام واسماء الاجناس والكنى والالقاب المشتركة وصرح في به وم
وغاية المامول وم وصره وشرحه بان الاشتراك قد يكون بالاصالة كالعين والقرء وقد يكون بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال وهل الالفاظ الموضوعة لكل واحد من الافراد بالوضع
العام كاسماء الاشارة والموصولات على قول من المجمل كالمشترك اللفظي او لا المعتمد هو الاول ومنها العام المخصص بمجمل بحيث يتردد الامر في
كل جزئي من جزئيات العام بين انه اخرج بحيث مما بقي بعد التخصيص وبين خروجه عن العام وقد صرح باجمال ما ذكر في الذريعة والعدة والغنية
ودح وبه وبب والمنية ولم وغاية المامول وم وح وصره وشرحه وهو واضح ولا فرق في المخصص الموجب للاجمال بين ان يكون متصلا كالشرط و
الاستثناء والصفة او منفصلا كما صرح به جماعة وذكروا امثلة لمحل البحث احدها ما ذكره في الغنية والعدة ودح وبه والمنية وغاية المامول
وم من قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال في المنية المستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء
وهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل وثانيها ما ذكره في العدة وبه وبب والمنية ولم وم من قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين قال في لم تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال وفي المنية
هو مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجملة وهو من التخصيص بالمتصل وثالثها ما ذكر في به وبب والمنية وبه المامول وم فقالوا ومثل
قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض قال في به المامول فان التخصيص بالبعض اوجب الاجمال وفي المنية هو تخصيص بالمنفصل
من السنة وفي الذريعة كقوله اضربوا القوم وانما اردت بعضهم وفيه بقيم كما في الغنية الاجمال فاما مثاله ما يرجع الى مقدمه فنحو ذلك كل عموم علمنا
بامر متقدم انه لا يراد به الا البعض ولا دليل على تعيينه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما ما يرجع الى موخره فذلك كل ظاهر يعلم انه مشروط
بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله تعالى الا ما يتلى الاية وقال في العدة ومن مجمل لفظ العام اذا ورد واقتضى حكما فالمعلوم من حال ذلك الحكم
انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به ثم قال
ومنه ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد لكنه قد علم انه لم يرد به بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه
لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه نحو ذلك قوله تعالى واوتيت من كل شيء بانه لما علمنا انها لم توت اشياء كثيرة
على طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير فقالوا انه اذا لم يصح ان يريد به الجميع الخير لان
فيه ما ليس فيه ذلك بواجب فالواجب يحتاج الى بيان او يراد بالامر الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي يريد
به فاما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما نقول في سائر الفاظ العموم التي يخص بعضها انتهى وما ذكره من عدم اجمال قوله وافعلوا الخير هو
المعتمد عندي واعلم ان المطلق المقيد للعموم الاستغراقي او البدلي اذا قيد بمجمل صار ايضا مجملا كما صرح به م وبالجملة كل لفظ يفيد العموم اذا
خصص بمجمل كان مجملا مطلقا واذا صار مجملا فلا يصح التمسك به ومنها ما اشار اليه في به ولم وبه المامول وم وصره وشرحه فقالوا الاجمال قد
يكون في اللفظ المركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما اشار اليه في به ولم وبه المامول وم وصره

وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير حيث يتعقبه ما يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا واضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها
ما اشار اليه في يه المامول وم وصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الصفة نحو رأيت طبيبا ماهرا لتردده بين المهارة في الطب
واعترض عليه في يه فقال ولي بجيد فانه لا احتمال هنا لظهور رجوعه الى المذكور ومنها ما اشار اليه في يه وم فقالا قد يكون الاجمال بسبب تردد
اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك الخمسة زوج فرد والمعنى مختلف حتى انه ان اريد به جميع الاجزاء كان صادقا وان اريد به جميع
الصفات كان كاذبا ومنها ما اشار اليه في يه وم ايضا فقالا قد يكون الاجمال بسبب الوقف والابتداء كما في قوله تم وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون قالوا وفي قوله تم والراسخون يتردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا انتهى ومنها ما اشار اليه في يج ويب ود ي في العلم
والمنية وبه السؤل من المجمل المتواطئ واللفظ الموضوع للمفهوم الكلي وهو الظاهر من الذريعة والعدة وهو جيد حيث لا يراد منه العموم
الاستغراقي او البدلي كما في رايت رجلا ومسحت الجلاد ونحو ذلك وكما فيما اذا اطلق واراد بعض الافراد بالخصوص من غير قرينة وقد صرح
بهذا في المنية وغيرها ومنها اللفظ المتعذر حمله على حقيقته المتساوي مجازاته في القرب والبعد في احتمال الارادة بعد تعذر الحقيقة وقد
صرح بان هذا من المجمل في يه ود ي والمنية وح وكم وصر وشرحه والمعراج وهو المعتمد ومنها الاسماء الشرعية المنقولة عن اللغة كا
الصلوة والركوع وقد صرح بانها من المجمل في الذريعة والعدة والمنية وح وبه وب م والمعراج وهو جيد على القول بوضعها للصحيح وكما
اذا قلنا بوضعها للاعم من الصحيح والفاسد كما هو المحقق فيما اشكل الحكم باجمالها فمنه ومنها الافعال وقد صرح بانها لا تتبين من الوجوه
التي وقعت عليها من الوجوب والندب ونحوهما وبانها محتاجة الى البيان في الذريعة والعدة وح وبه وب د ي وشرحه والمنية ولم وغايته
المامول وم والمعراج بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومثل له بامثلة ذكرها في العدة فقال بعد الحكم باجمال افعال النبي م نحو ان روي يصلي
مفردا فانه يجوز ان يكون تلك الصلوة واجبة ويجوز ان يكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان وكذا اذا قيل انه توضأ ومسح
راسه احتمل انه فعل ذلك بقية الوضوء واحتمل ان يكون بماء جديد فاذا قيل انه فعل بقية الوضوء على ما يذهب اليه او بماء جديد على
ما يذهب اليه المخالف كان ذلك بيانا له وصرح بالمثال الاول في المنية وبه المامول والمعراج كذا صرح ح وي فقال اما الفعل فانه
قد يكون مجملا باعتبار جمل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار وذلك كما اذا صدر من النبي ص
فعل ولم يعلم وجهه هل هو على جهة الوجوب او الندب او الاباحة ونحن مخاطبون بالتاسي وهو فعل مثل فعله ص لانه فعله ويعلم انتفاء
التحريم لعصمته والكراهة لندوبه عنه فانه يفعله لبيان جواز فعله فاذا لم يعرف وجه فعله كان مجملا الا ان المجمل هو الكلام بخلاف دلالة
انتهى وهل اطلاق لفظ المجمل في الاصطلاح على المفروض بطريق الاشتراك المعنوي او بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق المجاز صرح بالاول في لم ود ي
وهو نظم الذريعة والعدة وبه ود ي والمنية وم وصر وغيرها وبما يظهر الاخير من كل من عرف المجمل باللفظ وفي ح دي والتحقيق ان لفظ
المجمل يطلق على اللفظ حقيقة وعلى الفعل مجازا والمناسبة ما ذكرنا او بالاشتراك اللفظي انتهى واعلم انه قال في يج وقد يقترن بالاية
ما يبين عن الوجوه التي وقعت عليها كما اذا رأيته ص مثلا انه صلى صلوة جماعة باذان واقامة علم انها واجبة لان ذلك من دلائل الوجوب
انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في الذريعة والعدة وبه والمنية مفتاح اختلفوا في ان لفظ اليد في قوله تم والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة او لا على قولين الاول انها ليست بمجملة فلا تكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو للمعارج في
يه وب ود ي والمنية ولم ود ه وصر وشرحه حكاه في الذريعة والعدة عن قوم وفي ح ذكر انه مذهب اكثر المحققين وفي لم الاكثرون على
ذلك وفي بة المامول هو المشهور وعليه الفخري وفي ح العضد عليه الجمهور والثاني انها مجملة فتكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار
من المجملات وهو للذريعة والعدة وحكي فيهما عن قوم وفي يه والمنية عن السيد واتباعه وفي ح العضد عن شرذمة للقول الاول
ان اليد حقيقة في العضو الى المنكب لا غير فيكون معناه الحقيقي متحدا فلا يكون فيه اجمال اما الاخيران فواضحان واما الاول
فقد صرح به في يه وب ود ي وشرحه والمنية وده ولم وغاية المامول وصر وشرحه والمعراج ولهم وجوه منها ما تمسك به في لم في
المامول فقالا لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو فيكون حقيقة فيه ظاهرا منه فلا اجمال ومنها ما تمسك
به في يه فقال لانه لا يقال قطعت يد فلان كلها وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد يتناول هذا المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان



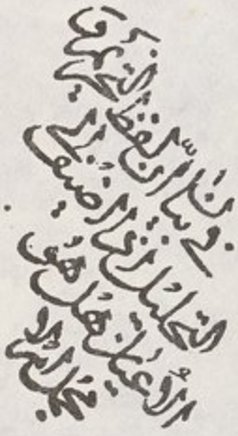
الكف كل وجميع انتهى لا يبقى الدليل اخص من المدعى لان غايته نفى كون الكف مما وضع له لفظ اليد ولا يستلزم ان لا يكون موضوعا
لغير العضو الى المنكب حتى لا يلزم الاشتراك المستلزم للاجمال لانا نقول الظاهر ان كل من قال بعد وضعه للكف قال باختصاص وضعه بالعضو
الى المنكب ممن قال باشتراكه بينه وبين غيره قال بوضعه للكف فاذا بطل هذا القول تعين ما عليه المعظم بعد القائل بالفصل فتدبر ومنها
انه لا اشكال ولا شبهة في كون لفظ اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم فلو كان حقيقة في غيره ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز
وقد تمسك بهذا الوجه شيخنا البهائي والمنية لا يفي ان اردت من كونه حقيقة فيما صار اليه المعظم انه حقيقة فيه بالخصوص بحيث لو كان في غيره حقيقة
ايضا لزم الاشتراك اللفظي فهو ممنوع وان اردت من ذلك انه احد افراد الحقيقة فالحجة لا يتم كما لا يخفى لانا نقول المراد هو الاول اذ لا قائل بالثاني
على انا لو سلمنا ولكن نحتج بذلك على مدعى الاشتراك اللفظي سلمنا ان المراد هو الثاني ولكن معه يصح الاستدلال ايضا لان كونه حقيقة فيه لا
يخلو من احد الصورتين المفقدتين وعلى اي تقدير ينبغي الحكم بعدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومعه يرتفع الاجمال ومنها ما تمسك به صحر وشرحه
من القطع بصحة بعض البدلية دون المنكب لا بقي انما يصح بالنسبة الى بعض الاعضاء لا مطلقا لانا نقول الظاهر الصحة مطلقا فتدبر ومنها ان اغلب
الاعضاء لا تكون الا لفاظ الموضوعة بازائها مشتركة بين الكل والجزء فكذا محل البحث عملا بالاستقراء ومنها ان اشتراك اللفظ بين الكل
والجزء في غاية الندرة فلا يلحق به محل البحث عملا بذلك ومنها ان الاصابع مما يصح سلب اسم اليد عنها حقيقة بل الظاهر انه لم تستعمل فيها
ولو مجازا فاذا كانت هذه مجازا لزم الحكم بمجازية ما عدا ما صار اليه لعدم القائل بالفصل على الظاهر وبعضده الشهرة العظيمة بل لا يبعد
جعلها حجة مستقلة في المسئلة ومنها ما اشار اليه في المختصر وشرحه فقالا واستدلا بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الاخيرين فالاجمال ثم اجاب عنه الثاني فقال انه لو
لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل انتهى وفيه وفي اصل الحجة نظر وقد نقل عن بعض القول بالاجمال مما يفضي
الى تعطيل اللفظ الا عمال في الحالين الى حين قيام الدليل المرجح ولا كلام الحمل على المجاز فانه ان لم يقم دليل التجوز عمل باللفظ حقيقة
وان ظهر عمل به مجازا ومن غير تعطيل للفظ في الاجمال ولا في ثاني الحال وقد صرح بهذا في هذا ومنها ما اشار اليه في هذه الكتاب
ايضا فقالا واستدلا بانه بتم بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا بوضعه للقدر المشترك وان يكون حقيقة
في الاول مجازا في الاخيرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد هو الاشتراك على التقديرين الاخيرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا حمل
على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اغلب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن
فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب واجاب عنه في الثاني فقال الجواب اولا انه اثبات اللغة وتعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم
لزوم الاجمال وانه يتم على ما عرفت مرارا وثانيا انه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا انما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه ثم قال وقد يقال
ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال انتهى وللقول الثاني ان لفظ اليد مشترك لفظي بين ما صار اليه المعظم وجملة من اجزائه فيكون
مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله في الجميع والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد تمسك بهذا في الذريعة فقال

يكون هذا الاخير مجملا والاخيرين ان يكون

قد الحق قوم بالمجمل قوله تم فاقطعوا اليهما لان هذه اللفظة تقطع على ما بلغ الى الزند والى المرفق والمنكب فلا بد من بيان وامتنع قوم من ان
يكون فيها اجمال لان قولنا يد يقطع على هذا العضو بكماله وعلى بعاضه وان كانت لها اسماء يخصها فهو لون غوصت يدي في الماء الى
الاشاجع والى الزند والى المرفق والمنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا
يد مجرى قولنا انسان كاطنه قوم لان لفظ الانسان يقع على جمل يخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم انسان على بعاضها كما يقع اسم اليد
على كل بعض من هذا العضو فبان ان الاجمال حاصل في الاية ومن قال حمله على اقلها بتناوله الاسم يحتاج الى دليل واجاب عن هذا الوجه
في النهاية والمنية روح العضد بان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة وصرح بهذا الجواب في لم وبه المأمول ايضا فقالا الجواب ان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك لانه تركيب
مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد لفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان تتبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كانا استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه غالبا في الكل

لا يسبق احدهما بخصوصه الواقع خلافه انتهى وقد يقال احتمال مجازيته فاذكره السيد بعيد لعدم صحة السلب فلا يرد ما كتبت بيدي وما عوضت بدي الى الزند وعدم صحة السلب لدليل الحقيقة وقد يجاب بان الامثلة المذكورة ليست من باب استعمال الفعل الى الكل ومن الظاهر انه نادرة يعتبد بها الا استتباعا كما في غسلت راسه واخرى لا يعتد كما في مسحت راسه رايت زيدا فلا يرد حينئذ ان لو كان اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم لما صح القول بانه يجب في الوضوء غسل اليدين ويجب قطع يد السارق وبعد ظهور الاجماع على عدم وجوب غسل ما صار اليه المعظم وقطع فرد المسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الاول هو الاقرب عندي وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا يبعد ان يدعى غلبة استعمال اليد في بعض الاعضاء كالكف بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيلزم الاجمال من هذه الجهة على قول المعظم من لزوم التوقف في هذا المقام فتدبر **الثاني** هل لفظ القطع في الاخبار الشريفة مجمل فيكون بهذا الاعتبار من المجملات او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه ليس بمجمل وهو للمعارج وبه قد ذكى والمنية ولم ود والمعراج وصر وشرحه في لم ذهب اليه الاكثرون وفي حي ذهب اليه اكثر المحققين وفي به المامول هو للمشرع وعليه الفخري الثاني انه مجمل وهو للمحكي في المنية وبه عن جماعة للقول الاول ان القطع حقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا لا غير فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في به وبب دي والمنية وبه المامول المعراج وصر وشرحه احتج عليه في لم بانه المتبادر ويعضده امور منها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ومنها انه لا اشكال في كونه حقيقة في الابانة فالاصل عدم وضعه لغيرها لما تقدم اليه الاشارة ومنها صحة السلب عن غيرها وللقول الثاني ان لفظ القطع مشترك لفظي بين الابانة والجرح فيكون مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعماله فيهما اتفاقا في الابانة فظاهر واما في الجرح فلقولهم لمن جرح يده بالسكين قطع يده والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو احتجاج ضعيف يظهر جوابه مما تقدم وفي المنية التجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **مفتاح** اذا اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان وتعلقا بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وانا احللنا لك ازواجك احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام فهل يكون مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه مجمل وهو للمحكي في كثير من الكتب كالعدة وبه والمنية عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي وزاد في به وحكاه عن قوم من القدرية وحكاه في الذريعة عن قوم الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة والعدة وحج وبه وبب دي والمنية ولم ود وم وصر وشرحه والمعراج وحكاه في العدة عن ابي علي وابي هاشم وفي به وفي المنية ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والمعتزلة وفي حي ذهب اليه اكثر المحققين وفي لم ذهب اليه اكثر الناس وفي به المامول هو المشرع وعليه جمهور الاصوليين وفي م صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري انتهى للاولين ما حكاه عنهم في الذريعة وحج وبه والمنية وحي دي لم ود وبه المامول وصر وغيرها من ان الاعيان غير مقدرة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانها من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب لا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل يجب ان يقدر بقدر ما يندفع به الضرر فيتعين اضمار البعض ولما لم يكن دليل على التعيين والترجيح لزم الاجمال وقد اجاب عن هذه الحجة في حج وبب ولم وحي حر بالمنع من عدم الدليل على التعيين وسيأتي انه الاشارة انتهى وللاخرين وجهان احدهما ما تمسك به في به المامول من ان الصحابة لم يزالوا يستدلون بنحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا لما صح ذلك وثانيهما ان المراد منه في المقدور وهو المنفعة المطلوبة من العين التي تتعلق بها التحليل والتحريم عرفا وعادة فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في الذريعة والعدة وحج وبه ود ولم وصر وشرحه والمعراج لهم ما تمسك به فيما عدا الذريعة ود من الكتب المتقدمة وبب والمنية وبه المامول فضعيف لان المتبادر والسابق الى الذهن من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا الطعام حرام تحريم الاكل ومن قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله هذه المرأة حرام تحريم الوطي والاستمتاع وفي دي والمنية فقال المتبادر من قوله تعالى احللنا لك ازواجك حل الوطي والنكاح وزاد في به فقال كما في المنية كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرفها واهل اللغة يتبادر الى فهمه ذلك وفي به المامول وحج العصمة للمخصص ان من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم في مثل حيث يطلقون انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وفي العدة بعد الاشارة الى ما ذكر ولا شك ان امره على ما ذهبتم

استعمال اليد في الاعضاء بل الظاهر انها من باب



ايسلما اختلف فائدة ذلك الا ترى ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تناول ههنا العقد والوطى ولم يشترك في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في الاعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة فعلمانا في الاعيان من تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان تختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين والقلب فكذلك في التحريم والتحليل حذان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاد لا تفقا بما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي سبق في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف كما يقولون في الغائط والدابة وما اشبههما انتهى والمعتمد عندنا في المسئلة هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل صار تعلق التحريم والتحليل بالاعيان حقيقة عرفية بما ذكروه من ان متعلقها المنفعة المقصودة من الاعيان التي تعلقها بها من الاكل والوطى والابتين المتقدمتين كما ان الدابة صارت حقيقة عرفية في الخيل واذات القوائم الاربع او لا بل الحمل على ما ذكر من باب ركاب اقرب المجازات والاضمارات بعد تعذر الحقيقة بظهر من العدة وروح وبره والميتة الاول ففي الاول الاجمال غير صحيح لان التحليل او التحريم ان استحال تعلقهما بالاعيان فانما يصرف الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد به الافعال فيها وقد بينا ان الاسم اذا انتقل من اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه لو قال لغيره حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطى والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع ان يكون لفظة الغائط مستقلا عما وضع له في اللغة وبتوصل بذلك الى ان قول القائل اتيت الغائط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم خلاف ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين منهم منه تحريم الفعل فيها فصار كنحوي الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بقوله ﷺ ولا نقل لهما اف ولا نتهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وفي الثلثة الاخيرة بعد الاشارة الى القياد والذي به تمتاز اعلى ما صاروا اليه من البيان في سبق الذهن والمبادرة الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وزاد في الاخيرين فقالا وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار انتهى وربما يظهر هذا من عبارتهم ويظهر من الذريعة الثاني فانه قال ومما الحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك من تعليق التحريم بالاعيان وهذا غير صحيح لان المعارف قد اقتضى في تعليق التحريم او التحليل بالاعيان الافعال كلها وصار ذلك بالعرف يجري مجرى تعلق الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما بما شاء المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيف الى الملك من استمتاع او انتفاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصار واستطالوا ان يذكروا جميع الافعال ويعددون سائر المنافع فحذفوا ما يتعلق التحريم او الملك به اختصارا ولا يمكن احدا ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان هو مجاز وغير ظاهر بل المتعارف قصده هو الفهم فكذلك القول في التحريم والتحليل واي منصف يذهب الى ان قولنا الميتة محرمة علينا او الخمر ظاهر وحقيقة وليس على سبيل المجاز انتهى وصرح بهذا القول في المعراج انهم وربما يظهر من جماعة وهو المعتمد لانه لو كان حقيقة في ذلك لزم النقل وقد اعترف به الخصم ومن الظاهر ان الاصل عدمه لانه لو كان منقولا في العرف العام او في عرف الشرع لاختص بفهم المعنى المذكور اهل العرف واهل الشرع والتالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان اهل اللغة والصدر الاول كانوا يفهمون من المفروض ما نفهمه منه فلم يكن المنشأ فيه اختلاف الوضع وبخلده فثبت انه لو كان منقولا لتبادر المعنى المنقول اليه ابتداء من غير سبق الذهن الى معنى اخر غيره والتالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان الذهن ينتقل بعد سماع ذلك الى المعنى اللغوي الحقيقي ثم ينتقل الى القرينة العقلية فيفهم المعنى الثاني كما في واسئل القرية وطويل النجاد وبداله فوقا بدهم ونحو ذلك غاية ما في الباب ان القرينة لا توجد غير منفكة كما في بداله فوقا بدهم وما ذكر يبطل احتجاج الخصم المتقدم اليه الاشارة فتدبر **الثاني** يظهر من المعظم ان المراد في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل وفي قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تحريم الوطى والتزويج وهو المعتمد وعليه فلا يمكن التمسك بالايتين الشريفتين على حرمة جميع الانتفاعات من البيع والصلح

منه ما يعقله

والاجارة

والأجارة والاستخدام والنظر ونحو ذلك كما نبه عليه ره في بر ورب بأظهر من الذي بعده ان المراد فيهما ونحوهما تحريم جميع الانتفاعات وهو ضعيف وكذلك الكلام فيما اذا تعلق التحريم بالملبوس والمشروب فان المتبادر هو اللبس والشرب لجميع الانتفاعات والاصل في التحليل والتحريم المتعلقين بالاعيان عدم التعلق بجميع الانتفاعات والمنافع بل التعلق بالمنفعة الظاهرة المقصودة من العين غالبا **الثالث** اذا تعلق التحليل والتحريم بعين ولم يظهر اختصاصها بفعل خاص ومنفعة خاصة اما لعارض او لغيره او قام الدليل على بطلان ارادة المنفعة الخاصة الظاهرة كالاكل في حرمت عليكم الميتة فهل الاصل تعلقهما بما يمكن ان يتعلقا به فيكونان من العمومات المفيدة لتحريم افعال كثيرة وتحليل افعال كثيرة او لا بل يكون مجملا يظهر من المنتبة وبه الاول ففي الاول في مقام الجواب عن حجة القائل بالاجمال المستند اليها الاشارة لانهم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بما اذا كان اضمار البعض مفضيا الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة والخروج عن العهدة وفي الثاني في المقام المذكور لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال او لا والثاني يبطل ما ذهبتم اليه ايضا يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لا يقال اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ بالكلية لانا نقول لما كان معرفة تعين المراد بدليل اخر واما محذوف واضمار جميع التصرفات فلازم معلوم ومعلوم ان التزام المحذوف الدائر اعظم من التزام المحذوف الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل بالنسبة اليه وان المحذوف في الاضمار لما كان استعماله اكثر ولانعقاد الاجماع على وجوب الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في الاجمال وهو يدل على قلة محذوف الاضمار انتهى وقد حكى في بر ما ذكره تمام عن الفائلين بالبيان وظاهره المصير اليه ويؤيده النبوي المرسل عن الله انه حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها قال في بر وهم اقاموا تحريم كل انواع التصرف والالم يتوجه الذم عليهم بالبيع انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا ومتنا ودلالة فلم يبق ما يصلح لترجيح اضمار الجميع الا ما ذكره في النهاية والمنتبة وفي صلاحيته لذلك اشكال والتحقيق ان كان المراد من اضمار الجميع ان كل واحد من التصرفات متعلق للاثبات والنفي ويدل عليه اللفظ بالخصوص ويكون ذلك كاستعمال المشترك في جميع معانيه ففيه من الاشكال ما لا يخفى فان ما يمنع من استعماله في معانيه يمنع هنا بل المنع هنا اعلى بطريق الاولى وان كان المراد اضمار معنى يعم جميع التصرفات فهو في غاية القوة لانه المفهوم عرفا واقرب الى الحقيقة اعتبارا ولكنه لا يخرج عن عنوان اضمار البعض **الرابع** قال في ح ري بعد ذكر الخلاف في المسئلة وانا اقول لا نزاع حقيقي بينهم لان بعضهم اما ان يكون ارجح وحمل اللفظ عليه اولى او لا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه اجماعا والثاني هو مجمل اجماعا فهذا نزاع غير حقيقي هنا **الخامس** قال في بر قال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل المحذوف كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية كذا قولهم حرمت عليكم الميتة الانعام اي اكل طبيعة الانعام وهذا ان اراد به الحافر بالمجاز فهو خطأ وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد به الحافر بالمجاز فهو كما ان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقايق عرفية انتهى **مفتاح** اختلفوا في النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه على اقوال الاول انه ليس بمجمل بل هو مبين والمراد به رفع المؤاخذة والعقاب بمعنى اذا ترك المأمور به او فعل المنهي عنه نسيانا لم يترتب على ذلك مؤاخذة ولا عقاب وهو للنهاية وبب والمنتبة ومع صد والمحصول وصر وشرحه للعضدي واختاره جدي ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بر ومع صد والمنتبة والمحصول وصر وشرحه للعضدي فقالوا لا نظن عرفا في رفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني وزاد في بر فقال التبادر دليل الحقيقة اما اللغوية والعرفية فلا اجمالا ثم قال كما في ح صر للعضدي لا بد لو كان عرفا للاستعمال فاذكروه ثم لم يرفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذة والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة وهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير مع وجوب الاكل حفظا لنفسه الواجب لا عقوبة فيه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مأمور بالرمي ويثاب عليه والعاقلة يضمن من يد جنايته بل لسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتحانا للثواب عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال ثم قال على انا نمنع

العموم في المضمر والحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل انتهى وثانيهما ما ذكره في مع صدقا ان المراد رفع المؤاخذة على الفعل بقرينة اقتران الشيء بالحديث بالمكره والخاطئ انتهى لا يقال لو كان المراد نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية كما صرح به ابو الحسين فيما حكي عنه لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلما ذكره في بيان من المنع من قصد المزية لاحتمال ان رفع حكم الخطأ عن امته كان ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلما ذكره في بيانهم من احتمال ان يكون من تقدم على الامم مؤاخذين على الخطأ الثاني انه ليس بمجمل والمراد رفع جميع ما يحتمل ترتبه على النسيان من المؤاخذة والضمان والاعادة والقضاء وغيرها ويتفرع على هذا امور كثيرة منها عدم لزوم اعادة الصلوة وقتا لو صلى مع النجاسة او مع الحدث او مع المنتة او مع مالا يؤكل لحمه ناسيا ومنها عدم لزوم اعادتها كذلك لو ترك جزءا واجبا من اجزاء الصلوة وغيرها من العبادات ناسيا ومنها عدم ترتب الضمان لو اتلف مال الغير ناسيا ومنها غير ذلك مما لا يكاد يحصى وهو للمنتهى ومع صدد المحكي عن ابن ادريس ويمكن استفادته من المعتبر وهم وجوه منها ما ذكره في الايضاح من ان اضافة الرفع اليه حقيقة في رفع حقيقته مجاز في رفع احكامه والكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب المجازات ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا من ان الرفع هنا بمعنى الالغاء اشارع اياه كليا فباعتباره في حكم ما ترتب حكم ما عليه بنا في الالغاء المطلق ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا فقال ولعطف ما استكرهوا عليه والمراد بالرفع فيه الالغاء الكلي فكذا فيما هو للمعطوف عليه انتهى لا يقال يدفع ما ذكره احكاه في الايضاح عن والده فقال اجاب المصنف بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور مع الاكتفاء بالاقل ولانه لو جوز الصلوة في المغصوب وازال الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم وانتظم في الاسباب المؤثرة فلا يصدق الرفع الكلي وقد ليكم مبني عليه فرجع عليكم بالابطال لانا نقول ما ذكره فاسد لما ذكره في مع صدقا ومنع زيادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال على ارادته غير ملتفت اليه وما استدير من استلزام زيادة الاضمار الى اخره مردود لان زيادة الاضمار المنوع منها في اللفظ لا في المدلول فلو كان احد اللفظين اشمل وهما في اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان زيادة الاضمار انما تلزم على تقدير ما يدعيه هو فانه يحتاج الى اضمار بعض الاحكام على ما قلناه يكفي اضمار الاحكام فقط على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كانا بمرتبة واحدة فلو اقتضى المقام الاكثر وجب المصير اليه وليس المراد رفع جميع الاحكام حتى المرتبة على النسيان باعتبار كونه عذرا بل المراد رفع الاحكام المرتبة على الفعل اذا وقع عمدا فان مقتضى الحديث والله اعلم اعتفر لامتي الامر الممنوع منه اذا كان خطاء او نسيانا حتى كانه لم يكن فلا يتعلق شيء من احكام عمده لو قدرنا ان المراد رفع جميع الاحكام فانما يرفع الحكم الممكن رفعه لا مطلقا وما ذكره غير ممكن الرفع لامتناع الخلو عن جميع الاحكام الشرعية انتهى الثالث انه مجمل ولم يبين المراد منه وهو المحكي في المنية عن ابي الحسين وابي عبد الله البصريين وهما ما ذكره في المنية من ان الخطأ والنسيان غير مرفوعين من الامة وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم الكلام به فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الظلم وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو بطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال وفيه نظر للمنع من عدم دلالة اللفظ على معين فان الظلم المتبادر منه رفع المؤاخذة فيجب حمل اللفظ عليه لصيرورته بذلك اقرب المجازات عرفا وجميع الاحكام وان كانا اقرب المجازات من حيث الاعتبار ولكن الاقربية الاعتبارية لا تعارض الاقربية العرفية كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الاول وعدم كون ذلك مجملا وقد حكى ذلك في المنية عن اكثر الاصوليين وقال بعد الجواب عن الحجة المزبورة وايهم دعوى تبادر رفع المؤاخذة فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذا لم يرد بالامة جميع المسلمين والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم ولا يناني ذلك وقوعهما من بعض الامة مفتاح اختلفوا في ان الجمع المنكر نحو اعط فلانا دراهم واعتق عبيدا هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل وحكاه في بعيره والمنية والعدة عن قوم وحجته ما اشير اليه في الكتب المذكورة من انه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب فيجوز ان

يكون

يكون المراد اكثر من ثلثة وفيه نظر الثاني انه ليس بمجمل وهو للذبيحة وبيع وهب والمنبتة ولهم ما اشار اليه في هب فقال لا اجماد في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وفي بيعه بعد الاشارة الى القول الاول والواجب موافقة القائل بذلك على مراده لا انه ان اراد ان حقيقة هذا اللفظ ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانها بتناول كل جمع فان قال اذا ورد من حكيم وتجرد عن القطع على ان المراد بها ثلاثة بل اقتضى الثلاثة كما اقتضى فيما زاد فهذا غلط لان هذا اللفظ في اللغة لا بد من تناوله اذا كان حقيقته ثلاثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية وافتضر في هب والمنبتة على حكايته ما ذكره والتحقيق ان بقي الجمع اذا تعلق به الامر كان مقتضاه جواز الاكتفاء باقل المراتب وهو الثلاثة كما ذكروه فيكون مبينا كالمفرد المنكر المتعلق به الامر والعمل هذا هو محل البحث لظهور الكتب المتقدمة فيه ان وقع في مقام الاخبار ونحو ذلك فهو مبين باعتبار الدلالة على رتبة الثلاثة لانها اقل المراتب مجمل باعتبار ما زاد عليها بالجمع المنكر قد يكون مبينا وقد يكون مجملا كالمفرد المنكر فلا يمكن الحكم باجماله او ببيانه على الاطلاق **مفتاح** اذا خرج الكلام مخرج المدح او الذم فهل يصير مجملا او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يوجب الاجمال وهو لبعض الشافعية على ما حكاه في البحر فقال قال بعض الشافعية قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم وحكاه في العدة عن قوم فقال ذهب قوم ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين لفروجهم الاية والذين يكنزون الاية وغير ذلك من الايات التي ورد فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان المقصد بها تعلق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم وتفصيله فالتعلق بها في الحكم وشروطه يصح الثاني انه لا يوجب الاجمال وهو للذبيحة والعدة والنهاية وفي العدة ذهب اليه اكثر من تكلم في اصول الفقه وقالوا ان ذلك عموم وهو الصحيح ثم ذكر الجرجاني ذلك فقال والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد بالذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان التعلق بها بما ذكره من ان المقصد بها الوعيد لا فرق بين من قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم ذلك وبين من قال فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق بايات السرقة والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب ايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور يؤكد وجوبه ويقوي ببرهان ما ذكر من اضافة فكيف قال انه يخرج الاية عن صحة التعلق بها انتهى وقد صرح بما ذكره من عدم التناقض في بيعه وبيه واستشهد فيه ايضا بايات السرقة وهذا القول هو المعتمد عندي **مفتاح** اختلفوا في ان البيان المرسل في الوقف ربع العشر هل هو مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل لا بد دل على لزوم اخراج ربع العشر من قليل هذا الجنس وكثيره بل غاية الامر على لزوم اخراج ذلك من هذا الجنس في الجملة وهو للذبيحة وبيه وحكاه في الاول والعدة عن قوم فقالا الحق قوم ما روي عن النبي صلعم من قوله في الوقف ربع العشر بالمجمل دون العموم قالوا انما يدل على ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وزاد الاول فقال وجعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وكذلك خبر العشر والاوساق وحكى هذا القول في بيه عن بعض الناس على هذا يلزم ان يكون قوله في الخنطة العشر مجملا ايضا الثاني انه ليس بمجمل وهو للعدة والمحكي في بيه وفي بيعه وبيه عن قوم للاولين ما تمسك به في بيعه فقال وبقولي عندنا القول الاول لانا قد بينا ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك فقوله صلعم في الوقف ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكاة وليس فيه بيان المقادير فغير منكر ان يكون خبر الاواقي مبينا لا مخصصا وقد تمسك بهذه الحجة في بيه فقال ونحن لما بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب ربع العشر والاخرين ما اشار اليه في بيعه فقال بعد الاشارة الى القول الاول وادرايه ورد قوم عليهم فقالوا ان قوله في الوقف ربع العشر يقتضي العموم والاستغراق حتى لو خلينا ومجرده لامكننا الامتثال فلكنا نوجب العشر في قليله وكثير فخبر الاواقي مخصص لا مبين انتهى والمسئلة لا يخلو عن اشكال ولكن القول الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا كما اذا ورد اكرم زيدا ناصلا عمرو وقلنا بان لفظة اذا مشتركة لفظا بين الوقت الحظر والشرطية كلفظة ان فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد معنيين احدهما منطوق والاخر مفهوم وكما اذا ورد اللفظ المشترك بين الجزء والجزء وبين الكل والكلي فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الاز يد من معنى واحد وكما اذا ورد لفظ وتعذر

حمله على حقيقته ودار امره بين مجازين يلزم من احدهما افادة معنى واحد ومن الاخر افادة معنيين او ازيد فهل يلزم حمله على ما يفيد
المعنيين والازيد من الواحد فيكون مبينا او لا بل يكون مجملا بحيث لا يترجح احد الاحتمالين على الاخر باختصاص وضع اللفظ او القرينة بر
فلا يكون مجرد افادة الزيادة على الواحد منشأ لترجيح احد الاحتمالين المتساويين من غير الجهة المفروضة اختلفوا في ذلك على قولين الاو
انه مبين ويلزم حمله على ما يفيد الازيد من معنى ويقدم من بين روم انه مذهب الاكثر ففي الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد
معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا قال الاكثر انه ليس مجملا بل هو فيما يفيد معنيين ونحن الثاني اللفظ الواحد اذا امكن حمله على ما يفيد
معنى واحدا او على ما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه
حقيقة فيما قيل من المجملين مع اختلافهما وكونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او لم يظهر احد الامرين فان كان من القسم الاول والثاني
فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجماله واما الثاني فلتحقق الظهور في احد المجملين وانما النزاع في القسم الثالث ويجب اعتقاد نفي
الاجمال فيه انتهى الثاني انه مجمل وهو للمختصر وشرحه فقالا المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة
والفرس والحمار اخرى من غير ظهور فهو مجمل انتهى وحكاه في بر عن الغزالي للاولين ما ذكره في بر فقال لان الكلام انما وضع للافادة
خصوصا كلام الشارع فظنا انما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه
يتعين حمله على ما يفيد ولان المعنى الثاني مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فيحمل على الوجه المفيد بالاضافة اليه
اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هو الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بخلاف المفيدة
لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالنسخ
يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا لان يقوم دليل خارجي وهو خلاف الاصل فلا بد من الترجيح واما ان يكون
الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو يظن لعدة القائل به او الاخر وهو المراد واعترض بانه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات
اولوية الحمل على احد معنيي المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى واحدا بقبح الاول للعبث بخلاف الثاني وحمل كلامه
على ما يفيد معنى واحدا اكثر انتهى وقد اشار الى ما ذكره في الاحكام متمسكا به وللاخرين ما تمسك به في صر وشرحه فقالا لنا
ان كونه ظاهرا مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا واجابا عن حجة الاولين المتقدمة بانه اثبات
اللغة بالترجيح ثم قالا ولو سلم عورض بان الحقائق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني واعلم انه
يستفاد من مران محل البحث ليس على الوجه الذي قررناه وكذا يستفاد هذا من العضدي فانه قال في مقام ذكر حجة الأولين قالوا
ثانيا يحمل الثالث الشواط والاشتراك والحقيقة لاحدهما وقوع اشهر فرب وقوع واحد بعينه وتقرره وجوابه ما مر في
مسئلة السارق والسارقة انتهى فتأمل والاقرب الاجمال على هذا التقرير ايضا **مفتاح** التكليف اذا تعلق بالمجمل كان تكليفا
اتفاقا بالمعين فلا بد من امور ثلثة الاول ان لا يكون قرينة التعيين امام ويكون المكلف مريدا واحدا بين المحتملات لان الذهن قد اشتغلت
بهما ولا يقطع ببراءتها الا بعد ذلك الثاني ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن يعلم بارادة واحد مشخص منهما ويجوز ارادة الباقي من اللفظ
ايضا وهنا يجب دفع احتمال الزائد باصالة عدم ارادة الباقي والاستعمال في الثالث ان لا يكون هناك قرينة ولا يعلم بارادة واحد
مشخص منهما من نفس اللفظ ولكن يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من جهة دوران الامر بين ارادته وارادة ما يندرج تحته وههنا
يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا
لما علم تعلق الخطاب به ولا فرق في لزوم الاخذ بالاحتياط في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون الخطاب المتعلق بالمجمل امرا او نهيا كما لا يخفى وقد يشكل
فيما ذكر في هذا من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة وذلك لان غاية ما ثبت في هذه الصورة اشتغال الذمة
بما علم بتعلق حكم الخطاب به في الجملة ولم يثبت اشتغالها بما عداه فالاصل البراءة منه وفيه نظر ثم وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في
هذا المقام اسلم **القول في المبين** **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف المبين قد يطلق على ما يحتاج الى
بيان وقد يرد عليه بيانه وقد يطلق على الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان وفي بر اما المبين فقد يراد به ما هو محتاج للبيان وقد يرد

الاحتمالات

الذهن عليه الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين

في بيان تعلق التكليف بالمجمل

في بيان المبين وما يرد عليه

في الخطاب المبين

بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد من العام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجه الخبر ذلك وقد يراد بالخطاب المبتداء المستغنى عن البيان بنفسه وفي دعى وشرحه المبين يطلق على اللفظ المستغنى عن البيان وعلى ما وقع به البيان وفي التمهيد ما اتضح المراد منه نصا او ظهورا وفي لم وح صرا المبين نقيض المجمل فهو منضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير وسمي الغير مبينا وفي الزبدة المبين نقيض المجمل وفي م اما المبين فقد يطلق ويراد به كل ما كان من الخطاب المفيد المستغني بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الى غير ذلك وفي المنهاج هو الواضح بنفسه او بغيره وفي شرحه للعبري لما كان المجمل الكلام بنفسه لدلالته على المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد وفسره الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المقصد اما بنفسه واما بغيره وهو الواضح بغيره وفي نهاية السؤل المبين اسم مفعول من قولك بينت الشيء مبينا اي وضحته توضيحا وينبغي التنبيه على امور **الأول** قد تصدى جماعة لبيان المعنى اللغوي للفظ البيان ففي اعلم ان البيان في الاصل مشتق من البين يقال بين بينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن فرقا ذهنا واذانا والبين الفرق بين الشيء وما شاكله فلهذا قيل البيان هو الدلالة وفي المنهاج اعلم ان البيان لغة مأخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين بين تبينا وبيانا وفي هر دي البيان في اصل اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال بينت بيانا وفي المصباح المنير الامر بين فهو بين وابان ابانة وبين وتبين وكلها بمعنى الوضوح والانكشاف والاسم البيان وبان الشيء اذا انفصل فهو بائن وابنته بالالف فصلته وفي النهاية الاثيرية البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب اصله الكشف والظهور ثم قال وفيه الا ان البين من الله والبلة من الشيطان فبينوا يريد به الثبت كذا قال ابن الانباري وفيه او ما بين على احدكم فحذاي يضربه يشهد عليه وفيه هل انبت كل واحد منهم مثل الذي انبت هذا اي هل اعطيتهم مثله الا تبينه براي تفرده والاسم البانة يقال طلب فلان البانة الا بوبر او الواحدها ولا يكون من غيرها وفي قا بينته وبينته واستبنته وضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة ومتعدية وفي الصحاح البيان الفصاحة وجودة اللسان وفي الحديث ان من البيان لسحرا او فلان ابين من فلان اي افصح ومنه اوضح كلاما واوبن اسم امرأة نسب اليه عدة يقال بينهما بين والبيان ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانا اتضح وهو بين والجمع ابناء مثل هين واهناء وكلها بان الشيء فهو بين وابنته اي اوضحته واستبان الشيء ظهر واستبنته اذا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته بتعد ولا بعد والتبيين الايضاح والتبيان بمعنى الوضوح وفي المثل قد تبين الصبح لذي عينين اي تبين وفي الصراح استبان الشيء اي ظهر وتبين وفي كنز العرفان تبينوا اي تفحصوا او قرئ فتبينوا الان بين لكم الحال وفي مسالك الافهام فتبينوا اي تعرفوا وتفحصوا او تطلبوا ايان الحق وانكشافه ولا تعتمدوا قول الفاسق لان من تجاشح جنس الفوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه وفي مجمع البحرين واذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اي اذا سافرتم وذهبتم للغزو فاطلبوا البيان ولا تعجلوا **الثاني** قد اختلفت عبارات القوم في تعريف البيان ففي بعه والغنية البيان هو الدلالة على اختلاف احوال الاحكام وزاد في الاول فقال والحد لذلك ذهب ابو هاشم وابو علي وفي العدة البيان عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم والذي ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وبعه ابن هذا بره وما بنه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة وفي ري البيان في العرف هو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في معرفة المراد وفي دعى البيان هو اللفظ الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفي المنتهى اما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مهم من امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك وفي تبصرة الفقهاء البيان ما يحصل به البيان من قول او فعل وفي بر البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل يرشد الى المطلوب الذي هو العلم او الظن الحاصل عن الدليل لا جرم امكن

بيان معنى اللغوي للفظ البيان وفي بر ح

دلالة وما بنه

تنبيه

تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هو التعريف في الدليل والعلم الحاصل منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي
وجماعة ان البيان هو التعريف فسره بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وقال ابو عبد الله الحسن بن علي
البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يبين به الشيء وقال السيد المرتضى ره والشيخان ابو علي وابو هاشم هو الدلالة
وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة يقال بين لنا فلان كذا بيانا حسنا فيوصف الدلالة وكشفه بانه بيان و
يقال دلنا فلان على الطريق وبينه له فلما اطرد ذلك حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال
على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل فيه بيان العموم وقال الغزالي عن اكثر المعتزلة ان البيان هو الدليل لان من
ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح ان يقال تم بيانه بيان حسن وقد تم بيانه ويشار به الى الدليل وقيل البيان هو الذي دل على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعنى مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه
بيان لمن نزل القران بلسانه وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وفي ص وشرحه قال القاضي والاكثر البيان الدليل وفي
الاحكام ذهب ابو بكر القاضي الغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم الى ان البيان هو الدليل
وهو المختار وواشار اليه في كما في بعض والعدة وص وشرحه الى مذهب ابي عبد الله البصري الذي اشار اليه في بر وكذا اشار كما في ص
وشرحه الى مذهب الصيرفي الذي اشار اليه في بر **الثالث** لا اشكال ولا شبهة ان لفظ البيان وما يشتق منه اذا ورد في
الكتاب والسنة كان اللازم حمله على المعنى اللغوي الاصلي الموافق للعرفي العام وعلى هذا لو امر بالتبين في خبر ونحوه كما في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية فهل الواجب تحصيل العلم بصدق المخبر وثبوت الشيء فلا يجوز الاعتماد على الظن فيكون البيان مخصوصا بالعلم او لا بل
يكون الواجب تحصيل القدر المشترك بين العلم والظن وهو الرجحان المطلق فيصح التمسك بالاية على حجية الموثق والمنجبر بالشهرة ونحوها
مما يفيد الظن لا باعتبار عدالة الراوي لتحقق امتثال الامر وهو الامر بالتبين فيها على التقدير المذكور كما لا يخفى وهو يقتضي
الاجزاء فيلزم حجيتها فيكون من الظنون المخصوصة كخبر العدل فيه اشكال ولكن الاقرب عندي هو الاحتمال الاول لوجوه منها
ان المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسير البيان باعتبار اللغة المتقدم اليها الاشارة هو العلم كما لا يخفى بل هو المتبادر من العبارات
المتضمنة لتفسيره باعتبار الاصطلاح كما لا يخفى ايضا ومنها ان المتبادر من لفظ البيان وما يشتق منه في العرف هو العلم فيكون
حقيقة فيه لان الاصل في التبادر دلالته على الحقيقة فيكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وللقطع بعدم النقل في العرف
العام ومنها صحة السلب عن الظن قطعا وهو دليل المجاز نعم قد يدعى صدقه حقيقة على الظن الذي ثبت حجيته ولكن
هذا لا يوجب تصحيح التمسك المزبور كما لا يخفى **مفتاح** ذكروا ان البيان يقع باشياء منها القول وقد صرح بوقوع
البيان به في بعض والعدة والغنية وح وبر وب والمنية ول وذ وبر المامول والمعراج في بر وم وده البيان بالقول
اجماعي وفي بر المامول لا خلاف فيه وفي ح وب وبر هو ظ وفي العدة تبين النبي اكثرها بذلك وفي بعض بين لنا بالكلام جميع
الاحكام انتهى وما ذكروه هو المعتمد الذي لا ينبغي ذكر له امثلة احدها ما اشار اليه في لم وبر المامول والمعراج فقالوا كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وزاد في الثاني فقال وما يقال ان في هذا مناقشة
اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان الكلام في البيان مط اى فيما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق ايضا بيان ثم
يحتمل كونه من باب النسخ فيكون ابتداء تكليف نظرا الى تفهيمهم سواء لهم وثانيها ما اشار اليه في الكتب في عهد الصحابة
ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى افعال النبي ص ويتبين بذلك قوله اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم
علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه انتهى لا يقال لا نم ان البيان حصل بنفس الفعل بل بقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي لانا نقول هذا باطل لان بيان الصلوة وكيفيتها انما حصل بنفس الفعل اذ ليس في الحديث المذكور دلالة على ذلك
بوجه وانما غايته الدلالة على وقوع الفعل بيانا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه من الجواب في بعض وبر والعدة وبر ل
وم وح وص كما عن ابي الحسين وثالثها ما ذكره في بعض والعدة وح وبر وب والمنية ولم وبر ل وم وص وشرحه والمعراج

في بيان ما يقع به البيان من قول او فعل

الامثلة المذكورة

كما عن ابي الحسين

كما عن ابي الحسين من ان النبي ﷺ بين المأمور به بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في البعة والعدة وبر والمنتهى والمعراج من النبوي المرسل خذوا عني مناسككم وثانيهما الاجماع المشار اليه في البعة والعدة والغنية ففي الاول قد جعلوا الافعال في البيان كالاقوال ثم قال وهذا رجوع في المناسك الى فعله ﷺ وجعلوه بيانا لقوله عز وجل ولله على الناس الآية وفي الثاني ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين اجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الحج الى فعله ﷺ وبتنوا بذلك قوله تعالى ولله على الناس الآية فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وفي الثالث يقع الفعل بيانا لان الاجماع على الرجوع الى افعاله ﷺ في المناسك وغيرها وجعلهم ذلك بيانا لقوله تعالى ولله على الناس الآية وثالثها ما ذكره في العدة والمنتهى ورجح من انه ﷺ بين الوضوء المأمور به بقوله تعالى اذا قمتم الصلوة الآية بفعله واستدل على ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في المنتهى من النبوي المرسل هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وثانيهما الاجماع المشار اليه في العدة فانه قال ويدل على ذلك رجوع المسلمين اجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الطهارة الى فعله ﷺ فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وقال في مقام آخر ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي ﷺ انتهى وبهذا ذكره ما حكاه في البحر عن ابي الحسين من انه قال بين الصحابة الوضوء بفعله ﷺ ومنها ان البيان يقع بالقول فيلزم ان يقع بالفعل بطريق اولى اما الملازمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلان الفعل اصرح دلالة واقوى في البيان كما صرح به في جملة من الكتب فمن يعلم قد علم بالعادات ان العلم وربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول والوصف الا ترى ان الواصف ربما لم يفهم غرضه ففزع الى التفهيم بالفعل وما فزع الى الفعل في البيان لما اسر بالقول الا انه اقوى في العدة لو قيل ان البيان انما يقع بالفعل كما يقع بالقول لكان سايغا ونرجح الفعل لاكشف من القول في البيان لان الفعل يبين عن صفة المبين عيانا والقول اخبارا عن ذلك وليس الخبر كالعيان وفي بر وم في مقام الاحتجاج على ما صار اليه هشام ولا انعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل لكونه مشاهدا ادل وفي العدة الثاني فانه ليس الخبر كالعيان وهذا كما ان مشاهدة زيد في الدار ادل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك واذا كان القول بيانا مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد فيكون بيانا اولى وفي المنتهى قد يكون الفعل ادل من القول وفي صر شرحه المعراج لنا ان مشاهدة الفعل ادل من القول وفي صر شرحه في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل الساير ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد في العدول اليه رومًا لزيادة الدلالة وقربه منه ما في بر ل ومنها ما تمسك به في العدة فقال لم يزد في وقوع البيان بالفعل كان مبعدا ولا فرق بين قوله في ذلك وبين من يدفع ثبوت الاحكام بذلك وفي ذلك خروج عن الاجماع ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال والذي يدل على صحة المذهب الاول الاشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع به البيان كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم تبين صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في ان يقع الحالان البيان على حد واحد للقول الثاني وجوابه الاول ما حكاه في بر والمنتهى وصر وشرحه عن ابي هاشم من ان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جايز واجاب عنه في صر بوجوه الاول المنع من ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وقد اشار الى الجواب المذكور في العدة وبر ويب والمنتهى وبر ل وم وصر ايضا الثاني المنع من لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالقول وقد اشار الى هذا الجواب في بر ل وصر ايضا الثالث انا لا نعني بقولنا لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض واذا كان مع غرض بيانه وان تاخر البيان فقد فعل ما سوغ له اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر وقد اشار الى هذا الجواب في بر وبر ل وصر وم ايضا الرابع تاخير البيان لا يمنع مطلقا انما يمنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز وقد اشار الى هذا الجواب في بر ل وصر ايضا الثاني ان الفعل لا يمكن معرفة وقوعه بيانا فلا يحصل البيان به وفيه نظر للمنع من عدم التمكن من ذلك بل يتمكن منه لوجوه يأتي اليه الاشارة انشاء الله الثالث ان الفعل لو صلح لان يكون

بياناً الوقع والتي بطن فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة تقضي بان كلما هو جائز الوقوع لابد ان يقع ولو في ضمن فرد ما والتالي
بطل لانه لم يعلم دليل على الوقوع لا يقال قد شهد جماعة بالوقوع مستندين الى ما نقدم اليها الاشارة وحكي عليه الاجماع لم تقم
لانا نقول لعل ما ذكره الجماعة اجتهاد منهم والاجتهاد لا يكون حجة على غيره سلمنا انه شهادة او خبر ولكن غايتهما الظن ويمنع حجيته هنا
لانه ظن في الموضوعات والاصل فيه عدم الحجية مع ان العادة تقضي بالتواتر على تقدير الصدق وفيه نظر للمنع من قضاء العادة بذلك
وان الاصل قبول الشهادة والخبر لعموم دليل حجيتها واصالة عدم حجيته في الموضوعات بحيث يشمل محل البحث ممنوعة فتم هذا وان ادعى حصول القطع با
لوقوع بملاحظة كلام الجماعة ودعوى جماعة منهم الاجماع عليه وبملاحظة جملة من الاخبار لم يبعد ومع هذا كله فيمنع الملازمة ومنها الترك
الفعل وقد صرح بوقوع البيان به كالفعل في عدة وبه وب والمنية وبه ولا اشكال في ذلك ثم ان م في ير جعل ذلك اقساما
فقال بيان الاحكام الشرعية قد يكون بالترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة
ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاستحالة ان يترك الواجب الثاني ان يسكت عن حكم فيعلم انه ليس بواجب لاستحالة السكوت
عن الحكم الشرعي الثالث ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصص من الخطاب الرابع ان يترك بعد
فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه انتهى وهو جيد في قد اشار
ايضا الى جميع الاقسام المذكورة في ب والمنية والعدة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قد يعلم كون الفعل بيانا بالنص من قصده وقد
صرح بهذا في بعض وج به والمنية وم وغيرها **الثاني** قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول والتنصيص كان يقول فعلي هذا بيان
لذلك المجمل الذي ذكرته وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة ايضا وجعل في المنية وم من هذا القسم قوله صلوا كما رايتموني صلي وخذوا عني
مناسككم **الثالث** قد يعلم كون الفعل بيانا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا
يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة وقد صرح بما ذكر في عدة
وعج وبه وب والمنية وم وغيرها **الرابع** قال في يعه ليس يجوز ان يرجع في التعلق الى ما يقوله قوم من انه اذا قال
صلوا وهذا اللفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا له كانه صلى ركعتين لان هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة
الركعتين غير بيان بل هما مبتدء بهما وكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا يجوز غير ذلك فالتعلق غير معلوم انتهى وهو جيد **الخامس**
هل يشترط العلم بكون الفعل بيانا او يكفي الظن به فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في مقام استنباط الاحكام الشرعية
في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل وكان كل منهما صالحا لان يكون بيانا فاما ان يتفقا ولا
يكون بينهما تناف ولا تعارض او يختلفا ويكون بينهما تعارض وتناف فان كان الاول كما لو طاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا
وامر بطواف واحد وكما اذا صلى ركعتين بهيئة مخصوصة بعد الامر بصلوة معينة وامر بتلك الركعتين مع تلك الهيئة فلا يخلو عن
صور احدها ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة ويعلم المتقدم منهما والمتاخر وقد اختلف عباراتهم فيما هو المبين منهما او
المتحصل منها اقوال ثلثة الاول ان المبين كل منهما وهو المستفاد من بعض والغنية فانهم قالوا اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا
واجتمعا كان كل واحد منهما يصح التبيين به لصحته بالاخر فكل واحد منهما يصح وضعه بيانا الثاني ان المبين هو القول تقدم او
تاخر وهو المستفاد من العدة فانه قال متى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه
انما يلتجئ الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك الثالث ان المبين
هو المتقدم فعلا كان او قولا ويكون الثاني تاكيدا وهو المستفاد من ب وبه والمنية وم والمعراج وص وشرحه فانهم قالوا
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وزاد في المنية فقال لان الكشف وزوال
الاجمال قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد انتهى وفي رج اذا ورد عقيب المجمل قول وفعل يحتمل ان يكون كل واحد منهما
بيانا فان لم يتنافيا وعلم تقدم احدهما كان هو البيان انتهى والاقرب عندي هو القول الثالث الثانية ان يتساوى الفعل والقول
في الدلالة ولا يعلم المتقدم منهما ولا المتاخر فان علم بالتقدم والتاخر في الجملة كان اللازم على المختار في الصورة السابقة الحكم بكون المتقدم

هو المبين وان لم يعلم به مفصلا والمتأخر تاكيدا وهو المستفاد من بب وضمر والمنتهى وم البيان احدهما من غير تعيين وزاد في الاول و
الثالث فحكمنا بتاكيد الاخر ولعلهم يريدون ما ذكرناه ويظم من بعتر والغنية ان المبين هنا هما معا ومن عدة ورج ان المبين هو القول
دون الفعل واحتج عليه في الثاني بان القول يدل بنفسه دون الفعل وفيه نظر وان علم بعد التقدم والتاخر والورود دفعة فالمستفاد من
عدة ورج ان القول هو المبين ومن بعتر والغنية ان المبين هما معا وهو الاقرب لثالثة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ويعلم المتقدم
والمتاخر منهما فان كان المتقدم الاقوى والمتاخر الاضعف فيظم من بعتر والغنية ان المبين كل منهما وان الموصوف بالبيان كل منهما ويظم من عدة
ان المبين هو القول لا غير ويظم من ورج وتبة المحمول بب وضمر ان المبين هو المتقدم فعلا كان او قولا وهو المعتمد ويظم من بب صر كون الثاني
تاكيدا وهو حسن على تقدير جواز تاكيد الاقوى بالاضعف اما على تقدير العدم فلا يكون تاكيدا كما صرح بتحرير بمر وم فانهما قالا ان تقولا
فان علم تقدم احدهما فهو البيان والثاني تاكيد الا ان كان دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة واعترض
عليهما في المنتهى صرف الاول وفيه نظر للمنع من عدم جواز تاكيد الاقوى بالاضعف فان المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
بتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس الا ضعف حكمه بل المجموع منهما فانه
اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وفي الثاني الجواب بان ذلك انما يلزم في المفردات بخوجائني القوم كلهم
واما المؤكد المستقل فلا يلزم منه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو
استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقررا مضمونها في النفس زيادة تقرر انتهى وان كان المتقدم الاضعف والمتاخر الاقوى
فيظم من عدة ان القول هو المبين ويظم من الذخيرة والغنية ان المبين كل منهما والموصوف بالبيان كل منهما ويظم من بمر وبب ورج وم و
صر والمعراج ان المتقدم هو المبين والاخر تاكيد له وهو الاقرب ان شك في تقدم الاقوى والاضعف مع العلم بالتقدم والتاخر في الجملة
يظم من بعتر والغنية ان كلا منهما مبين ويظم من عدة ان المبين هو القول ويظم من ورج وبب والمعراج ان المبين هو المتقدم وان لم يعلم بخصوصه
هو الاقرب فهل يكون الاخر تاكيدا او لا التحقيق ان يقال ان كان تاكيد الاقوى بالاضعف جاز ان كان الاخر تاكيدا وان لم يعلم بخصوصه ولا
فلا يمكن الحكم بذلك وربما يستفاد لزوم الحكم بتقدم الاضعف هنا من بمر وم فانهما قالا ان لم يعلم المتقدم حكم على الجملة ان احدهما بيان
والاخر مؤكد وان لم نعلم مفصلا وكلنا ان شيئا وبا في الدلالة وان كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقايع والاقوال والافعال فلا
شك ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد بالراجح والا لكان الثاني غير مفيد البتة اما للبيان فلوقوعه بالاول واما للتاكيد فلامتناعه
بالاولى وزاد في الثاني فقال فكان الاتيان بمرجح مفيد منصب الشارع منزه من الاتيان بما لا يفيد لا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح
مقدما فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتاكيد لا يكون معطلا انتهى الرابعة ان يختلفا في الدلالة بالقوة ولم يعلم بالتقدم و
التاخر اما ويظم من بعتر والغنية ان كلا منهما هنا مبين موصوف بالبيان مطم سواء احتمل التقدم والتاخر او قطع بعدمهما وبورود
دفعة ويظم من عدة ان القول هو المبين مطم ايضا وعندي ان قول المرتضى لا يخلو عن قوة لان احتمال التقدم والتاخر مدفوع بالاصل فيحكم
بورودهما دفعة ولا مرجح لجعل احدهما مؤكدا واصلا والاخر مؤكدا وفرعا فتم وان كان الثاني وذلك على ما ذكره في بمر وبب والمنتهى
وم وصر وشرحه كالوطأ ان بعد اباحة الحج طوافين وامر بواحد فلا يخلو عن صور ايضا الاولى ان يتقدم القول ويتعقبه الفعل وهنا
قد صرح في بمر وصر وشرحه بان القول بيان وان فعله عليه السلام محمول على الندب ويظم الاول من اطلاق عدة واحتج على ذلك في صر وشرحه
بان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما ونحن ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي لا يجب
ان يحمل على كونه مندوبا والا فلو كان فعله لدليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه القول ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل وفعله
للطواف الاول يكون تاكيدا للقول وفي بمر لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا انتهى لا يقال لا يجوز
ان يكون القول بيانا بالنسبة الى الامة والفعل بيانا بالنسبة الى نفسه وفي هذا جمع بين الدليلين كما لا يخفى لانا نقول هذا
بطم اما اولا فلاختصاصه بالنبي ولا يجري في الائمة ولبس موضوع هذه المسئلة كسائر مسائل المجمل والمبين مخصوصا بالنبي بل
يشملهم والائمة فتم واما ثانيا فلان اصالة الاشتراك مع الامة في الاحكام يمنع من ذلك وان كان التخصيص في الاصل المذكور مرجوحا

والضعف

بالنسبة الى الحمل على الاستحباب فقوة واما ثالثا فلان المفروض تحقق الثاني بين القول والفعل ولا يتم الا بعد كونه بيانا ما بالنسبة الى جميع المكلفين وهذه نظرة لا يجوز تقييد القول بحالة الفور وحمل الفعل على الوجوب لانا نقول هذا الكلام بل في غاية البعد فلا يصار اليه والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو ان يقال ان اللازم بعد تحقق الثاني بين القول والفعل الاخذ بما هو الاقوى ولا يمكن دعوى ان الاقوى القول او الفعل دائما لاختلاف الموارد ولكن ما صار اليه اولئك الجماعة من كون القول في محل البحث اقوى هو الغالب فالثانية ان يتقدم الفعل ويتعقبه القول وقد اختلفوا هنا على قولين الاول ان الفعل هو المبين فيكون الطواف الثاني في المثال المتقدم واجبا وهو المحكي عن ابي الحسين الثاني ان القول هو المبين وهو العدة وصرح شرحه للقول الاول ان الخطاب المجمل انما تعتبر فيما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا وللقول الثاني وجهان احدهما ما ذكره في الاحكام نقال وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الا انه لا يدل على عدم وجوب القول بعده بما ان دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الا انه لا دليل على النسخ فيحمل على وجوب الطواف الثاني في حق امته دون نبيه والاشبه انما هو الاحتمال الثاني دون الاول لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل انتهى وقد اشار الى ما ذكره في صدر شرحه بتمكين بر وثانيهما ما ذكره في بره نقال وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتأخره لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالنص او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم ينقل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا ثم اعترض عليه فقال لئن سلمنا ان الفرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان لوقوعه بعد الجمل ووجود التعبد به فيكون بيانا له الثالثة ان لا يعلم بتقدم احد الامرين وتاخر الاخر وقد اختلفوا هنا على قولين ايضا الاول ان المتقدم منهما هو البيان وان لم يعلم بخصوصه وهو المحكي في بعض الكتب عن ابي الحسين الثاني ان المبين هو القول وهو للعدة وم وصرح شرحه يمكن استفادته من بره وطم ما ذكره نم نقال اما ان جهل المتقدم منهما فالاولى انما تقدير تقدم القول وجعله بيانا لوجهين الاول انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل فانه لا يتم كونه بيانا من دون اقتران العلم الضروري بقصد النبي ﷺ البيان به او قول منه يدل على ذلك وذلك مما لا ضرورة فيه بل قد يدعوا اليه الثاني انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما نقدر بتقريره لو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي ﷺ دون الامة والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ على خلاف والافتراق بينه والامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرنا من ان الشركة هو الغالب دون الافتراق انتهى مفتاح لا اشكال ولا شبهة في ان المبين بفتح الباء والمبين بكسرها يجب ان يكون سندهما معتبرا وحجة فلو لم يكن سندهما او سند احدهما معتبرا كما اذا رويا او احدهما بطريق ضعيف لم يتصفا بالمبينية كما لا يخفى وهل يشترط في المبين بكسر الباء ان يكون سنده مثل سند المبين بفتح الباء قطعي السند كما اذا كان من الكتاب والسنة المتواترة لم يجز ان يكون مبينه ظني السند كما اذا كان سند المبين بفتح الباء صحيحا لم يجز ان يكون مبينه حسنا او موثقا او لا يشترط ذلك بل يكفي كون المبين حجة مطلقا فيصح البيان اذا كان المبين والمبين قطعيين سندا او ظنيين سندا او احدهما قطعي السند والاخر ظني السند سواء كان المبين رافعا للاجمال او رافعا للظهور كما اذا كان مخصصا او مقيدا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابي الحسين الكرخي في جملة من الكتب في بره والمنية ذهب الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما وظنا ردا خبر الاوساق وهو قوله ﷺ ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة محمل بعمومه قوله فيما سقت السماء العشر وفي ج لا يجب ان يكون البيان كالمبين في القوة خلافا للكرخي فانه لا يعمل بخبر الاوساق فيما سقت السماء العشر انتهى وبظهر من بعثه ان قد وقوم ولعل حجتهم ما تمسك به المانعون من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قد نقدم الاشارة وضعفه كما عرفت الثاني انه لا يشترط ذلك بل يكفي في المبين الحجية مطلقا وهو للمعارج وعده وبه وهب المنية وعزاه في بره والمنية الى المحققين نقال لا بعد الاشارة الى ما حكيناه عن الكرخي والمحققون على خلافه وان يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون

الذي هو حجة او اقوى فلو كان المبين

اذا كان المبين معلوما

المبين معلوما والبيان مظنونا وبالعكس كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد انتهى وهذا القول هو المعتمد عندنا أما جواز
رفع الظن القطعية وبيان ارادة خلاف ظاهرها بالبيان الظني فلما بيناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد أما جواز
رفع الإجمال القطعي وبيانه بالظني فلظهور عدم القائل بالفصل بين جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وجواز ما ذكر ولان جواز
ذلك يستلزم جواز هذا بطريق الاولى على الاول يشمل الثاني هذا وقد قال المحقق بعد ما حكينا عنه سابقا وانما قلنا ذلك
لانه لا يمتنع تعلق المصلحة به وهو متضمن لحكم شرعي على فجاز استفادته بالخبر المظنون وغيره بعد ذلك ايضا لامكان تعلق
المصلحة بذلك انتهى وينبغي التنبيه على امور **الأول** قال في العدة قد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس
كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جايز على ما بيناه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي يقطع بها الطايفة
المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطايفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء واحكام الزكوة والصوم
والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم اصلا ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان
يقول لا يقع بها البيان ام وهذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بينا انتهى **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في ان كلما يجوز
به دفع الظن من خبر الواحد غير يجوز دفع الاجمال به هل يجوز دفع الاجمال بما لا يجوز دفع الظن به او لا الظن من القولين الاخيرين
كما لا يخفى **الثالث** قال في غير قال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوة
وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز
ان يبين بخبر الواحد انتهى وهذا القول في غاية الضعف **الرابع** هل يشترط في البيان ان يكون اقوى دلالة من المبين بفتح الباء
او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط ذلك وهو للنهاية والمنتهى وصرح وشرحه حكاه غير عن الاكثر الثاني انه لا يشترط
وهو للمحكي في صرح وشرحه عن ابي الحسين والكرخي وقد اختلفا نقلا الاول فيما حكوا عنه يجوز البيان بالادنى وقال الثاني فيما
حكوا عنه لا يجوز الا بالمساوي والاقوى والمعتمد عندنا هو القول الاول للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب
والسنة ومصير المعظم اليه وشذوذ المخالف بل قد يمنع من وجود لقوة احتمال كون قولهما راجعا الى اشتراط اقوائية السند وما
تمسك به في ح صر فقال في مقام الاحتجاج على المختار ولانا انه لا يجوز بالمرجوح لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح وانه بطل بيانا لعام
اذا بين والمطلق اذا قيد بالبين دلالته على المحرج منهما كدلالة العام والمطلق بالقوة وقد الغي دلالة العام عليه وهو اقوى بدلالة
المخرج منه وهو اضعف ذلك ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الاخر
انتهى وقد تمسك بما ذكره من الحجة في صرابضا فقال لانا لو كان مرجوحا الفي الاقوى في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وفي الكل
التحكم وقد تمسك به ابضا في غيره والمنتهى وقالوا ان كان المبين ظاهرا كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على صورة التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا يلزم الوقف لو كان البيان مرجوحا
لاستحالة العمل به للزوم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممنوع وقالوا ايضا كما في ح صر ان كان المبين مجملا كفى في بيان تعيين احد احتمالاته
بادنى ما يفيد ترجحه على الاخر وزاد في غيره فقال لوجوب العمل بالراجح وفي ح صر ايضا لا تعارض انتهى وما ذكروه جيد **مفتاح** ح
اذا تعلق الامر او التكليف الايجابي بمجمل كما في قوله اتتي بالعين وحصل على القول باجماله فهل يجب على الامر والمكلف ان يبين ذلك
المجمل فالبيان يتبع المبين في الحكم هنا ولا يجب في ذلك اطلاق بعتر ووضع من يجب المنتهى وجوب ذلك وفيه نظر بل التحقيق ان يقال
ان كان المأمور والمكلف قادرا على الاتيان بالمأمور به من غير توقف على البيان كما في المثالين المذكورين اذ يجوز ان يحتاط
بان ياتي بجميع ما يحتمل تعلق الامر به فلا اشكال في عدم وجوب البيان ولزوم ح واما مع احتمال الوجوب بالمعنى المتعارف بالنسبة الى غير
الله عز وجل من سائر المكلفين كما في وجوب الصلوة فمقطوع بفساده وان لم يكن المأمور والمكلف قادرا على الاتيان بالمأمور به الخروج
عن عهدة التكليف الا بان يبين المكلف الامر ارادته من الخطاب الامر كما اذا لم يتمكن في المثالين المذكورين من العمل والاتيان
بالمأمور به ولو بطريق الاحتياط كان البيان ح واجبا لا رفاوا لا لجاز تركه ومعه يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل عندنا

تنبيه متعلق بما سبق من الاستدلال على الامر المجمل

وقد اشار الى هذا في بيروم نقلا لان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين واجبا او
وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان المبين واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وينبغي
التنبيه على امور **الاول** اذا تعلق النهي والتكليف التحريمي بالمجمل فكما سبق في وجوب البيان وعده **الثاني** اذا تعلق الدليل
على الاستحباب او الكراهة او الاباحة والحكم الوضعي بالمجمل فهل يجب على الحاكم البيان او لا ينظر من يرى في الاول فانه قال في الاول
لا فرق في الواجب وغيره في وجوب بيانهما وقال في الثاني كما في المنتهى قال قوم ان بيان الواجب واجب فان زادوا انه اذا كان المبين
واجبا كان بيانه على الرسول واجبا والا لم يكن على الرسول بيانه واجبا فهو بين فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا
او مباحا وغيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفي بعضها ان بيان الندب والواجب مما يجب على الحكيم انتهى واعترض في المنتهى
على ما ذكره من لزوم التكليف بما لا يطاق فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من
المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقد صرح بهذا الاعتراض في الاحكام
ايضا لكنه قال بعد ذلك اللهم انا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم
الاول واورد عليه في بيروم فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلق الفعل
والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام واجاب عن هذا الايراد في المنتهى فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فانه نفس
النزاع واستدعاء الطلب الفهم ثم سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من
دون البيان فهو كاف وكل الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل انتهى وفيه نظر والاقرب عندنا ان منع وجوب البيان
لزوم في محل البحث باطل اذ من الظاهر ان ترك البيان هنا في بعض الصور قبيح لاستلزامه خلو الخطاب عن الفائدة المعتد بها وطلبا
لا يمكن المأمور من الاتيان بهما قبيحان قطعا والمراد بهم الاخير تكليفا بما لا يطاق اذ ليس المناط في عدم الجواز مجرد الشمة بل عدم
القدرة على الاتيان بالمتعلق الحاصل هنا نعم لا يمكن دعوى وجوب البيان هنا على وجه الكلية **الثالث** قال في المنتهى
وبه اعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه لما
الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بما لا يفهم الا بالبيان من دون مخ واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب انتهى
تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهها من الامور التي
لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يراد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعلا تضمنه الخطاب كالعوام
بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات
وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به لبنوا مكلفين بسماع الايات الاحكام والاخبار والتبويب المتضمن
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوهها لانها وزاد في الثاني فقال والذين لم يرد الله منهم فهم مراده ولم يجب ذلك عليهم ضرورة ان
منهم من لم يرد منهم فعلا تضمنه الخطاب وهم امتنا مع الكتاب الشافعة فانه تعالى لم يرد منها فهمها وقال ايضا اعلم انه لا يجب في احكام الله
تعالى عمومها بل فيها ما هو عام ومنها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان ان لم يبين ولم يحكما عاما بل اختص بعض المكلفين لم يجب على
غيره فهمه ثم ساق ما تقدم ذكره في المنتهى وقد صرح بنحو ما عن الدليل وفي المعراج اعلم ان بيان المجمل انما يجب لمن اراد فهم
ذلك المجمل حتى يعمل بمقتضاه كاحكام الحيض فان المجمل فيها انما يريد المجتهد بيانه للافتاء به لا للعمل بمقتضاه وفي العدة المجمل على
ضربين منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكم وقته مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما
ومنها ما يختص معرفته بالائمة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب في ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي
ان يكون لهم طريق الى معرفته انتهى وما ذكروه في غاية الجودة كما لا يخفى **الرابع** قال في العدة البيان من حقه ان يكون محكم
المبين فان كان واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول

ولم يكن المبين واجبا

ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه منه نفس مراد فعلا تضمنه الخطاب

نقول ان افعاله ع اذا كانت بيانا لمجمله واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا لمجمله مندوبا اليها كانت كذلك انتهى وصرح بما ذكره في بعته وبره وهو جيد حيث يعلم كون ما يأتي به بيانا لنفس المبين واما اذا علم انه بيان لما يحقق الامتثال بذلك المبين في ضمنه فلا يلزم من وجوب المبين وجوب البيان وكذا اذا حصل الشك في الامرين فتم وفيه اما المساوات بينهما في الحكم فغير واجبة وذلك لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للآخر اذا كان دالا على صفة مدلول الاخر لا على مدلوله ومع ذلك فقد اتحدا في الحكم **مفتاح** اختلفوا في جواز ان يؤخر النبي ع تبليغ العبادات والاحكام الى وقت الحاجة اليها على قولين الاول ان ذلك جائز وهو المذهب بعته والعدة والغنية وج وبه وبب المنية وم وصرح شرحه المعراج في العدة ذهب اليه كثير من المحصلين وفي م ذهب اليه اكثر المحققين وفي المنية هذا هو المختار المحققين الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن قوم للاولين وجوه منها ما تمسك به في المعراج وبه فقال لانا لو اوجبنا التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان وزاد في الثاني فقال اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف اما لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب معلوانه لم يتقدم خطاب مجمل فيكون هذا بيانا نه ولا يقف امكان فعل العبادة على تقديم اداتها على الوقت لانا اذا بلغنا العبادة فيه امكن المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريقا اليه كما انه ليس في العقل طريقا الى كون تقديم تعريفنا الله تعالى ايانا العبادة التي يريدان يتعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرفنا الله سبحانه على لسان نبيه ع جميع ما يريدان يتعبدنا به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل سمعي يدل عليه ومنها ما تمسك به في م وهو فقالا لانه لو امتنع لم يخل اما ان يمتنع لذاته او لامر خارج الاول مح فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وان كان ذلك لامر خارج فالاصل عدمه وزاد في الثاني فقال لكيف وان تأخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تعالى يقتضي التأخير وهذا الوصف الشارع بذلك اما كان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسدة مانعة من التأخير وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قبل قولكم ويحتمل وجود مفسدة الخ التقدير هو مصلحة في التأخير وليس احد الامرين اولى من الاخر مدفوع بان هذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التأخير فلا يمكن معه الجزم بجواز التأخير الذي هو مذهبكم قلنا انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة تساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلي انتهى واشار الى ما ذكره في جملة من الكتب في الغنية ويقع يجوز التأخير لانه يتبع المصلحة في تقديم وتأخير ثم قالا وقول المخالف باطل لانه لا يمتنع ان يكون وقت الابلاغ لا يتعلق به المصلحة فلا يحسن الابلاغ وفي النهاية لنا ان التبليغ تابع للمصلحة وجائز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تأخيره الى وقت يأمن فيه قال ولانه في الشاهد قد يصح تقديم الاعلام على حضور وقت العمل وقد يصح ترك التقديم وقد يكون يجب الامران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وفي ب يجوز التأخير لامكان انقضاء المصلحة وفي صرح شرحه بجواز التأخير للقطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولعله فيه مصلحة وزاد الثاني فقال ولذا لو صرح برلم يمتنع ومنها ما تمسك به في العدة فقال والذي يدل على ذلك انه لو وجب ان يوجب بحسب ما يتعبد به من تقديم او تأخير فان تعبدنا التبليغ عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبدنا به اجلا كان مثل ذلك ومنها ما تمسك به في بعته والعدة والغنية من انه اذا جاز ان يؤخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول ع ومنها شذوذ المخالف وعصر المعظم الاخلاف كما اشار اليه في بعته والغنية فقالا من قال من الفقهاء ان التبليغ لا يجوز ان يتأخر فان اراد وقت الحاجة والمصلحة فهو صحيح واراد انه لا يتأخر عن وقت امكان الابلاغ والاداء فذلك بظم انتهى لا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر الظن ولا نسلم حجيته هنا لعدم تعلقه بالاحكام الفقهية ورجوعه اليها والظن انما يكون حجة اذا تعلق بها ورجع اليها لانا نقول ما ذكر باطل بل يرجع الظن هنا اليها ابتداء والا لكان بحث الاصوليين في هذه المسئلة خاليا عن الفائدة وهو باطل فتم ومنها انه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فكذلك يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وذلك لوجهين احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين كما يستفاد من النهاية وم فقالا اختلف الما نعون من جواز تأخير بيان المراد من الخطاب فقال اكثرهم بجواز تأخير تبليغ ما يوحى الى النبي ع

من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع اخرون وثانيهما الاولوية كما اشار اليه العضد في شرح المختصر فقال اذا قلنا بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجة بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الرسول الحكم الى وقت الحاجة احق بالجواز اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد اما على تقدير منعنا لتاخير البيان فقد اختلف فيه انتهى وللاخرين وجهان احدهما ما حكاه عنهم في العدة وبعض من انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فكذا هنا واجابوا عنه تارة بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واخرى بالفرق بين الامرين فقال في مقام الجواب عن الوجه المذكور هو غير صحيح لانا نجوز تاخير بيان المجمل ومن منع من ذلك يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه لم يبدء بخطاب بشيء فيقبح انتهى وثانيهما ما حكي عنهم ايضا في جملة من الكتب من قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فان الامر يفيد الوجوب والفور وضعفا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في م فقال لا نسلم ان الامر للوجوب واشار الى شرحه هو ضعيف لما بيناه ان الامر للوجوب واحتمال الحمل هنا على خبره مجازا مدفوع بالاصل ومنها ما ذكره في بعض كتب المنية والاحكام والمعراج فقالوا الامر بالتبليغ لا يقتضي الفور واشار اليه هذا الحاجبي والعضدي لانه لا يقتضي الامر وان لم يكن موضوعا للفور ولكن يجب ارادته منه هنا والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره العضد فقال وما ذكرتموه ضعيف بجواز تقويته ما علم بالعقل والنقل ومنها ما ذكره في م وبعض كتب المنية وح ص فقالوا لو ان المراد بذلك القران لانه هو المستفاد عند الاطلاق ومنها ما ذكره في بعض العدة فقال اما قوله يا ايها الرسول الاية يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه المامور به من ان تقدمه دون تاخره وفي م واجاب قاضي القضاة ايضا بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ عليه من تقديم او تاخير اعترض ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور ومنها ما ذكره في بعض فقال ثم بهذا القول وجب التبليغ وقد كان قبل نزول التبليغ ممكنا وليس بواجب ومنها ما ذكره في المنية فقال ذلك انما يتنا ولما انزل اليه من الاحكام قبل الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال انتهى **مفتاح** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وقد استفاض في عباراتهم دعوى الاجماع عليه ففي بعض ان البيان لا يجوز تاخيره عن حال الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز وفي الغنية تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بلا خلاف وفي رج لا خلاف بين اهل العدل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اذا لم يكن للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا بالبيان وفي م اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة وفي بعض الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال وفي دى قد تقدم الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي ح اتفق المانعون من التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه مجوزه وفي المنية اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق وفي كم اعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة بممتنع اجماعا وفي بعض اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه وجوزه من قال بالتكليف بالمحال وفي م قد اتفق الكل على امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق وفي ص تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وفي المعراج لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت العمل بذلك المجمل عند من لا يجوز التكليف بالمحال انتهى واحتج على ذلك في بعض والعدة ورج وبعض دى وبعض الماموليه والمعراج بان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال وبما لا يطاق **القول** في النسخ **مقدمة** اختلف عبارات القوم في تعريف النسخ بحسب الاصطلاح ففي بعض والكتاب بجد النسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في باب الاستمرار وفي رج وكم النسخ في الشرع عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وفي بعض هو عبارة رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه

خلافا لتاخير بيان المجمل

في تبليغ ... عن وقت ... التبليغ

خلافا للعدلية ... تاخير البيان عن وقت الحاجة

وفي ... تاخير البيان عن وقت الحاجة

في بيان النسخ

... بعض ... تجويز ...

لولاه لكان ثابتا وفي بر الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر وفي الزينة كما عن الحاجبي انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وفي المختار في تحديده ان بقي النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي وفي المعراج هو في الاصطلاح انتهاء حكم شرعي بسبب طريق شرعي متراخ عن الحكم الاول على وجه لولا وجود ذلك الحكم ثابتا وفي المحكي بر وح صر عن الفقهاء هو النص الدال على انتهاء مدة الحكم الحكم الشرعي مع تراخيه عن موريده وفي المحكي في دى عن الفقهاء وفي شر عن الاصوليين هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في العدة عن بعض انه رفع المامور به بالنهي عنه وفي المحكي في بر وح صر عن السرخسي هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر وم وح صر عن الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وزاد في الاولى دى فقالا وقاله القاضي ابو بكر وفي المحكي في بر عن الجويني النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وحكاه في ح صر عن الرازي فقال قال الامام هو اللفظ اه ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا لا بعلمه الا هو باجل الدوام ان ظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فيقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه اياه واذا قال قولا دالا على ذلك هو النسخ وفي المحكي في م عن ابي الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تبارك وتعالى او عن رسوله ثم مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في بر عن قوم وفي م عن بعض هو ازالة الحكم بعد استقراره وفي المحكي في العدة عن بعض انه زوال الحكم بعد استقراره وفي المحكي في بر عن بعض انه بيان مدة الحكم وفي المحكي في م وبر عن بعض هو نقل الحكم الى خلافه وفي المحكي في المعراج عن القاضي ابي بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بحكم اخر متراخ عنه بحيث لولاه لكان ثابتا ثم قال وارتضاه الغزالي وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان لفظ النسخ استعمل في معنيين احدهما الابطال والازالة وثانيهما النقل والتحويل وقد صرح بما ذكر من الاستعمال في هذين المعنيين في العدة ودج وبر والمنية وبزل وم وذكروا الاول امثلة منها ما ذكره في العدة ودج وبر والمنية وبزل وم والمعراج من قولهم نسخت الشمس الظل ومنها ما ذكره في بر والمنية من قولهم نسخت الريح اثار القوم ومنها ما ذكره في م من قولهم نسخت الريح اثر المشي ونسخ الشيب الشباب قال ومنه تناسخ القرون والازمنة وذكر الثاني ايضا امثلة منها ما ذكره في بر وح دى م وغيرها من قولهم نسخت الكتاب اي نقلته وحولته ومنها ما ذكره في بر والمنية وم وغيرها من قولهم تناسخ المواريث ومنها ما ذكره في بر والمنية وم ايضا من قولهم تناسخ الارواح وقد اختلفوا فيما وضع له هذه اللفظة لغة على اقوال الاول انها موضوعة للابطال والازالة لا غير وهو للنهاية وبب والمنية والمحكي في العدة عن ابي هاشم والمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسن البصري الثاني انها موضوعة للنقل والتحويل لا غير وهو للباجي والمحكي في جملة من الكتب عن القفال من الشافعية وفي بعضها عن طائفة الثالث انها موضوعة لكل من المعنيين المذكورين ومشتركة بينهما وهو للعدة والمحكي عن القاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما وقد تصدى جماعة لذكر حجج الاقوال المذكورة هنا وهو في غير محله ولذا قال في بقية اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة ففي ذلك خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه **الثاني** قال في العدة اما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة وان كان بينهما تشبيه ووجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجرى استعمال لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للاثار هذا قول ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية **الثالث** اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم الاول على قولين الاول انه رفع وهو للمحكي في جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر ويمكن استفادته من التعريف المحكاه في المبادئ عن القفال وفي شر عن الاصوليين قال في بر ودى شر حه والمنية بعد نسبة القول المذكور الى القاضي وعزى بذلك ان خطابه تعم بعد التعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكمه وانه زال بطريان الناسخ الثاني انه بيان لانتهاء مدة الحكم الاول وهو للمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين ويمكن استفادته من المعراج ومن التعريف

الظرف لكان ذلك

ثم

والثاني

التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه ثم

الحكي فيه عن الاصوليين ومن التعريف الحكي في به وغيره عن الفقهاء قال في به ورد ي وشرحه المنتهى عن ذلك ان الخطاب الاول
انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول للاولين ما اشار اليه في به فقال احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة
فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك المتعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من
مزيل وليس الا الناسخ ثم قال اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عندنا قديم كان متعلقا من
الازل الى الابد بانقضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر انتهى وقد يستدل لهم بانه
لو لم يكن رفعا لحقيقة لكان بيانا لانتهاء الحكم الاول والتالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلظهور اتفاق الفور على انه اما رفع او بيان
لانتهاء والثالث فاذا فرض بطلان الاول لزم الثاني ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلانه لو كان
بيانا لانتهاء المدة للزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لظهور ان الناسخ حينئذ يكون قرينة على ان المراد من الخطاب الدال على دوام الحكم
ابدا غير ظاهره وهو ما ذكرناه من اللازم واللازم بطل لما دل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب لما جوازه ولكنه
محل الخلاف والاشكال فيلزم ان يكون النسخ محل الخلاف والاشكال وهو باطل قطعا لان جواز النسخ مجمع عليه بين المسلمين بل هو
ضروري الدين الا ان بقي هذا القسم من تاخير البيان عن وقت الخطاب محلا للخلاف في جوازه ولا اشكال في صحته لكنه محل اشكال وبعضد
ما ذكر عدم صحة اطلاق لفظ النسخ حقيقة على كلما هو بيان لانتهاء المدة والزام ان جميع اطلاقات لفظ النسخ وما يشتق منه
في الشرع مجازية ثم ان كان بد الوجدان والاخرين وجوبها ما حكاه في المنتهى عن ابي اسحق من انه لو لم يبنه الحكم الاول بقي لما ارتفع
ام لان ارتفاعه حينئذ لا يكون الا بطريان الضد للباقي فكذا الباقي ضد للطارئ الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال
ثم قال فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من انعدام الطارئ الباقي وانما يكون كذلك لو لم يكن الطارئ اقوى من الباقي اما على
ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارئ متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي محتاجا
عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان وللجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي فترجح عليه من هذا
الوجه قلت نمنع من قوة الطارئ على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان
علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف مشترك فيه الطارئ والباقي قوله لجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي
ثم لا استحالة في اجتماع الامثال ثم اجاب عن الحجة المذكورة فقال والجواب عنه انه يجوز ان يكون الحادث اقوى من الباقي وان
لم يعلم قوته لا يلزم من اعدام اما بالترجيح من غير مرجح وابطال الاسناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب وبكثرة افراده لا يستلزم
نفي قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها ما حكاه في المنتهى ايضا عن ابي اسحق من ان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه
وهو قديم فلا يصح رفعه واجاب فيه عن هذه الحجة ايضا فقال والجواب عنه ان خطاب الله تعالى حادث عندنا وليس هو نفس الحكم
بل دليل عليه ومنها ما حكاه في المنتهى ايضا عن ابي اسحق من ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال
نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لانه بطريان الضد وهو الملطم واجاب عنه ايضا عن هذه الحجة فقال و
الجواب عنه ان المختار انه تعالى علم انقطاعه لكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه بوقوع
الناسخ اياه ومنها ما حكاه في به عن ابي اسحق من ان طريان الحكم الطارئ مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم
الدور ثم قال واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزوالها كما لعلة مع عدم المعلول ثم قال وفيه
نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطا بزوال المتقدم بل الطارئ مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل صالحا لان يحل
فيه كل عرض بل لا بد في كل عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا له خلا عن القابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطارئ زوال السابق
والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يتفطن للوجه فيه ومنها ما حكاه في به ايضا عن ابي اسحق من ان حدوث الطارئ ان كان
حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا يقتضي جواز
فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن ذي اجزاء انفكت عن اجزاء الجسم اعراض

غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالتها ثم قال اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام للمعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد للموجود على معنى اختيار القسم الاول وهو ان يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو لم يكن هو المعدوم واما اذا كان هو المعدوم والمعدوم هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان نقول ان عنيت الحقيقة الذاتية لم يكن حادث الطارئ حال عدم الزائد ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع المعلول **الرابع** قال في بر يطلق الناسخ على الناصب للدلالة الناسخة فيقال انه تعم ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال تعم ما ننسخ من اية او على الحكم فيقال وجوب صوم ناسخ وجوب صوم عاشوراء او على المعتقد للنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة اى يعتقد ذلك فيتفق القران ناسخ للسنة وكذا خبر الرسول ع وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد انما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في الله تعم او في الطريق فقالوا في حد الناسخ قول صادر من الله تعم او رسوله ع او فعل منقول عن رسول الله ص فيفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعم او عن رسوله ع او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعم وان خطابه الدال على انتفاء الحكم هو النسخ وبمعنى ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظ لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعم وان كان هو الدليل فهو الدليل ولكل احد اطلاقه على ما شاء وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه مادل على مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه انتهى وفي بعة الدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه واذا وصفوه تعم ناسخ للاحكام فمن حيث فعل تعم ناهو ناسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ فمن حيث كان دليلا وفي العتبة دليل النسخ بوصف بانه ناسخ لانه كاشف عن تغير الايجاب بوصف القديم تعم بانه ناسخ فمن حيث كان فاعلا لما هو فاعل وبوصف الحكم بذلك فمن حيث كان دليلا وفي رح الناسخ هو الدليل وقد يطلق الناسخ على ناصب دلالة النسخ وقد يجوز به في الحكم كما بقي لنسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وفي المعتقد كما بقي الحنفي ينسخ بالسنة **الخامس** قال في العتبة المنسوخ هو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل والحكم بوصف بانه منسوخ لا لانه المقصد بالدلالة ولانه الذي تغير وفي رح المنسوخ هو الدليل الاول وقد يستعمل في الحكم **السادس** قال في بر في مقام ذكر الفرق بين التخصيص والنسخ ما لفظه النسخ والتخصيص مشتركان في ان كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص بيان ما هو خارج بر عن العموم برد المتكلم بلفظة الدلالة عليه والنسخ بيان الخارج بر لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظة الدلالة عليه وفيه نظر لما تقدم من قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا وتفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على الامر بما مور واحد والنسخ قد يرد على الامر بما مور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص الجائز بالقياس وغيره من الادلة التسعة الرابع الناسخ لابد ان يكون متراخيا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم على العام وان يقارنه الخامس لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ كله عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية بمقدار اداء ما ورد النسخ عن الامر بمؤقت واحد وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما قبله السابع النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة بشريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكره من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت خولف في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجوبا في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكره من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فرق بين انواع التخصيص لا بين

من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور المذكورة **السابع** قال في بعثة في مقام ذكر الفرق بين البداء والنسخ اعلم ان البداء في اللغة الظهور وانما يقال بدا لفلان كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا وللبداء شرائط وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك والوقت كذلك مما اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي او نهي بعد امر امضي البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه الا تغير حال المكلف في العلم والظن لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه لما امر بفعل ما نهى عنه او نهى عن فعل ما امر به مع بقاء الشرائط وكان ابو هاشم يمنع سبحانه ان يامر بما نهى عنه مع بقاء الشرائط لوجهين احدهما لان البداء والاخر لانه يقتضي اضافة القبيح اليه تعالى اما الامر او النهي وهو احد قولي ابي علي والقول الاخر ان يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الاخير الذي ذكرناه من اقتضائه اضافة القبيح اليه جل اسمه لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه الاولى ان يمنع الوجهين لان ما من شانه ان يدل على امر من الامور والاختياره القديم تعالى فقد دل وله لان ذلك يجري مجرى كل فعل قبيح الا ترى ان فعله تعالى ما يطابق افواح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البداء بتغاير الفعلين فان الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير الوقتين فكان النسخ بتغاير البداء بتغاير الفعلين والوقتين انتهى وقد اشار الى الفرق المذكور في النهاية والاحكام ايضا **فتح** النسخ في الشرايع جايز عقلا ولا يكون ممتنعا وقد صرح بذلك في بعثة والعدة وج وبهر وبب وذي وشرحه المنية وله وده وبزل وم والمعراج وح صرح في الاول لا خلاف بين المسلمين في جواز نسخ الشرايع وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا معنى للكلام على اليهود في ابواب اصول الفقه ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسئلة فانما خلافه يرجع الى عبادة ولا مضايقة في العبادات مع سلامة المعاني وفي الثاني الخلاف في جواز نسخ الشرعيات مع اليهود وقد حكى حكايته ممن لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع من نسخ الشرايع وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احديها يمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية يجوز النسخ عقلا ويمنع منه سمعا والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلا وسمعا وانما ينكر نبوة نبينا صلعم لانه ما يدعي انه من المعجزات عندهم ليست بدلالة وفي الرابع اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرع الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم ابن بحر من الاصفهاني فانه انكر سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود وابقه وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي السادس اكثر المسلمين على جوازه وخالف في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود وفي السابع اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابي مسلم الاصفهاني وبعض اليهود وفي الثامن اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيها وفي الحادي عشر اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف اليهود وهم فرق فرقة منعته سمعا محتجين بما روي عن موسى وفرقة جوزت النسخ عقلا ومنعا لكنها انكرت اعجاز انبيائهم وزعموا انه عليه السلام ما بعث بمعجزة تشهد بصدقه كمعجزات موسى قالوا ولو جاء بذلك لصدقنا وحكمنا بان شريعته فاسخة للشرايع المتقدمة بما يخالفها وفرقة اثبتت بنوته ثم بطهور المعجزات على يده لكنها زعمت انه مرسل الى العرب بدون العجم وهم عنادية يحتمل انهم يجوزون النسخ انهم يمنعونه كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى لم ينسخ بل باقية وفي الثاني عشر اتفق اهل الشرايع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه عقلا ومن ارباب الشرايع سوى اليهود ثلاثة افترق فذهب السمنية الى امتناعه عقلا وسمعا وذهب العباسية الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهب العيسوية الى جوازه عقلا ووقوعه شرعا واعترفوا بنبوة محمد صلعم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وفي الثالث عشر اعلم ان النسخ جايز الوقوع عند الاكثر خلافا لليهود فانهم يقولون باستحالة وقوعه وفي الرابع عشر اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالف اليهود غير العيسوية فقالوا بامتناع عقلا انتهى وقد تحصل مما ذكروه ان في المسئلة قولين احدهما وهو الذي عليه المعظم جواز النسخ عقلا وثانيهما وهو الذي عليه فرق من اليهود منعه كذلك اولين وجوه منها ما تمسك به في بعثة والعدة وج وبهر وبب وذي والمنية وده وبزل من ان الشرايع تابعة للمصالح وهي جايزة الاختلاف فجاز اختلافها هو تابع لها فلا امتناع في كون الوجوب مصلحة في وقت ومفسدة

نعم اخر فلو كلف بدائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة لا يقال لانا نمنع جواز اختلاف المصالح لانا نقول فساد هذا المنع غير ظاهر وقال بعض المحققين ان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص في الغنى او الصحة او التكليف قد تكون مفسدة للآخر في نقيضه فلذلك جاز ان يختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الزمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اخر في الشدة والغلظة عليهم لما غلب في ذلك من الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحة فيه وينهاه عنه في زمان اخر لعلمه بمصلحة فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يامره باستعمال الدواء تارة وخاصة في بعض الازمنة وينهاه عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحة عند اختلاف مزاجه كما يفعل الوالد بولده من التاديب والضرب في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يراه لما في المصلحة ولذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصيام ولولا اختلاف المصالح باختلاف الازمنة كان ذلك ومع اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا انتهى ولا يقال ان هذا يتم على القول بان الشرايع تابعة للمصالح كما عن اصحابنا والمعتزلة واما على القول بانها ليست كذلك كما عن الاشاعرة فلا يتم الحجة المزبورة لانا نقول قول الاشاعرة بطل ولو سلمناه فالحكم بجواز النسخ عليه صحيح ايضا كما اشار اليه في بروم والمعراج وصرح فيهما بجواز النسخ عقلا سواء اعتبرت المصالح او لا اما اذا لم تعتبر مطلقا فلان الله تعالى يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب الدواء في وقته دون وقت فلا بعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت دفعه ومنها ما تمسك به في العدة وصرح به في المنتهى وبروم والمعراج من ان الدلائل القطعية دلت على نبوة نبينا ثم ويلزم من ذلك نسخ شرع من قبله قال في بروم اعترض مانع النسخ من المسلمين بمنع توقف نبوة محمد على النسخ لجواز ان يكون موسى وعيسى امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد ثم نزول التعبد بشرعهما ويبقى التعبد بشرع محمد من غير نسخ وبهذا القدر ورد عن موسى وعيسى البشارة بمحمد في القرآن ثم قال الجواب ان المسلمين اتفقوا على انه تم بشرع موسى بلفظ ابدي على الدوام ومنها ما تمسك به العضدي فقال لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح او لا والاخران وجوابهما منها ما اشار اليه في روح فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم رفع الثقة بدوام الاحكام وهو نقض للمنع من الملازمة كما اشار اليه في روح فقال الجواب نحن نعلم دوام كثير من الاحكام بالنظر من مقاصد الشرع فيكون الوثوق بالدوام حيث يكون الامر كذلك دون غيره انتهى سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي اذ لا ضرر يترتب على عدم الوثوق مع لزوم الحكم الشرعي حيث لم يعلم الناسخ ولزوم الحكم بارتفاعه حيث ظهر ومنها ما اشار اليه في روح ايضا فقال احتج المانع بان طلاق الامر يدل على استمرار الالزام بالفعل فلو لم يرد دوامه لوجب بيان مدته والا لزم الاغراء بالاعتقاد الجهل ثم اجاب فقال والجواب لانا لا نسلم ان المكلف يعلم ان تغير المصالح موجب لتغير التكليف حتى ذلك يمنعه عن القطع باعتقاد الدوام انتهى واشار الى هذا الجواب في العدة ايضا وفيه نظر اولا انه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يقضي ذلك لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان يقول دلالة الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل جاء من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضى الخطاب بل الواجب ان يعتقد ان التابيد شرط عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تبارك وتعالى مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناه فيما تقدم ثم متى يكون قبيحا اذا استلزم مصلحة تزيد على مفسدة جهله او اذا لم يكن ذلك الاول هو والثاني مسلم وبيان لزوم المصلحة الزائدة هو فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي كيف وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تبارك وتعالى للعبد من الغنى والصحة فان في ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز ازالته بالفقر والمرض ومنها ما اشار اليه في المنتهى فقال احتج النهي بان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المفروض ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف الاوقات والاحوال

والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغير في الشرايع من قبل القسم الثاني خاصة وما كان من قبل القسم الاول فنسخه محال لما ذكر ومحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور هذا عندنا ومحققينا والمعتزلة اما الاشاعرة فلا يقولون بكونها ذاتيين بشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المأمور به في وقت منهيا عنه في اخر انتهى وقد اشار الى ما ذكره من اختلاف جهتي الحسن والقبح باختلاف الاحوال والازمان في العدة وتبعه في المعراج ومنها ما اشار اليه في ح ص بقوله قالوا ان نسخ الله الحكم فاما الحكم ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله محال والثاني لان ما لا يكون محكمة فهو عبث وهو ايضا على الله تعالى محال ثم اجاب عن هذا بقوله انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم سلمنا لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت وحالة ومضرته في حالة اخرى او وقت اخر فقد تجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه تجدد ظهور مصلحة لم يكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاول ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب الثاني والثالث بقوله ونحن انما يلزم البداء لو كان الامر بفعل ما نهى عنه والوقت والمكلف واحد اشار الى ما ذكره في العدة ومنها ما اشار اليه في ح ص بقوله فقال قالوا لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او مع الكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لانه صار موجودا لا يصير معدوما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمح واما مع الوجود فلمثل ذلك مع امر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات في وجود حين لا يوجد انه مستحيل ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى لا ارتفاع في النسخ لا ان الفعل يرتفع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في قبل ايضا ومنها ما اشار اليه في ح ص بقوله فقال قالوا اما ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره ابدا او لا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظاهر والا لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين فيكون الحكم في علمه تعالى موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي يفيد نسخه لا يكون رافعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب انا نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه ينسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المأمول بقوله ومنها ما اشار اليه في ح ص بقوله فرق قالوا الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيفما كان لا نسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فلانا قد بينا ان مؤبد وليس مؤبدا واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعدد الاخبار عندنا بأبد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكر له الا ويقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كثير المعاني النفسية يمكن التعبير عنها بالاخبار وامانا ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب انا لا نسلم انه يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه البحث جعله قيدا للفعل بنفسه اي الفعل ابدا واجب في الجملة وح فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله ولم يرتفع قبله فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع التصوصية في الوقت فمع قيد التابيد وانه ظاهر في تناوله ويمكن ان لا يتناوله اجد وتحقيقه ان قولهم صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير المقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمكن رفع الوجوب في معناه عند استمراره منافضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واما اذا انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم مثله غير واقع والنزاع واقع والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد

يفيد الاول دون الثاني انتهى وفي الاحكام في مقام الجواب عن الحجة المذكورة وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لانا نمنع ذلك فانه لو قال في رمضان صوموا في هذه السنة ثم قال قبل عرفة لا تصوموا فانه يكون جائزا عندنا على ما مر انتهى في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الفعل قولهم وان كان دالا على التابيد فهو يجوز لانا نمنع ذلك واشار الى ما ذكره في بيانهم ومنها ما ذكره في بيانهم فقال احتج منكرو النسخ بانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات من باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي بطل بالاجماع ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما مر والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد وكل ما يستند معرفته الى العقل كان وجوبه ثابتا بالعقل عند المعتزلة ومنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف في الواجبات العقلية وتقريرها اليها فلا تكون رافعة لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوب ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه انتهى وقد اشار الى كل هذا بقوله في بيانهم فقال احتج منكرو النسخ بان الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الطاعة والمعصية ليستا من صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها عن العبد امتثالا للامر او للارادة على الخلاف والفعل الصادر من المكلف اذا كان مامورا به كان طاعة واذا نهي عنه ففعله معصية انتهى واشار الى هذا الجواب في الاحكام بقوله في بيانهم ومنها ما ذكره في بيانهم فقال احتج منكرو النسخ عقلا بان الفعل ان كان مرادا فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة انتهى واشار الى هذا الجواب في بيانهم ومنها ما ذكره في رج فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم منه الامر بالشيء والنهي عنه وهو فاسد لان الامر يدل على حسن المامور به فلو نهي عنه لانتفت الدلالة ثم اجاب فقال الجواب لانا نمنع انه يلزم منه الامر بالشيء والنهي عنه لانا بينا ان دليل الاول تناول غيرها تناوله قوله لوهى آه قلنا لانا نمنع ان الدليل الثاني دل على قبح علم لم يدل عليه الاول فلم ينقض دلالته وجرى ذلك مجرى ما علم وزواله عقلا فان الشرع اذا دل على وجوب فعل فاذا عجز عنه المكلف سقط بالعجز ولا يلزم ان يكون بالعجز ناقضا لدلالة الوجوب فكذا مسئلتنا انتهى وفي العدة اجاب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر بطلاقه يدل على حسن المامور به ابدا فلا ينهى عنه لانتفت دلالته على ذلك نهو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذه الشبهة فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القائل يقول لزمت فلانا ابدا او امضي في طلب العلم ابدا وغير ذلك ونحن نعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك انما يقتضي تكرار الفعل مادام مصلحة فاذا تغيرت به فلا اقتضيه لان دلالة السمع ترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله تعالى انما امر بالفعل مادام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم بالعقل انا مدينون فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعالى مرتبا على دليل العقل وبصير ذلك في الحكم المنطوق به اذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي ينقض دلالة الامر كقول القائل ان العجز المزيل للوجوب المامور به ينقض دلالة الامر وذلك بين الفساد وينبغي التنبيه على امور الاول صرح في رج وهب ودي في شرحه المنية وده وم والمعراج وم وح صريحا بوقوع النسخ ولا اشكال فيه وقد حكي عن المعظم ولهم وجوه منها ما ذكره في رج وبه وح دي وده وم وح صر وغيرها من الله تعالى امر آدم عم ان يزوج بناته بنيه وقد حرم ذلك في شريعتنا من بعده ونسخ وزاد في م فقال فان قيل يحتمل ان امر آدم عم كان مقيدا بظهور شرع من بعده لا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول الكوني مقيدا بظهور شرع من بعده قلنا الامر لآدم عم كان مطلقا والاصل عدم التقييد وان قيل انه كان مقيدا في علم الله سبحانه بظهور شريعة اخرى قلنا هذا هو عين النسخ فان الله تعالى اذا امر بالفعل مطلقا فهو عالم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ ومنها ما تمسك به في رج وبه ود وشرحه وبتر وم ممن انه ورد في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عم عند خروجه من الفلك

ما يتمسك به

فيجب ذلك التمسك بعينه

الخ جعلت لك كل دابة مما كلا والذبيحة اطلقت لكم كبيات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا
من الحيوانات ومنها ما ذكره في يب والمنية فقالا وبعارض اليهود بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعله مؤبدا عليهم
ثم نسخه والامر بتعزيب حرو فين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخه ومنها ما اشار اليه في م فقال وقد احتج على منكر النسخ من اليهود بالزامات
متاخرا منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقوته منها ان الختان كان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد اوجبه
موسى يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم في شريعة من بعده ثم اجاب عن هذه الحجة
فقال بعد الاشارة اليها ولقائل ان يقول العمل في يوم السبت والختان في حالة الكبر وكذا الجمع بين الاختين كان مباحا بحكم
الاصل ورفع ما كان مباحا بحكم الاصل العقلي لا يكون نسخا كما علم فيما تقدم انتهى وقد صرح بهذا الجواب في ح ص ر ابض واجاب عنه في
يب بان التقدير انما اباح في الاباحة وان كانت هي الاصل الا انه لا يبقى في حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا ومنها ما تمسك به في آخر الكتب
ففي رج وقع النسخ في شرعنا كنسخ التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ الاعتداد في الوفات بالحول الى اربعة اشهر وعشر
ونسخ ثبات الواحد في الجهاد بعشرة الى ثباته لاثنين وفي العدة اما من ابى النسخ من اصل المسئلة فيبطله وقوع النسخ في شريعتنا بلا
ارتياب لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها
باربعة اشهر وعشرا ونسخ ايضا تقديم الصدقة على المناجاة وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظائر ذلك
كثيرة وفي يب النسخ واقع للاجماع على كون شرعنا ناسخا لما تقدم وفي بر يدل على الوقوع الادلة القاطعة على نبوة محمد واجماع الامة على
وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ بالحول وغير ذلك
من الايات وفي المنية لنا على ذلك الوقوع انا نقطع بنبوة محمد بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك يلزم لتحقق النسخ واجماع
الامة فانهم يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول
بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة سيدنا محمد ناسخة لما تقدم من الشرايع في م واما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع
اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد ناسخة لجميع الشرايع السالفة واجمعوا
على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى النسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث في نسخ صوما شوا بصوم
رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي المناجاة للرسول ونسخ وجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها ووجوب ثبات الواحد
للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الآية بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم الآية فهذه الاحكام المتعددة ثم قال واما
منع كون شريعة محمد ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لاجماع السلف وفي ح ص ر لنا على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان
شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز اثبات النسخ
بالادلة الشرعية لان كلما لا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته والاجماع منها وايضا التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه
الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت بآية المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد
للاثنين وذلك كثير لا يخفى فمن اراد ها فعليه بالكتب المصنفة فيه **الثالث** حكي عن اليهود الاستدلال للمنع من نسخ شريعة موسى بوجهين
احدهما ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارضون وهو لا يفيد المدعى لضعفه دلالة وسندا
اما الاول فلما سيأتي اليه الاشارة واما الثاني فلما ذكر في جملة من الكتب ففي يه وتبرأ وم وح ص ر منع ان موسى قال ذلك وتواتر
اليهود انقطع وقد تسبب في صنع هذا القول لابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد لما ظهر من استهزائه باليهود ولهذا المانع
احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتوراة بذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لنقلوا
به النبي وزاد في م فقال ثم انهم يختلفون في نفس متن الحديث فان منهم من قال الحديث ان طعنتموني كما امرتكم به فهتم عنه ثبت لنكم
كما ثبت السموات والارض وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ وفي ري يب لمنية الاحتجاج بذلك ضعيف لانا نقطع عدم تواتر اليهود
حيث استاصلهم بخت نصر الامر شذ وثانيهما ما ذكره في المنية فقال احتجت اليهود بان موسى بين دوام شرعه وما كان كذلك استحال

نسخ اما الاول فلانه لو لم يبق دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما
مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفائه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر
لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه مبني معصوم وبيانه الدوام مع عدم تلبس ولا يجوز عليه ثم
اجاب عن هذا فقال الجواب المنع من بيانه دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر النهي انقطع
فان بحث نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدة التواتر واما ثانيا فلجواز كون نبينا الانقطاع على سبيل الاجمال فلم
ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله **الثالث** النسخ وان كان جائزا عقلا وواقعا سمعا لكنه لا اشكال في كونه
خلاف الاصل فلا يجوز المصير اليه في موضع الشك **الرابع** قال في ايثار نفي العقل دليلا على جواز رفع التكاليف باعدام العقل
الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله احدا بالنهي عن معرفته الا عند من يجوز في تكليف المحال ان تكليفه
بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بتهيئه المتوقف على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة تهيئه تجرم معرفته متوقف على
معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر لانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما
هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه بقي الخلاف في موضعين احدهما هل يجوز نسخ وجوب معرفة نعم وشكر المنعم وتحريم الكفر والظلم
وغير ذلك مما قبل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال اما لصفة هو عليها كوجوب الانصاف
وقبح الكذب والجهل او لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع عنه المعتزلة كافة للحسن والقبح ودعاية الحكم وربما
بنوا على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وعدد وجوب دعاية الحكيم في افعاله نعم الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله بعد ان كلف العباد بشيء
عنه جميع التكاليف منع عنه الغزالي لانه لا يعرف النسخ ولا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضد قبل ما عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بزواله فلا يمنع تحقق النسخ
بجميع التكاليف حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا لمعرفة النسخ انتهى **مفتاح** اختلفوا في جواز النسخ في القرآن بمعنى امكانه
نسخ حكم دل القرآن الغير على ثبوته ونفي وقوع ذلك على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للمعاجيج ويب به ودي وشرحه المنية وده و
بترل والمعراج نفي بهرانفي المسلمون على جواز نسخ القرآن وفي المنية انفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني انه ليس بواقع وهو
جائز الوقوع وهو المحكي في بهر ويب ودي وشرحه المنية وغيرها عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في بيج
وبهر ودي ويب المنية وده وبترل والمعراج من انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم و
يذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في بهر ويب والمنية وغيرها بان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان
الزوجة لو كانت حاملا وعدتها حول اعتدت به لذا بقي الحكم في بعض الصور وكان تخصيصا فاجاب عن هذا الايراد في بهر ويب
والمنية وبترل وم بان عدة الحامل ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشر اسواء كان ذلك اقل من الحول او فيه ان امكن
فالاعتداد بخصوص الحول ذال بالكلية ومنها ما تمسك به في بج ويب ودي والمنية وبترل والمعراج من انه تعالى امر بتقديم الصدقة
على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك وقد ادعى الاتفاق
عليه في الاخير وقال ويدل على نسخها قوله تعالى واذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم انتهى واورد على هذه الحجة ابو مسلم على ما حكاه في بهر
ويب وح ودي والمنية وغيرها بان وجوب الصدقة انما زال بزوال سببه ذلك لان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين با
بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم واجيب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره في ويب والمنية وبهر
بترل ومن انه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة عند امر المؤمنين من المنافقين وهو باطل اتفاقا واعترض عليه في بهر فقال
وفيه نظر فانا نقول بموجبه لم يصدق مع المناجاة ومنع ذلك في اكابر الصحابة لقصر المدة وثانيهما ما حكاه في المعراج عن بعض فقال

ذهب قوم الى وقوع النسخ في القرآن بحسب الحكم

واجيب بان هذا غير النسخ لان الصدقة ثابتة بسبب ذلك وكلما كان كذلك كان منسوخا ومنها ما تمسك به في رح وبعض ره وذي في المنية وده وغيرهم من انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين واورد عليه ابو مسلم على ما حكى في المنية بانه يمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا او المأتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واخرج في المنية عن الايراد فقال والجواب بعد تسليم ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المأتين كما ذكر ومنها ما تمسك به في ره وبعض دي في المنية وده وغيرهم من انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في المنية فقال وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا انتهى لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في ره فانه قال لنا قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانا نقول هذا لا يصلح للدفع كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره ابو مسلم على ما حكاه في بعض ره والمنية من ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ واجاب عنه في الاول والثالث وغيرهم بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق الصلوة الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مخصوصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية ومنها ما تمسك به في ره فقال لنا قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ثم قال قال اجاب ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ثم قال واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران هذا النسخ ببعضه ومنها ما تمسك به في بعض ره فقال لنا قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وعلى اثبات والرفع نسخ اما للتلاوة او للحكم او لهما معا لا يقال يجوز ان يريد انه انزل احدى الايتين بدلا عن الاخرى فيكون النازل بدلا عما لم ينزل لانا نقول جعل المعدوم مبدلا غير جائز وللقول الثاني ما حكاه جماعة عن ابي مسلم من قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فان الناسخ باطل واجاب عنه في رح فقال والجواب لا نم ان النسخ باطل ولا يلزم من كونه ابطالا كونه باطلا سلمنا جدلا لكن لم لا يجوز ان يكون ما بين يديه اشارة الى الكتب الانبياء المتقدمة وخلفه اشارة الى ما يكون بعد النبوة او بعد كمال نزوله وهذا الاحتمال كاف في ابطال الاحتجاج انتهى وفي بعض ره وذي والمنية الجواب ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهم ابو مسلم وفي المعراج واجيب بان الضمير لمجموع القران فلا يجوز ان يكون كله باطلا وح لا يلزم من ذلك عدم جواز نسخ البعض **مفتاح** قد ذكروا للنسخ والناسخ والمنسوخ شرائط منها ان يكون النسخ رفعا لحكم شرعي وان يكون الناسخ والمنسوخ شرعيين وقد صرح بهذا الشرط في بعض ره والعدة ورح وبعض المنية وم ويستفاد من تعريف النسخ المذكور في ره وذي ولم وده ونص على شرطه المعراج المحكي عن الفقهاء والاصوليين وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كان بعض تعاريف النسخ ربما يدل على خلاف ذلك ولكن الظاهر انه من قصور العبارة لا من المخالفة في المذهب كما نبهنا وكانها شاذة في الغاية ولا يبعد معه دعوى الاتفاق ولعله لذا قال في م من شروط النسخ المتفق عليها ان يكون المنسوخ شرعيا وبالجملة لا اشكال في ذلك ويتفرع عليه امور منها ان المرتفع اذا كان حكما عقليا لا يكون منسوخا ولا يكون هناك نسخ وان كان الرافع خطابا وحكما شرعيا فلا يتحقق النسخ برفع البرائة والاباحة الاصليتين بخطاب شرعي وقد صرح بذلك في بعض العدة ورح وبعض ره وذي والمنية والمعراج وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه لا يقال تحريم الخمر نسخ اباحتها لما كانت اباحتها معلومة عقلا ومنها ان الرافع للحكم الشرعي اذا كان امرا عقليا كما في رفع الاحكام التكليفية الشرعية بعد التمكن منها وبالعجز منها بموت وجنون ونحوهما لا يكون ناسخا ولا يكون هناك نسخ ايضا وقد صرح بذلك في الذريعة والعدة وبعض ره والمنية وصرح شرحه وم وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه لا يقال ان الموت والجنون والعجز نسخ من المكلف ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك العجز المكلف معلوما عقلا وزاد في ثانيهما فقال وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق عبارة النسخ عليه فحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بزوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه

في ذكر شرائط النسخ والناسخ والمنسوخ

نسخ

في ان الحائض يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من اجراء العبارة فيه على ما قلنا واشار الى هذا الكلام في ح ج ومنها ان يكون المراد بالناسخ
غير المراد بالمنسوخ نفسه قد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة وح والمنية وهو جيد واحتج عليه في ح والعدة والمنية بلزوم البداء على
تقدير كون المراد بالناسخ هو المنسوخ وزاد في العدة فقال ولا تقتضي ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا
على ما تناوله لم يرد فقط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان
يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلنا يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المامور به لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر
ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد ومنها ان يكون الناسخ متراخيا ومنفصلا عن المنسوخ وقد صرح بهذا الشرط في
بعض والعدة وح وبه وب وم ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور في ام ودة وصه والمحكي عن القاضي والغزالي والفقهاء والاصوليين
لانهم ذكروا فيه قيد التراخي والتاخر وصرح في به وب وح دى والمنية وغيرها بان يخرج بهذا الشرط القيد الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبالجملة جميع المخصصات المتصلة وبالجملة الظاهر ان الشرط المذكور مما لا خلاف فيه وقد صرح بنفيه في بعض فقال لا خلاف في ان الناسخ ان يكون منفصلا
عن المنسوخ ولا يوصف هذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف فيه ثم التصريح بدعوى الاتفاق على ذلك وقال في المعراج لانه لو كان متصلا لما
كان نسخا كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكقوله تعالى الى الليل بل ذلك بالتقييد والتخصيص اشبه وفي العدة يشترط الانفصال لانه لو كان
متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن انه نسخ للحظر المتقدم
لما كان متصلا به انتهى واعلم انه قال العضدي في شرح صه بعد الاشارة الى فائدة قيد التاخر وربما يقال علينا ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما
ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه لا تاخره عن غيره واجاب المص عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع
بان الوجوب المشروط بالفعل لم يكن قبل الفعل ثابتا ثم ثبت بعده وذلك لم يكن بقديم فيمتنع امتناعه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم الشيء
بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكانه وقطع ضرورة وكذا تاخره انتهى ومنها ان
يكون المنسوخ مما غير موقت بوقت معين معلوم وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعدة وح وب والمنية وم ويمكن استفادته من تعريف
النسخ المذكور في ام والمعراج المحكي عن الغزالي والقاضي ابي بكر والمعتزلة والفقهاء والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيد على وجه لولاه لكان ثابتا
وبالجملة الظاهر انه لا خلاف في الشرط وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في م واحتج عليه في ح بانه لو وقت لم يكن ذلك نسخا لان شرط تسميتنا انه يثبت
الحكم لولا الدليل المتراخي وذلك غير حاصل في هذه الصورة وفي العدة يشترط ذلك لان ما يكون موقتا لا يوصف بانه نسخ ولذلك لا يقال
الافطار بالليل ناسخ لصوم النهار انتهى وانما قيد الحكم بغاية مجهولة كما في قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وكما في قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فانه لا يتحقق فيه النسخ اولا فيكون الشرط عدم التقييد بغاية معلومة صرح بالاول
في بعض والعدة وب هو ظ ح وم وهو جيد ومنها ان يكون المنسوخ مستمرا لولا الناسخ وقد صرح بهذا في بعض والعنية وب والمنية قال فيه
فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا انتهى وما ذكره جيد ومنها ان يكون المنسوخ مما يصح تغيره باعتبار
عروض الاحكام الشرعية وقد صرح بهذا الشرط في بعض والعنية وب المنية ومثل فيه لما ذكر بامثلة فقال يشترط ان يكون المنسوخ مما يصح
تغيره كالقيام والقعود اللذين كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج عنها ووجوه التصرف كالبيع المحرم
وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا كالاكل عند الشبع ثم قال لا
يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا تتغير كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة
الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما انتهى وقد صرح بما اشار اليه بقوله ولا
يتحقق الى في بعض والعنية وب ومنها ان يكون الناسخ مساويا للمنسوخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وقد صرح
بهذا الشرط في بعض العدة وح ومنها تحقيق الكلام فيه انشاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الأول** صرح في بعض والعد وب والمنية بانه
ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا لما علينا باحدى الدلالات الثلث بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب
لساوى ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه وهو جيد قال في المنية الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دل كـ

[illegible]

قرينة على ارادة التكرار ومنه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له وقد اشار في العدة الى ما ذكره
في المثال ثم قال وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس من الفاظ المنسوخ شيء ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا بين
لانه كما لا يمتنع نسخ الفعل لما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما لا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعرضه وبفارق التخصيص
الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه **الثاني** قال في النهاية لا يشترط في الناسخ والمنسوخ كونهما ثابتين
بالنص بل يجوز ان يكون بلحن القول او بفحواه وظاهره وصرح بما ذكره في المنية وزاد فيه قول النبي واشار الى ما ذكره في المعارج ايضا بل
ذلك مقتضى كلام القوم وهو المعتمد **الثالث** قال في النهاية لا يشترط ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا
باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كلاهما بالاباحة وان
ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان انتهى وهو جيد **الرابع** قال في العدة ليس
من شرط الناسخ ان يكون متناولا لجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا لحكم في عين واحد
وبفارق التخصيص **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد المعلق عليه بحيث يكون التأبيد قيد الفعل كما في توجهوا الى بيت المقدس
ابدا وفي تمسكوا بالسبت ابدا او لا يجوز النسخ فيكون من شرائطه عدم التقييد بالتأبيد اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة
والعدة والمعارج والنهاية وتهذيب والمنية وشرح المختصر وشرحه بالجملة عليه المعظم كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي النهاية ذهب بعض الناس الى
ان الله تعالى لو قال افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر وفي المعارج ذهب اكثر المحققين جوزوا نسخ الحكم المقيد بالتأبيد
بتفصيل الكلام ان التأبيد يجوز ان يكون قيد الفعل فان كان قيد الفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو
الاصح وقيل لا يجوز وفيه ثم اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين
وفي شرح الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا خلافا لبعض الواجب مستمر ابدا وفي شرحه الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا في الفعل
مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه الثاني انه لا يجوز وهو محكي في جملة من الكتب عن بعض ففي التهذيب من شرطه ان لا يكون اللفظ
مقتضيا للتأبيد وفي النهاية من ذهب الى انه تعالى لو قال افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد وفي المعارج
اذا تضمن الدليل الاول لفظ التأبيد هل يجوز نسخه انكره قوم والحق خلافه وفي المنية يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم انتهى للقول
الاول وجوه منها ما تمسك به في النهاية والتهذيب والمعارج والمنية وغيرها من ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق الازمنة كما يقتضي لفظ العموم استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع
هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص لا يقال هذا قياس فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول هذا ليس من القياس بل من تنقيح المناط
سلمنا ولكن القياس لا يجوز اثبات الاحكام الشرعية به واما اثبات امكان شيء به وهو المراد به هنا فلا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في التهذيب
والمنية من ان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه ومنها ما تمسك
به فيه من ان النسخ انما يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار او ورد الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة
ولفظ التأبيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما لمقارنة اشعار النسخ بها او عدم
مقارنته على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التأبيد لا معنى للفرق بينهما ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من ان لفظ التأبيد
المستعمل في الامر للمبالغة في طول الازمان لا الدوام فان المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا او احبسه ابدا او امض الى السوق ابدا ذلك
ومنها ما تمسك به فيها ايضا من ان الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع
ذلك ان يكون المخاطب به اراد ثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ الموضوعة لجميع الاشخاص واما اذا لم يكن ذلك
ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب ذلك ولو فرضنا ذلك لما لزم منه محال وكان جائزا ومنها ما تمسك به في النهاية
فقال لنا وقوعه فانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لا يقال انه اخبر الله تعالى عن اليهود انهم يتمنون بل اخبر عن اهل النار ويجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا

هل يجوز ان ينسخ الحكم المقيد بالتأبيد

الامر بالتابيد فيه قيل لا يجوز نسخه ع

نقول المعلوم ان الاحب الى اهل النار كلهم الموت في تلك الحالة وقد اخبر الله تعالى عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون اخر فوجب القضاء بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى انتهى ومنها ما تمسك به في ضرء وشرحه فقالا انا لا نريد في دلالة على خرشات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة الخصوصية فيما يتناوله فهذا مع احتماله ان لا يتناوله اولى بالجواز والقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في ضرء والمنتهى وحكى عن المانع من النسخ مع قيد التابيد مسلك التخصيص على المأمور في كل وقت من الأوقات فكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول وفيه نظر لانا لا نسلم انه موضوع للدوام وعدم الانقطاع اصلا بل هو موضوع للزمان الطويل وهو القدر المشترك بين المنقطع وغيره وقد اشرنا الى هذا في جملة من الكتب فتوقف العدة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه الجواز هنا قول المخالف بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام على ما تعورف استعماله لان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا او لابنه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناوله ما يصح الاداة فيه على انه صحيح الخبر ايضا لانه لا يفيد الاداة ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من العلوم ما بان الوعيد المتضمن للفظ التابيد اذا لم يقتض ذلك فكيف يمنع من نسخه في ذلك وفي بقية في المقام المذكور قول المخالف بعم لان التابيد في التعارف يقتضي التوقيت كقول القائل لا زم الغريم او تعلم العلم ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من البعض ووجوه التعذر وفي رح في المقام المذكور لانه يستعمل فيما لا يراد به الدوام فانه يقال تعلم العلم ابدا وفي ضرء وفي والمنتهى وبرهان الدين في مقام الجواب عن احتجاج اليهود على عدم نسخ شريعة موسى بقوله تمسكوا بالسبت ابدا هو بعم لان الابد يطلق على الزمان الطويل بقوله في التوراة تخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى يثقب اذنه ويستخدم خمس سنين ثم يعتق في ثلث السنة وزاد في المنتهى فقال فاما ان يكون احدهما ناسخا للاخر فثبت المطلوب في الاثبات ان الابد يطلق على الزمان المتطاول وزاد في ضرء فقال قاضي القضاة الامر بالفعل لا يقتضي الدوام لعلمنا ان التكليف ينقطع وهذا لا يفهم من قول القائل لغيره لازم فلانا ابدا العمر بدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما يخصها بعد الموت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداها باق على العموم كما لو قال افعل في كل وقت الى ان تعجز وتموت حيث ما بقوله مخالفا من العموم وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج من الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى او بين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز انتهى وسلمنا انه موضوع للدوام الغير المنقطع ولكنه ليس بنص فيه كما ان الامر الموضوع للوجوب ليس بنص فيه وقد اشرنا الى هذا في جملة من الكتب في العدة بعد ما حكينا عنه سابقا ولو انه تناول فما قالم يمنع ذلك من نسخه لانه كان بدلا على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ مجرى التخصيص وفي رح بعد ذلك سلمنا انه حقيقة لكن ورود الناسخ يدل على انه لم يرد الدوام وكما ان العام حقيقة في الاستغراق ثم مع ورود المخصص يعلم انه لم يرد فكذا هنا وفي ضرء في مقام الجواب عن الحجة المذكورة الجواب بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا وهذا جائز التخصيص في لفظ العام وان تناول كل فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت ثم قال ايضا فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا يدل مذكورة لفظا مفيدا للدوام انا بنفسه او بدلالة الامتناع وروده على المرة ثم قال كما في الاحكام وايضا يمنع تنزيله منزلة التخصيص على كل وقت بعينه بل في العرف يطلق على المبالغة كما في قولنا الازم فلانا ابدا وفي المنتهى في المقام المذكور الجواب المنع من المساوات فان الاول قابل للتخصيط الاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك انتهى سلمنا انه نص في ذلك ولكن مع ذلك لا يمنع من النسخ كما اشار اليه في رح صرفا لتابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله الجواب لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدا بديمة التكليف وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم غدا ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد التكليف ومنها ما حكاه في ضرء عن المانع من النسخ هنا من انه لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز فيه دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن للتقييد به فائدة ثم اجاب عنه كما في م بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه كما نعلم بعد التخصيص ان المراد بتاكيد العام المبالغة فيه كذا نعلم بعد النسخ ان المراد من التاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار ومنها ما حكاه في ضرء عن المانع

من ان تقييد الامر بالتابيد م

ايض من انه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة ثم اجاب عنه كما في م بانه انما يتم لو كان لفظ التابيد
يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان اما الاول فلما سبق ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى
العلم الضروري بذلك او يقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين ما زاد في الاحكام نعم ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جار
مع توجيه ما ذكروه في النسخ بعينه عليه اذ ذلك يكون متحدا ونحوه وعلى قول ابي الحسين طريق اخر ان لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد بعض
الازمان اما مجملا او مفصلا ومنها ما حكاه في ... عن المانع ايض من ان لفظ التابيد يفيد الدوام اذ لو وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد
لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من ذلك في الخبر ايض بل هو كالامر في الصلاحية للنسخ والمسئلة لا تخلو
من اشكال ولكن المعتمد هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الأول** قال في ... وض وشرحه ان كان التابيد قيد الوجوب
بيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل والا قبل وهو تفصيل جيد لحجته واضحة وليس هو
قولا ثالثا في المسئلة اذ من الظ ان القائلين بجواز النسخ هنا لا يريدون في صورة النصية ولكن لا يخفى ان مجرد كون التابيد قيدا للحكم لا يقتضي
النصية ولا يختص هذا التفصيل بلفظ التابيد بل كلما دل على استمرار الحكم على وجه يحصل منه العلم به لا يجوز نسخه لفظا كان او غيره لامتناع
الكذب والبداء الحقيقي فيشترط في المنسوخ ان يكون ما دل على استمراره ظاهرا مفيدا للظن **الثاني** لا فرق في عدم منع التقييد بالتابيد
النسخ بين الجملة الانشائية والخبرية كما صرح به في ... وهو ظ اطلاق كلام المعظم **الثالث** لا يختلف الحكم بجواز النسخ مع قيد التابيد
بين ان يكون في كلامه تعالى او كلام رسوله **الرابع** الظ ان لفظ الدوام كلفظ التابيد في عدم المنع من النسخ **مفتاح** لا
اشكال في انه يجوز النسخ الى بدل اخف منه او مساو له وقد صرح بدعوى اتفاق القائلين بالنسخ عليه في ... ل وهل يجوز النسخ الى بدل هو
اشق واثقل منه او لا بل يشترط الاخفية او المساواة اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز ذلك ويكون واقعا وهو للذريعة والعدة و...
و... وشرحه المنية و... وض وشرحه المعراج في ... ذهب اليه المحققون وفي ... هو المشهور وعليه الجمهور وفي ... ذهب اليه
الجمهور وفي ... هو مذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه الثاني انه لا يجوز ذلك وهو ... في ... ل و... والمعراج عن قوم
وفي ... ذهب اليه بعض اهل الظ وفي ... خالف فيه بعض اهل الظ وبعض الشافعية وبعضهم منع عن الوقوع دون الجواز وفي المنية
خالف فيه بعض فجوزه قوم ومنعوا من وقوعه وفي ... خالف فيه بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظ فمنهم من اجازه عقلا ومنعه سمعا
انتهى للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في ... والعدة و... من ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة
وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف وفي الاشق من زيادة التعريض للثواب ما ليس في الاخف وزاد في العدة فقال على ان ما قالوه يقتضي
قولهم في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظيم النفع الذي فيه لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان هو مؤديا الى ثواب ابدا على ما
يؤدي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظيم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان يعرض الله المكلف
لتكليف ابتدا يؤديه الى زيادة ثواب ثانيهما انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فلوجوه الاول ما تمسك به في ... والمنية و... وض وشرحه والمعراج من ان صوم عاشوراء نسخ بصوم رمضان وهو اشق
الثاني ما تمسك به في العدة و... والمنية و... وض وشرحه من ان وجوب الحبس في البيوت حدا على الزاني نسخ بالضرب بالسياط
والجزء والتغريب في حد البكر والرمي بالحجارة في حد المحصن وهو اشق الثالث ما تمسك به في العدة و... والمنية و... وض وشرحه
من ان تخيير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال الثابت في مبدء الاسلام نسخ بتعيين الصوم وهو اشق الرابع ما تمسك به في ... و...
والمعراج من انه نسخ وجوب كف النفس عن الكفار بوجوب القتال معهم وهو اشق ومنها ما تمسك به في ... من انه نسخ جواز بقوله تعالى ودع
اذاهم تاخير الصلوة عند الخوف بايجابها في اثناء القتال وهو اشق وللاخرين وجوه منها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والوجه في الاستدلال ما ذكره في ... فقال وليس المراد منه ان ما ياتي بخير من الاية في نفسها اذ القران كله خير لا تفاضل فيه وانما
المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو الاخف الاسهل في الاحكام انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في ... و... والمنية و... ل
والمعراج و... فقالوا لا نسلم ان يكون المراد بالخير الاخف بل المثل المساوي بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا والاصلح معادا بالاثقل

في بيان جواز النسخ الى البدل الاثقل ... مساويا او اخف

العامة ونقيقة داعك ذهب اليه بعض م

ضد نسخه

لعظم نسخه

المثل

المسالة فمنهم من يجوز ان يكون حكم الاثقل خيرا لنا واشار الى ما ذكرنا في م فقال الجواب عن الاية الرابعة انه ان كان ذلك عائدا الى
نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الاخف بالاثقل وان كان عائدا الى نسخ حكم الاية فالخير في الامور الدنيوية يرجع الى ما هو
الاكثر في الثواب ومنه يقال الفرض خير من النفل لانه اكثر في الثواب ان كان اشق من النفل على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاقبة
والاصلح ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير لك من الشبع والري وعلى هذا يمتنع
ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله تعالى الا
كتب لهم به عمل صالح وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقال لعائشة ثوابك
على قدر نصبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف اما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة على تقدير تسليم دلالتها على
ارادة نفي الاثقل عدم الوقوع لا عدم جوازه الذي هو مورد البحث واما ثالثا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة نفي وقوع النسخ بالاثقل
بعد نزولها لا مطلقا وتتم الحجة بعدم القائل بالفصل ثم واما رابعا فلان الاية الشريفة غايتها الظهور وهو مدفوع بالاظهر الدال على تحقق
النسخ بالاثقل ولولاه لكفى الاصل في دفعها اذ لا ريب ان النسخ خلاف الاصل فتدبر وفي العدة هذه الاية تدل على ان ما ياتي به اشق
من الاول وافي حكم الاشق حتى يصلح ان يكون خيرا منها ومثلها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اذ لو جاز نسخ الاخف بالاثقل لكان
مريدا للعسر وفيه تكذيب الخبر الصادق وفيه نظر اما اولا فللمنع من كون كل ما هو اثقل عسرا بل يجوز اشتراك الاخف والاثقل في صدق اليسر الاخف
وان كان الاخف ايسر وليس في الاية الشريفة دلالة على ارادة الايسر فتدبر واما ثانيا فلما ذكره في ص من [illegible] في مقام الجواب عن الحجة المزبورة
انا لا نم عموم العسر في الاية بل هي مطلقة ولو سلم فيها فانما يدل على ارادة ذلك في المال [illegible] قال بل هو تكثير الثواب من باب تسمية الشيء بمثل ما يؤل
مثل لدوا للموت فان التكليف يسمى يسرا باعتبار ان عاقبته تكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمال الا مجازا باعتبار المال فهو مخصوص
بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف وانواع الابتلاء في الابدان والاموال بما هو واقع ولا بعد لا
يخفى قد اشار الى ما ذكر في ص كما اشار اليه بقوله ولو سلم فيها فانها اه [illegible] الجواب الاخير ايضا وقال في م بعدما اشار الى هذا من الى ما اشار
الجواب لئلا يبطر فانه تخصيصا كثيرة وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا ومنها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم اذ ليس في النسخ بالاثقل تخفيف
واجاب عن هذه الحجة في ص بنحو الاجوبة عن الاية الثانية المتقدمة وقد صرح بما هنا في م ايضا ولعل في م عنها بما اجاب به عن الاية الثانية
ومنها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل اخبر تعالى انه يضع عنهم الثقل الذي حملها الامم قبلهم فلو نسخ ذلك
بما هو اثقل منه كان تكذيبا لخبر الله تعالى وهو محال واجاب في م عن هذه الحجة بانه لا يلزم من وضع الاصر الثقل الذي كان على من قبلنا عنا
امتناع وورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا ومنها ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة او لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وهو قبيح فلا يكون جائزا من الشارع او لمصلحة
وان كان لمصلحة فاما ان يكون ادنى من مصلحة المنسوخ او مساوية لها او زائدة عليها فان كان الاول فهو ايضا ممتنع لما فيه من اهمال الارجح
المصلحتين واعتبار ادناهما وان كان الثاني فليس الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق الا الثالث فان كان النسخ انما يكون للاصلح والانفع
والاقرب الى حصول الطاعة فلذلك يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف ومن الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة واسهل
في الانقياد واذا كان بالعكس كان لغوا للمكلفين لانهم ان فعلوا الزموا المشقة الزائدة وان تركوا استحقوا العقوبة والمؤاخذة وذلك غير
لائق بحكم الشارع واجاب في م عن هذه الحجة فقال ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف وفي نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف
وكذا نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم ومن الجدة الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما
نقلهم عنه وكلما ذكروه فهو بعينه لازم ههنا وما هو الجواب ثم فهو الجواب هنا [illegible] محل النزاع انتهى واشار الى ما ذكره في [illegible]
وص وشرح [illegible] المعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول **مفتاح** هل يجوز نسخ الحكم من غير اثبات بدل له بالخصوص او لا اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة والعدة [illegible] المنسوخ [illegible] والمعراج [illegible] وشرحه [illegible] وحكي هذا
في جملة من الكتب عن المعظم [illegible] كما يجوز نسخ الحكم الى البدل كذا يجوز نسخه الى غير بدل عند المحققين خلافا لقوم وفي [illegible] المحققون على جواز
نسخ الشيء الى غير بدل خلافا لقوم وفي [illegible] ينسب الى ذلك الاكثر وفي م مذهب الجميع جواز نسخ الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذاذ

و في

في بيان جواز النسخ من غير بدل

ونص الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وفي شرحه قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم
الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في ح والمنية والمعراج وغيرها عن قوم وفي بر ل ذهب اليه داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي للاولين وجوه
منها انه لو لم يجز ذلك لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في العدة وح وفي
ويب والمنية وده وبر ل وم والمعراج من ان وجوب الصدقة امام مناجاة الرسول المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة قد نسخ بلا بدل بالاتفاق على ما حكاه في المنية والمعراج وثانيها ما تمسك به في بر ح ذ ي ح بر
ل وص وشرحه من انه تعالى نسخ وجوب الامساك الى اخر اليوم الثاني بعد ان افطر بعد المغرب من غير بدل وثالثها ما تمسك به في العدة من
انه نسخ ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشر عن المتوفى عنها زوجها الى البدل ورابعها ما تمسك به في بر وص وشرحه من انه نسخ تحريم
ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل واورد عليه في بر ل فقال بعد الاشارة اليه قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد
ارتفع عن الادخار وتعلق به حكم هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قلت فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لابد ان يرتفع
بدليل شرعي فهو يكون مثبتا للحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي ثبت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالنسخ
الدال على التحريم دل على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا صرح بالناسخ كما في نسخ الادخار فانه قال الا فادخروها واما اذا لم يذكر فيه
الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو بعود الاباحة الاصلية ومنها ما تمسك به في ح من ان النسخ تابع للمصلحة فاذا كان للشيء
مصلحة في وقت ما ثم اذا انقلب مفسدة نهى عنه ثم لا يلزم البدل واشار الى هذا الوجه في المنية وبر ل وم وص وشرحه ومنها ما تمسك به في
بر فقال ولان المقتضي للمنع زائل ومقتضي الجواز ثابت فثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو
باطل لان النسخ من الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه واما انتفاء حسنه فهو باطل لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة
في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر فلا فرق في العقل بينهما فجاز نسخهما الى غير بدل كما جاز الى
بدل واما العدم وقوعه في الشرع فهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما الورود في الشرع ومنع وقوعه
وهو باطل لان نفي وقوعه في الشرع بطلان ذلك … لم يوجد من الشريعة ما يدل على المنع ومنها ما تمسك به في م فقال لانا لو فرضنا
وقوع ذلك لم يلزم منه لذاته محال في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا وللاخرين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
فانه يدل على انه تعالى ياتي بخير من المنسوخ وعدم الحكم لا يكون خيرا من وجوده واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره في بب وبر ل وم وص وشرحه
والمعراج من انه يجوز ان يكون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وزاد في المعراج فقال لان المراد من الخير ما هو اعظم ثوابا واصلح
لنا معادا واورد على هذا الجواب في المنية فقال وفيه نظر من حيث ان العدم شرعا لا يكون خيرا او لانه لا يوصف بكونه مثابا عليه ولا يحصل الفاعل
لعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه … رتب النسيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته
الثاني ما ذكره في بر وبب والمنية وبر ل وم وح وص من ان المراد من خيرهما اللفظ قال في بب انه هو المفهوم هنا وفي المنية ولهذا قال نات
بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منه او مثلها في الفصاحة انتهى واورد على هذا الجواب في بر فقال وفيه نظر لان
النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما يشعره على العرف اللغوي انتهى وفيه نظر للمنع من صيرورة لفظ النسخ وما يشتق
منه حقيقة شرعية في رفع الحكم سلمنا ولكن نمنع من ثبوت ذلك في زمن الخطاب سلمنا ولكن لابد من ارتكاب التاويل في الاية الشريفة
بالضرورة ومن الظاهر ان التجوز في النسخ بحمله على معناه اللغوي اولى من اضمار الحكم او حمل الاية عليه مجازا سلمنا ولكن لا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال كما لا يخفى الثالث ما ذكره في بر ل وح وص وم من ان الاية الشريفة ليست صريحة في المدعى بل غايتها الدلالة عليه بالعموم
وهو مخصص بما دل على النسخ لا الى بدل وزاد في م فمنع من عموم الاية الشريفة والمعتمد عندي في المسالة هو القول الاول وينبغي التنبيه على
امور **الاول** قال في يعتبر من شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يزول الحكم
لا الى بدل والثاني ان ينقل الى بدل والثالث ان يزول الى بدل يخالفه فاما زواله الى بدل فانما يكون نسخا لانا نعلم به ان مثل الحكم الثابت بالنص
المتقدم يرتفع في المستقبل لا انه ازاله الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا زواله لا ثبوت البدل لانه لو ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن

بخالفه

حق هذا الضرب لا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع لابدل مخالف فمن حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم اذا لم يثبت فلم يعلم بكونه منسوخا ومثاله ما روى في وجوب شهر رمضان انه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكوة نسخ وجوبها بايات الحقوق ومتى قيل فيما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا فمجازه والمراد به ان عنده علم نسخ واما النسخ بحكم بضاده فقد يقع بثبوت الحكم وقد يقع ايضا بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكمين دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم انهما لا يصحان يجتمعا في التكليف والاشبه في ان الحظر يضاد الاباحة والندب والوجوب ايضا في حكم الضد للندب والاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي ما يكون ندبا ولجيبا وكونه ندبا نفي ما يكون واجبا وفي بعض النسخ قد يكون لا الى بدل فبشرط وجود لفظ بدل على الزوال وقد يكون الى بدل يضاده فيكفي بثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء رمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين الثالث قال في العدة فاما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوب الندب نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين لان ثبات العشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما بسقط الواجب المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بتحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوطها او وجوب الله تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي عنه ع انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها ففعل هذا يجب ان يجري ايضا مفتاح اختلفوا في جواز نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية وبر وبب وبد وشرحه للمنية وده وبرك وم والمعراج وصر وشرحه وبه ذهب اكثر العلماء وفي برك هو المشهور وفي صر هو الجمهور وفي م انه قول عليه العلماء الثاني لا يجوز وهو للمحكي في جملة من الكتب عن طائفة من المعتزلة وقد صرح بشذوذهم في المنية وم للاولين وجهان احدهما ما تمسك به في يعتمد عليه وبر وبب المنية وح ده وم وصر وشرحه المعراج من ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكه عن الاخر وان جواز تلاوة الاية الشريفة حكم من احكامها وقد دل عليه مع الاحكام حكم اخر طها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة وثانيهما انه لو لم يكن جائزا لكان واقعا والتالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجود منها ما تمسك به في يعتمد والغنية وح وبر وبب والمنية وبرك وم وصر وشرحه من انه نسخ الاعتداد بالحول المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن باشهر وعشرا اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة ومنها ما تمسك به في يعتمد والغنية وبر وبب من انه نسخ تقديم الصدقة على المناجاة مع بقاء التلاوة ومنها ما تمسك به من نسخ ثبات الواحد للعشرة ومنها ما تمسك به في وح من نسخ الامساك في البيوت ومنها ما تمسك به في من نسخ الوصية للوالدين والاقربين وجوه منها ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى واجاب عنه في وصر وشرحه اولا بانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وثانيا بالمنع من لزوم ذلك لانه لا ايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل واشار الى هذا الجواب في بر ايضا ثم قال انما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخه للحكم دليلا وكذا اشار اليه في المنية وبرك ومنها انه لو نسخ الحكم دون نسخ التلاوة لما بقي في التلاوة فائدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن واجاب عنه في العدة وبر وبب والمنية وبرك وم وصر وشرحه بالمنع من عدم الفائدة فانه من الجائز ان يشتمل على مصلحة يقتضي ابقاءها وفي بر الفائدة فيه حصول العلم بانه تعالى ازال مثل الحكم رحمة منه على عباده وفي صر وشرحه يجوز ان تكون الفائدة معجزا بفصاحة لفظه وقد انه تعالى للتعبد وفي وح واما بطلان دلالتها فلانه فان الدلالة ثابتة على الحكم نعم لا يجب العمل ومنها ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهوم كذلك لا ينفك التلاوة وحكمها واجاب عنه في م وح صر اولا بالمنع من ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه باطل فلا يثبت العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لانه الرد كذا سمع المفهوم فانه غير لازم ونحن لا نقول به وثانيا انه لا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما اي بدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا بد دواما على دوامه ولذا فان الحكم قد يثبت بها مرة واحدة ستكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا

والتلاوة

لا عضا فانه

نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير المدلول واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو عين المدلول فلا يلزم انفكاك
الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان قلنا بتلازمهما ابتداء ودواما واشار الى هذا الجواب في العدة وبه ورد
ايضا والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** نسخ الحكم مع نسخ التلاوة واقع كما صرح في بعض وا
ودح وبه وبيب للمنية وبه ل والمعراج وغيرها **الثاني** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم كما يجوز العكس وقد صرح بما ذكر في بعض والعدة
والغنية ودح وبه بيب دى د شرح المنية ده وبه ل وم وصر وشرح المعراج في به ذهب اليه اكثر العلماء ونقل عن شاذ من المعتزلة
المنع وفي ح دى يجوز ذلك عند الاكثر خلافا لشاذ من المعتزلة وفي به ل هذا هو المشهور بين الاصوليين بل لم يخالف الاجماعة من المعتزلة وفي
صر ذهب اليه الجمهور وخالف فيه بعض وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في بعض والعدة وبه
وبيب المنية وح دى وبه ل وم وح صر من عدم التلازم بين الامرين وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما ما تمسك به في م وبيب المنية وبه ل وم
وصر وشرح المعراج من انه لو لم يكن جايزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما روي من انه نسخ قوله تعالى
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء حكمه وفي به والمعراج نقل عن انس بن مالك انه قال نزل في قتلى بير معونة بلغوا اخواننا
انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وزاد في الاول فقال وعن ابي بكر كنا نقرء من القرآن لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم لا يقال هذه رواية مرسلة
فلا تصلح للحجة وفي بعض والغنية مثال لغير مقطوع به من ان من جملة القرآن الشيخ والشيخة اه وفي ح قيل هو واتم كما يقال انه كان في القرآن زيادة
نسخت وهذا ان لم يكن معلوما فانه يجوز لانا نقول الضعف الحاصل بالارسال غير قادح لانجباره بتمسك المعظم بالرواية الاولى وفيه نظر فتدبر ولا يقال
ان الاية تبقى بعد الى معرفة الحكم فاذا نسخت التلاوة دون الحكم اشعر ذلك بارتفاع الحكم وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع
وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول هذا باطل كما اشار اليه في م قائلا انما يلزم ذلك لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم وهو
غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم ولا يقال ان نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة حيث
لم يلزم من الاثبات حكم ولا دفعه والله سبحانه منزه عن ذلك لانا نقول هذا مندفع بما تقدم اليه الاشارة كما اشار اليه في م وعلى المختار
من جواز ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال **الثالث** يجوز نسخ التلاوة والحكم معا كما صرح به في بعض والعدة والغنية وح دى وبه وده
وبه ل وم وصر وشرح المعراج وفي ح دى يجوز نسخ التلاوة والحكم معا اجماعا وفي م اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة وفي صر ذهب
اليه الجمهور وخالف بعض المعتزلة ولهم وجهان احدهما انه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا نقلا وثانيهما ما تمسك به في به ل وم وصر وشرح المعراج
فقالوا واما نسخهما معا فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس عشرة فان ذلك كان يتلى ودا
في به ل فقال الحلماوي عن سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها نسخا اشار الى هذا في به وفي المعراج مثاله ما روي ان سورة
الاحزاب اكثر من سورة البقرة انتهى وقد يمنع من اثبات وقوع ذلك لضعف الروايتين ولم اجد عليه دليلا يعتمد عليه فلا يمكن الحكم به في بعض وانتفيته
مثال ذلك وارد بطريق الاحاد **الرابع** هل يجوز للمحدث مس المنسوخ او لا صرح بالاول في صر وشرحه وقال فيه لانه ليس بقرآن اجماعا
وفي م وذلك مما تردد الاصوليين فيه والاشبه المنع من ذلك لانه الاقرب عندي هو الجواز للاصل السليم عن معارضة ما دل على حرمة مس
المصحف لانصرافه الى غير المفروض **مفتاح** قد ذكر والمعرفة الناسخ والمنسوخ وتميز احدهما من الاخر وجوها منها التنصيص من الله
عز وجل والنبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام ودلالة كلامهم على ذلك وقد صرح بهذا الوجه في بعض والغنية والعدة ودح وبه وبيب المنية وبه ل وم وصر وشرح
المعراج ولا اشكال فيه والتنصيص ودلالة الكلام على ذلك على اقسام احدها ان يقال هذا ناسخ وذاك منسوخ وقد صرح بهذا في ح وبه
والمنية وبه ل وح صر وثانيها ان يقال نسخ كذا وقد صرح بها في بعض وبه والمنية وثالثها ان يكون بنحو النبوي المرسلين كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وقد صرح بما ذكر في بعض والعدة والمنية وبه ل وصر وشرحه ورابعها
ان يرد بلفظ التخفيف كما في قوله تعالى الان خفف الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وقد صرح بما ذكر في العدة و
خامسها غير ذلك ولا يكاد يحصر والمناط دلالة اللفظ على ذلك بدلالة معتبرة فلا يشترط التنصيص فيكفي الظهور ولو بالالتزام العرفي
والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم واعلم انه قال في الذريعة والغنية لو قال النسخ في وقت كذا لكان وقت زوال العبادة معلوما باللفظ

مس
في بيان وجوه الفرق بين الناسخ والمنسوخ

اعلمها

ايجابها فخرج بذلك عن باب النسخ ومنها تحقق الاجماع على تعيين الامرين وقد صرح بهذا في بر والمنتهى وبرك وصرح شهر ولا اشكال فيه
منها ان يكون احد الخطابين مضادا ومنافيا لحكم الاخر ولا يمكن الجمع بينهما الا بكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا وثبت المتاخر
منهما والمتقدم فانه يلزم ح الحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ فيكون من تلك الوجوه معرفة التاريخ ودلالة العقل وقد نبه على ما ذكره
في بعده وبرج وبر بب المنتهى وبرك وصرح شرحه بالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه ووجهه اضح فان العقل يحكم بان المتقدم لا يصلح للنسخ و
قد ذكر في برج لمعرفة التاريخ امورا احدها ما اشار اليه بقوله يعلم التاريخ بوجود منها ان يتضمن لفظ احدهما ما يدل على التاخر و
التقدم وقد اشار الى ما ذكره في بعده وبر والمنتهى وذكر فيه مثاله فقال اعلم ان التاريخ يكون مرجحه اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او بوجه اللفظ
ما يدل عليه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله ثم الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والثقيل قبل
التخفيف او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وفي بر يعلم التاريخ باللفظ بان يكون احد الخبرين قبل الاخر او بوجه اللفظ ما يدل على التقدم
مثل كنت نهيتكم آه والآن خفف الله عنكم او ثانيها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يضاف احدهما الى زمان او مكان يعلم منه التقدم والتاخر
قد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي بعده قد يعلم التاريخ اما بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها انه بعد وقت المنسوخ لان الغرض معرفة
التاخر والتقدم فلا فرق بين ذكر الزمانين او ذكر ما يضاف اليهما مما يعلم التقدم والتاخر وفي العدة اما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف
من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ وفي بر وتارة يعرف التاريخ بغير اللفظ
هو وجوه الاول ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا الثاني ان يعلم احدهما على زمان معلوم التقدم او التاخر بالعكس كقولهم كان في غزاة
بدر والاخر في غزاة احد هذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها وفي المنتهى يعلم التاريخ بتعلق احدهما على زمان معلوم كقول هذا قال
في غزاة بدر وهذا في غزاة احد نزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها او يقال هذا الخبر ورد سنة كذا وهذا في سنة كذا وفي المعارج
اعلم ان نسخ احد الدليلين الاخر يعرف بالتاريخ كما اذا قيل هذا الدليل كان في سنة كذا وهذا نزل قبل الهجرة وذلك بعدها ونحو
ذلك ان يعلم تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادسها او
ثالثها اشار اليه بقوله ومنها ان يروي احد الراويين عن النبي ﷺ من انقطعت صحبته عند تجدد صحبته راوي الاخر وقد صرح بما ذكره في
بعده وبر وبرك وح مر وزاد في الاول فقال ولا بد مع ذلك ان يكون الذي سمع الخبر لم يسمع منه شيئا قبل صحبته لانه غير ممتنع
ان يراه اولا ويسمع منه هو كافر او غير صاحب ثم يراه ثانيا ويخص مصاحبته وقد اشار في العدة الى الوجه المذكور ايضا فقال ومنها ان يكون
المعلوم من حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول بعدما صحبه الاخر او عند صحبته انقطعت صحبته الاولى والمعلوم من حال الحكم الاول انه
كان في وقت قبل صحبة الثاني وينبغي التنبيه على امور الاول مر في العدة وبب المنتهى والمعتمد ما به يقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر
متاخر وعده في المنتهى منه قولهم ان خبر انا الماء من الماء مقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ثم قال اذ ليس ذلك مستندا الى الاجتهاد بحيث قد
يقع فيه الغلط وفي المعارج لانه خبر عائشة قال فان قلت اذا لم يكن قول الراوي مقبولا فيما اذا قال هذا منسوخ ينبغي ان لا يكون مقبولا فيما
اذا قال هذا سابق لانه يلزم منه كونه منسوخا قلت يجوز ان يكون الشيء مقبولا من شخص مع ان اللازم غير مقبول من ذلك الشخص كما ان شهادة
الشاهدين مقبولة في الاحصان الموجب للرجم غير مقبولة منهما في الرجم انتهى واشار الى ما ذكره في بر فقال قال القاضي عبد الجبار اذا قال
الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك ان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي ترتب
عليها الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القائل في ان الوالدين احدا المراتب في ان كان يترتب على ذلك ثبوت التعصيب للولد
صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتهما في النسب فلا يمتنع ان لا يقبل الحكم ويتعلق بسببه من لسانه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي
في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي الجواز العقلي في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه الا اذا بين انه يلزم من ثبوت
احد الحكمين ثبوت الاخر وليس كل شيء يمتنع فهو ثابت لانه قد يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي استدل على الثبوت بعدم
الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية انتهى وفي العدة وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب الا يعرف
بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ فطرق العلم بالحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه لا يقع فيه لبس كما صرح باثبات الاحصان

لنسخ المتاخر

المتاخر

ج

بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وفي بعض وقد ذكر من تكلف في اصول الفقه ان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان يحكي ان احد
الحكمين كان بعد الاخر قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على وجوب
العمل بخبر الواحد في الشريعة وفرع من فروعه فاذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح ثم تصحيح **الثاني** صرح في
ب ع والمنية و ب ل وص وشرحه بانه لا يقبل قول الصحابي انه ناسخ واحتج عليه في المنية والاخيرين بجواز ان يكون قوله هذا عن اجتهاده ولا
يجب اتباع المجتهد فيما يجتهد فيه ويلزم ض وشرحه التردد في المسئلة فنفى الاول ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين
احد المتواترين نظر وفي الثاني لا يثبت بقول الصحابي هذا ناسخ لذلك فان تعيينه قد يكون اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيتم
اذا تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالاحاد والمتواتر والاحاد
دليل كونه ناسخا دونا لا يقبل ابتداء وقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم
بشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب ومن لنسخ فجاز التجويز العقلي ولا دليل على الطرفين **الثالث** اختلفوا في قبول
قول الصحابي في انه منسوخ على قولين الاول انه لا يقبل مطلقا وهو للذريعة والعدة و ج و بر و ب ع والمنية والمعراج قال في العدة ولذلك لم
يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علمنا انه ليس طريقة النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء
من الماء منسوخ انتهى ومنهم ما تمسك به في ج والمنية والمعراج فقالوا اذ يجوز ان يكون قال ذلك عن اجتهاد لا عن سماع وقد يخطي وقد اشار الى
هذا في العدة وكذا في بعض ايضا فقال ومنهم من فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ وبين نقله التاريخ فيقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم
يقبل قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد ان لا يرجع الى قوله في ان كذا نسخ لان ذلك
قول صريح في مذهبه وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب فاذا لم يجز عند الكل الرجوع الى المذهب في قوله حتى يثبت صحتها فكان في هذا الباب و
نقل التاريخ مخالف لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فيصح فيه طريقة الاجتهاد فكان لو قال في الشيء محرم لا يعمل به ولو قال ان كان تحريمه الزنا
الفلاني لعمل عليه فكذلك فيما تقدم ذكره هم اسمه الثاني انه لا يقبل اذا عين الناسخ كما اذا قال هذا منسوخ بكذا او ناسخ لكذا ويقبل اذا ابهم و
اطلق كما اذا اقتصر على قوله هذا منسوخ وهو المحكي في ب ع والمنية عن الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاد
فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق ثم اجاب عن هذا الوجه فقال وهو ضعيف لجواز
ظهوره في ظنه لا في نفس الامر انتهى واشار الى هذا الجواب في بر وفي العدة ايضا والتحقيق ان يقال ان حصل من قول الصحابي العلم بما قاله من
المنسوخية فلا ريب في اعتباره وحجيته سواء ابهم او عين وقد صرح بذلك في العدة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم وكذا يكون قوله حجة
في دعوى الناسخية وفي دعوى التقديم والتاخير اذا حصل منها العلم واذا لم يحصل العلم من دعاويه الثلاث ولا الظن فلا يكون حجة
للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض اذ لم يقم دليل على حجية قوله في شيء من الدعاوى المذكورة تعبدا ولا
يقال قد اطلق القوم اعتبار قوله في دعوى التاخير من غير تفصيل بين صورتي حصول العلم منه وحصول الظن منه وعدمهما ولو لم يثبت و
على خلاف فيه فيظهر من ذلك تحقق الاجماع على حجية قوله هنا تعبدا وهو حجة شرعية فيجب الاخذ به لانا نقول القوم وان اطلقوا ذلك
لكن الظاهر عدم انصراف الاطلاق الى محل البحث كما لا يخفى سلمنا ولكن لا نم بلوغ ذلك حد الاجماع الذي هو حجة شرعية بل ولا نم بلوغه
حد الشهرة فتم ولا يبعد ان يلحق بقول الصحابي المفروض في المقامات الثلاث كما لا يحصل منه العلم بها ولا الظن من شهادة العدلين وخبر
الواحد ان لم يحصل العلم من قول الصحابي في المقامات الثلاث ولكن حصل منه الظن فيها فان قلنا باصالة عدم حجية الظن وبلزوم الاقتصار
على الظنون المخصوصة فينبغي الحكم بعدم حجية قوله في المقامات الثلاث لعدم قيام دليل قاطع على حجية هذا الظن بالخصوص وتصريح
جماعة بحجية قوله في التقديم والتاخير مع عدم ظهور خلاف فيه غايته افادة الظن بالاجماع وهو غير مجد على الاصل المذكور لعدم قيام الدليل
القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ايضا لا يقال يحصل الاجماع على حجية قول اهل الخبرة في الموضوعات الصرفة ولذا يرجع في معرفة
الضرر الموجب للافطار والتيمم وغيرهما الى الطبيب ومحل البحث من هذا القبيل لانا نمنع من ذلك لعدم قيام دليل عليه ويلحق بالمفروض
لمفروض الشهرة وقول اهل التاريخ والاستفاضة الظنية وشهادة العدلين ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل قاطع على

[illegible]

وثانيها ما ذكره في المنية فقال الفاضل الكرخي ح

حجيتها

حجيتها بالخصوص وان قلنا باصالة حجية كل ظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجية ما يدعيه في المقامات الثلاث لسلامة الاصل عن معارضة
بالدليل المانع من الحجية لا يقال هو سالم عن المعارض في مقام دعوى التقديم والتاخير بل هو معتضد بظهور الاتفاق على قبوله هنا واما
في مقام دعوى الناسخية او المنسوخية فلا لان مرجعها الى الفتوى وقد انعقد الاجماع على ان فتوى المجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر وان افاد
الظن ولذا لم يستند احد من علماء الاسلام الى فتوى غيره في اثبات حكم مخالف للاصل مضافا الى اعتضاد ما ذكر بظهور الاتفاق على عدم حجية فتوى
مجتهد بالنسبة الى مجتهد اخر غير فتوى اصحاب المعصومين واما فتاويهم فلا نم انعقاد الاجماع على عدم حجيتها بالنسبة الى المجتهد كيف وقد صار
جماعة من محققي اصحابنا الى حجية نحو مقطوعة زرارة وفتواه باعتبار ظهور انه لا يفتي الا بعد السماع من الامام ع نعم قد يقال الظن الحاصل
من قول الصحابي هنا من الظنون التي ظن بعدم حجيتها وذلك لما تقدم اليه الاشارة من ظهور الاتفاق على عدم حجية قوله هنا ولا نم اصالة
حجية مثل هذا الظن وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن احتمال الحجية في غاية القوة الا ان يكون قوله مستلزما لنسخ المتواتر بالاحاد
فلا يكون حجة من هذه الحيثية فتدبر ولا اشكال في انه يلزم على الاصل المذكور الحكم بحجية الظن بالناسخية والمنسوخية الحاصل من الشهرة
والاستفاضة وقول المفسرين واهل التاريخ ونحو ذلك من الظنون الظنية التي لم يقم دليل على عدم حجيتها **الرابع** اذا تقدمت اية في المصحف وتاخرت
اخرى وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة فهل يلزم الحكم بكون المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا فيكون القبلية في المصحف دلائل المنسوخية و
التاخر من دلائل الناسخية اولا بل يجب التوقف صرح بالثاني في يه ويب لكص وشرحه واحتج عليه في يه بان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب
النزول وما ذكروه هو المعتمد **الخامس** اذا ورد روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كان راوي احديهما حديث
السن او متاخر الاسلام بالنسبة الى راوي الاخرى فهل يجب الاخذ بهما او يلزم الحكم بكون رواية حديث السن ومتاخر الاسلام ناسخة لظهور ذلك في تاخر
روايته اولا صرح بالثاني في يه وصر وشرحه قال فيه لان منقول متاخر الصحبة قد يكون متقدما والى هذا اشار في يه ايض وهو جيد فما ذكروه هو المعتمد
السادس اذا ورد روايتان وثبت ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبها ولكن كان احديهما موافقة للبرائة الاصلية فهل يلزم الحكم
بكون هذه الرواية ناسخة لظهور تاخرها عن الرواية المخالفة للاصل اذ لو كانت متقدمة لم يكن مفيدة الا ما علم بالاصل فتعرى عن الفائدة الجديدة
واذا تاخرت افادة الاخرى رفع حكم الاصل وهذه رفع حكم الاولى فتكون مفيدة لفائدة جديدة ومن الظاهر ان الحمل على افادة الفائدة
الجديدة اولى او لا يجوز الحكم بذلك صرح بالثاني في يه ولك وصر وشرحه وهو المعتمد وفي العدة قد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما
معلوما بغير الشرع والاخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطاري على الاول نحو ما ذكر من خبر مس الذكر لان وجوب الوضوء منه هو الطاري
فصح ان ينسخ به خبر نفيه وقد يعلم ذلك بان يكون احد الخبرين يقتضي حكما شرعيا ومعلوما انه المبتدء به في الشرع والاخر يقتضي حكما ثانيا
فيعلم انه بعده وفي يه قال قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا بصدقه وتركه لامكان ابتداء الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ
بما يقتضيه الاصل **السابع** اذا دلت ايتان او روايتان على حكمين متنافيين وعلم ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة ولم يمكن التمييز فهل يلزم
التوقف او يتخير في العمل بهما صرح بالاول في يه ولك وصر وشرحه وقال فيه لانه رفع حكمهما مع العلم بان احدهما اخر لانه لا يجوز وفي يه لك نتوقف لحكم العلم
بان رفع حكميهما ممتنع وفيه نظر لان احتمال التخيير بينهما حيث يكون احدهما محرما والاخر موجبا في غاية القوة وفي العدة اذا فقد التاريخ فقد بينا القول
في ذلك في باب الاخبار المتعارضة **الثامن** قال في يه اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الاخر بالعادة او ما يجري مجراها فلا شك في ان المتاخر
هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون احدهما مستمرا على حكم العقل والاخر ثابتا بالشرع ويدخل فيه ان يكون احدهما شرعا متقدما والاخر متجددا
او يكون احدهما يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول والتغير في الثاني من الوجوه الدالة على التقدم والتاخر **مفتاح** يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كما صرح به في يه والعدة والغنية ود ويه ويب ود وشرح المنهاج كذه وبه لك وم وصر وشرحه المعراج ولهم وجوه منها ظهور اتفاق
القائلين بجواز نسخ القران عليه ومنها ظهور جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي يه والعدة والغنية يجوز نسخ الكتاب بالكتاب لا خلاف في ذلك
وفي يه اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله وفي المنية نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بمثله مستفادا منه
جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وفي ح ذي يجوز نسخ الكتاب بمثله ولا خلاف فيه الا ما حكي عن ابي مسلم وفي يه ان الكتاب ينسخ بالكتاب
وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه في ذلك اذ لا احد

قوله هنا الا انا نقول العقد المحقق من ح

حق

بالكتاب ع

بين الصحابة والتابعين في ان مر القرآن الناسخ والمنسوخ وفي حر صرا تفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن انتهى وفي لم قد نفى الريب في ذلك ومنها
ما تمسك به في العدة وم نقلا لا يجوز ذلك الخ وبيانه انه العلم به وجوب العمل به ومنها ما تمسك به في العدة نقال كما يجوز تخصيص احدهما بالاخر
وبيان احدهما بساحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر فلا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان
يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يتبع بدليل العقل ومنها انه لو لم يكن جايزا لما كان واقعا والتالي باطل بالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة وم وبه وبب به ك وصر وشرحه فقالوا قد وقع ذلك في اية المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وفي المعراج لو لم يقع لكن وقع كما في قوله تعم في حق الزانية
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفين الموت فانه نسخ بقوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما انتهى **مفتاح** يجوز نسخ المتواتر
بالسنة المتواترة كما صرح به في بعض العدة والغنية وح وبه وبب دى وشرحه المنية وده ولم وبه ك وم وصر وشرحه المعراج ولهم وجوه منها
ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه في الغنية وبعده ويجوز نسخ السنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف وفي بعض اتفق
القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفي المنية يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها وفح دى نسخ السنة المتواترة بمثلها جاء
اجماعا وفم اتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواتر منها وفح صر اتفقوا على جواز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر وفي المعراج نسخ السنة
المتواترة بالسنة المتواترة جايزا اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما ذكره في منه فقال يجوز ذلك لنا وبيانها في الدلالة وقوتها ووجوب الرجوع
اليها ومنها ما ذكره في المنية فقال يجوز ذلك لانها دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما انتهى وهو ذلك واقع اولا صرح في بر ك با
لاول وبما كان هو ظم القوم **مفتاح** يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد بالمتواتر كتابا كان او سنة اما الاول فقد صرح به في وح وبب
ودى وشرحه المنية وده ولم وبه ك وصر وشرحه وقد حكاه في العدة عن الفقهاء لهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بحجية خبر الواحد
وقد صرح به في وح دى والمعراج فقالا نسخ خبر الواحد بمثله جايزا اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما تمسك به في المنية فقال يجوز ذلك
لانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله
عم في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه حرم الله من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فلم انتهى وقد تمسك بالخبر الاول
على ذلك في بب وح دى وبه ك بأنه تمسك عليه فح صر بالسوق المرسل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وضاحا فاشار
المنية في العدة فقال واما السنة فانما ينسخ بالسنة ايضا ثبوتا وبالدلالة فان كانت الاولى من اخبار الاحاد فعلى مذهبنا ساقسلانا لا نعمل بها
على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانها اذا كان طريقها العلم فحكمها حكم الكتاب ان كانا مما طريقهما العمل فما سبق يتساويه
فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك واما الثاني فقد صرح به في العدة وبه وده وبب وبه ك والمعراج ثم وصر وشرحه وفيه بل هو احد
وفم والمعراج دعوى الاتفاق عليه فانها قالا نسخ خبر الواحد المتواتر جايزا اتفاقا وينظم من يوم انه مذهب كل من قال بجواز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب وبما يظم من الحكي عن الشافعي خلافا لذلك وهو ضعيف **مفتاح** لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد هو الواضح على القول بعلم جواز
نسخ السنة المتواترة وعلى القول بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ما استدلوا به عليه من النظم رجحه به
يعارض القطع وصريحه لتكافؤ وجهي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد الاجماع ولا اجماع مع معارضة الكتاب بل يمكن ان يستدل
به في المقام على ان القائم بالفصل بين المسئلتين ولو عدم الجواز في الاولى فيلزم عدم الجواز في الثانية
بطريق اولى واما على القول بجواز التخصيص فلعدم القائل بجواز النسخ به على النظم عن كلام الاصوليين وقد دعوى الاجماع عليه في العدة وبه ك
ح دى والمختار الاسلام ولم يعضد هذه الاجماعات المعتضد بعدم ظهور القائل بجواز النسخ والشهرة في عدم جواز نسخ السنة المتواترة بالاحاد
وجوه منها الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد التي استدل بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد منها ما تمسك به
المحقق على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان لم يصالح للحجية
لامكان الجواب عنه اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بخبر الواحد وثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة مرجحة السند لكنها مقطوعة مرجحة اخرى كالدلالة مقطوع
مرجحة والسنة مظنون مرجحة اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح للتاييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت غير متغيرة تجوز

في نسخ السنة المتواترة بالخبر المتواتر

في نسخ عمل بعض الكتاب بخبر الواحد

ومنها ما تمسك به المنية من انهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما

ث

نظرا النسخ لكنها قوية جدا وليست هي كدلالة العام على العموم حتى تكافوء الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاولى اقوى فلا يعارضه الثاني فمنها ما استدل به المانع على ان خبر الواحد يختلف فيه العمل به وليس كل المتواتر فيكون العمل بالمنسوخ عليه اولى وهو وان لم يصلح للحجية لكنه صالح للتأييد ومنها ما استدل به على ذلك المانع من انه لو وجب العمل بخبر الواحد لكونه منسوبا الى صاحب الشرع لوجب العمل بالمتواتر ولزم التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لم يلزم العمل بخبر الواحد فلا يلزم التناقض وهو كسابقه في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية للتأييد وقد بقي هذه المؤيدات انما تنفع لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخ بخبر الواحد يخرج عن اصالة الحجية واعتباره وجواز النسخ به وليس لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ممنوعة فان الظن غير قادح واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظن ونفاه الباقون الى ان قال احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص بخلافه لما تناوله لما كان مرادا من الدليل الثاني خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتواتر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باجماع الامة وقع في قوله تعالى اجدبها او حى الى محمد انتهى عن كل ذي ناب من السباع وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بابعد الاجلين الرابع قبل اهل القباء نسخ ولم ينكر الرسول بخبر الواحد الخامس كان يمكن بعض الصحابة ان يبلغ الاحكام الى من جاءها الثامن الحكم باجتماع الامة معلوم بدليل قاطع فجاز النسخ به كما جاز بآية مثلها انتهى ومن الوجوه التي ذكرها بضعف الاستناد والاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن معارضة تلك الوجوه لها فنقول غاية ما يستفاد من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بخبر الواحد وهو معارض بالظن المستفاد من خبر الواحد بالنسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على الثاني تحكم بل الترجيح مع العكس لضعف الاجماع المنقول في نفسه مرجوحيته عند معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي استدل بها الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس فاسد بعد الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بل ظاهر كلمات اكثر القائلين بالجواز والوجوه التي استدل بها المجوزون للجواز ضعيفة اما الاول فلان دفع الضرر المظنون ان كان حجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما الثاني فلان الاجماع المنقول ليس بدليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث فلمنع من النسخ من الآيات المتقدمة لجواز ان يكون ما خرج عن تلك العمومات على حجة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قبا مقطوعا بصدوره مقطوعا بعدم القطع فيه واما الخامس فلما ذكره من احتمال كون المبعوث مفتيا لا راويا واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول ليس معلوما بدليل قاطع فجاز به الحكم بعد جواز النسخ بخبر الواحد وقد يقال ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الاخر او ترجيح الاجماع المنقول وعلى تقدير وجوب الاخذ بمؤدى الكتاب لما على الثاني فواضح واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر له والاصل بقاؤه على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد لكم الا ان يعتضد بما يفيد ظنا اقوى من الاجماع المنقول نح لا يبعد دعوى النسخ به لكن هذا التفصيل لم يقل احد به قائلا فهو وهل المنع يختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة فلا يجوز نسخها بخبر الواحد اشكال من ان الاصل جواز النسخ به لكن خرج ما عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه ومن ذهاب الاكثر الى عدم الجواز والشهرة تفيد المظنة مع قوة احتمال عدم القول بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى تقدير المنع فهل يختص بما اذا كان الناسخ خبرا او يعم كل دليل ظني دل على النسخ اشكال من اصالة جواز النسخ بكل دليل ظني خرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل من انه لم يجز النسخ بخبر الواحد فلئن لا يجوز بغيره اولى فتأمل **مفتاح** اختلفوا في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على قولين الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو المذهب الغنية وروح وهبة ودك وشرحه المنية ودده ولم وبرك ودم ومصر وشحر والمعتمد وفي العمدة اليه ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحابنا وابي حنيفة ومالك سيدنا المرتضى وفي هبة البرهان والاكثر اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ولم لا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا وفي برك هو الحق وعليه الجمهور وفي مراجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح واختلفوا هؤلاء في الوقوع وفي مصر وشحر عليه الجمهور وفي روح عليه الاكثر الثاني انه لا

القبلة غير الواحد

الاشاعرة

بالسنة المتواترة

يجوز وقد استفاض نقله عن الشافعي وفي بعد وبرك قال به الشافعي ومن وافقه وفي العدة ذهب اليه الشافعي وطائفة من الفقهاء وهو
الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله وفي مجرد قطع به الشافعي واكثر الظاهرية في رواية وفي المبهج منعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية
ثم قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظاهر بامتناع ذلك اليه ذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه وفي صح منعه الشافعية في
المنكرة شذ من اهل الخلاف وهو حنيف عبد الا يلتفت اليه انتهى وربما يتم من العدة الوقف في المسئلة للاولين وجوزها ما تمسك به في
بعد وبيح والغنية من ان السنة المتواترة بقيته فتكون مساوية للقرآن في البقين فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخه بالسنة المساوية له في العلم
وقد حكى في العدة الاحتجاج بالحجة المذكورة عن القائلين بالجواز ثم قال وقالوا انه انما يتم النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في
الدلالة على الاحكام كالقرآن لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القرآن في باب الاعجاز على السنة لا تخرجها عن التساوي فيما ذكرنا وبين
ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول ارتفاع بدليل الغاية وقد علم ان قوله تعالى فاذا كان واجبا ولم يكن قرآنا في باب الاعجاز
على ذلك القرآن فكذلك حال السنة في ذلك يجب ان يكون حال القرآن في جواز نسخ القرآن به لان الذي يخص القرآن من الاعجاز لا تاثير له فيما يرجع
النسخ من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا لله لا يخرجه من ان يدل على الحكم واشار الى ما ذكره في بعد بقوله فان قال واما اختصاص
القرآن بوجه الاعجاز فلا تاثير له في وجه دلالته على الاحكام ولذلك قد يدل على الاحكام عند القد الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا
القدر في صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص بالبيان ولو انه جعل دليل نبوته احياء ميت ثم انزل قرآنا ليس بمعجز لكان في الدلالة
على الاحكام كهو الان اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القرآن معجزا اعتبار نوجب صحة نسخه
لسنة على ما قدمناه انتهى وقد بين الحجة المذكورة ما تمسك به في جملة من الكتب في الغنية وبعد وبيح ولان السنة المقطوع بها جارية في وجوب
العلم والعمل بها مجرى الكتاب فكما يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض فكذلك يجوز نسخه بها وفي بيح لو ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها انتهى لا يتم
ما ذكروه تمسك بالقياس وهو غير جائز بل لقائل ان يقول ليس ذلك من القياس في شيء بل هو من باب تنقيح المناط ولا اشكال في حجيته ومنها ما تمسك به في بيح والمنتهى و
حكاه في عن القائلين بالجواز من ان الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا احدهما اولى من الآخر
من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل وانه يرجح ما ان بعمل بالمتقدم خاصة وهو بط لاستلزامه ابطال
المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب ومنها ما تمسك به في بيح وصرح بانه لو امتنع لامتنع لغيره والتالي بط اما الاولى فلان ذلك بالنظر
الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ومنها ما اشار اليه في العدة من انه يجوز تخصيص الكتاب بتبيين السنة
المتواترة فكذا يجوز نسخه بها ومنها ما تمسك به في بيح لقوله تعالى لتبين للناس قال والنسخ نوع بيان ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا
والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في بيح وذكر شرحه المعراج من ان الزانية كان يجب بالسنة
في البيوت ونسخ ذلك بالرجم في المحصنة وهو ثابت بالسنة المتواترة وثانيها ما اشار اليه في بر فقال واما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة اعترض عليه فيه في بم فقال لا وهو بم اما اولا فلما فيه من نسخ القرآن بخبر الواحد
اما ثانيا فلجواز ان نسخ بقران نسخ تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
لا يتم وروي عن عمر انه قال لولا ان اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما لبس فيه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وهو يدل على
انه لم يكن قرآنا لا ناتي بجعل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرآنا لا يتم الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالآحاد
ممتنع لا ناتي والسنة وهو النبي انما هو من باب الآحاد غايته اجماع الامة والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احدا
على سنة متواترة لم يتم لنا او لم يعلم احالته على القرآن المتواتر لم يتم لجواز نسخ تلاوته ووجوده في بر فقال المحققون ان لفظ الزانية والزاني اذا كان
عاما كان رجم المحصنين تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا وفي بح بعد ذكر الوجوه المذكورة الوجه الثالث لا نسلم
الاشارة انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبر من قبيل الآحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل جملة الصور التي
لا يجوز بالاتفاق وثالثها ما اشار اليه في بر انهم فقالوا واحتجوا على الوقوع ايضا بانه قوله لا وصية لوارث نسخ اية الوصية واعترض عليه فيه فقال
وهو ضعيف لان خبر الواحد لا يدل على ان كان متواترا لبقي الامر كذلك لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة تعم وحيث لم يبق متواترا دل على ان

اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعالى دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القرآن معجزا اعتبار نوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه

في بب يجوز

بالسنة المتواترة من الكتاب

الجواب ٢

لم يكن متواترا على انه قد منعه اكثر الناس مع اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد فتم بعد ذكر الوجه المذكور وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم
القران المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على ما مر ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا عن الوصية للوارث ان يكون مانعا عن الوصية لغير الوارث
ومنها ان السنة المتواترة مفيدة للظن برفع الحكم الشرعي والاصل فيه الحجية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فتم ومنها عموم مفهوم قوله تعم
ان جاءكم فاسق ولا يبقى هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بصورة كون رواة السنة عدولا او فيهم العدل فلا يتم في صورة كون جميع الرواة
فساقا لانا نقول الخصوصية هنا غير قادحة لعدم القائل بالفصل في المسئلة فتم ومنها ما ذكره في بعض فقال قد اختلف كلام اصحاب الشافعي في
هذه المسئلة فتارة يقولون انه لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد اصلا في
الشرع فاما العقل فلا وجه للمنع منه في ذلك عند التامل الصحيح لانه تم اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع عليها
لان دلالتهما لا تتغير ويجب ان يجري ايتين او سنتين في [illegible] للاخرى جوابهم منها ما اشار اليه في بعض فقال قال اصحاب الشافعي تارة لا يجوز عقلا من حيث
يقدح في النبوة ويقتضي التنفير وفيه احتج الشافعي بانه يوجب التهمة انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الوضوح قد اشار اليه في الكتابين ففي الاول
لا شبهة في ارتفاعه لان المعجز اذا دل على صدقه فلا يكون نسخ الاحكام بسنته الا مثل التي نسخها بما يؤديه من القران وتطرق تهمة في الامر يمنع منه
المعجز وفي الثاني الجواب ان النفرة زايلة لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ومنها ما اشار اليه في به فقال احتج الشافعي بان القران اقوى من السنة لان معناه
اقوى في الحكم واقرب ولان لفظه معجز كوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تالية ومحرم على من مسه فلا يرفع بالاضعف وضعف هذه الحجة ايضا في
غاية الوضوح قد اجاب عنها في به وم فقال الا ان ما ذكر لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عقل وعموم اية فان العقل يقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد
على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مبينة ومخصصة للازمان ومنها ما اشار اليه في به وم فقال احتج الشافعي وغيره بان السنة انما
وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعم ما اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعم فاتبعوه فهي فرع من القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القران والسنة
بالقياس المستنبط منها ثم اجاب عنه فقال الجواب من ثلاثة اوجه الاول ان ذلك انما يمنع ان لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القران
وليس كذلك بل هي فرع على غير مرفوع بها وهو مرفوع بها ليس فرعا عليه الثاني ان ما ذكروه حجة عليهم فان القران دل على وجوب الاخذ بما اتى به
الرسول ووجوب اتباعه فاذا اتى بنسخ حكم الاية فهو ممتنع كان خلاف ما ذكروه الثالث ان السنة ليست رافعة للقران وانما هي رافعة لحكمه وحكمه ليس
اصلا لها فاذا ارتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع ومنها ما حكاه في بعض والعدة وبه وم عن القائلين بامتناع ذلك من قوله تعم
واذا بدلنا اية مكان اية قالوا انما انت مفتر فانه يدل على ان تبديل الاية انما يكون بالاية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في م من ان ذلك في تبديل حكم
اية باية والنزاع انما هو في تبديل حكم الاية وليس فيها ما يدل على تبديل حكمها باية اخرى واما ثانيا فلما ذكره في م من انه تعالى اخبر انه يبدل اية مكان
اخرى قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الاية لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القائل اذا اكلت في السوق سقطت
عدالتك فان ذلك لا يدل على انه لا يحل الا في السوق وقد اشار الى ما ذكره في بعض وبه ففي الاول الجواب اولا هو ان اللفظ لا دلالة فيه على انه لا يبدل الاية الا
باية وانما قال تعم واذا بدلنا الاية ولان الخلاف في نسخ حكم الاية واللفظ يتناول نفس الاية وفي الثاني الجواب ان المبدل هو الله تعم سواء كان بالقران
او بالسنة والتحقيق انه لا حجة في هذه الاية لانها على الملازمة بين التبديل وقولهم بالافتراء وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية ومنها ما حكاه في
بعض والعدة وبه وم وغيرها عن المانعين من ذلك من قوله تعم قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي بما ذكره في ح من انه نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلما ذكره
في م من انه تم في الوحي وعند تبديل لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم واما ثانيا فلما ذكره في بعض والعدة
وح وبه وب والمنتهى وشرحه من ان غايته الدلالة على انه لا يبدله الا بوحي من الله عز وجل وهو كما يكون بالقران كذلك يكون بالسنة فانها حاصلة
من الوحي ايضا ومنها ما حكاه في بعض والعدة وبه المنية عن الشافعي وغيره من ان السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاولى
فلقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم اما الثانية فلان الناسخ رافع للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل هو ضده وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في بعض
وبه والمنتهى وم والمعراج من منع الكبرى والمقدمة الثانية فان النسخ بيان لانه يخص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان
ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول واما ثانيا فلما ذكره في المنية فقال نجد الاشارة الى الايراد

الاول

نز
الجوبيه

عموم الكتاب خصوص
فانه يجب تقديم خصوص
السنة على عموم الكتاب
كذا لو تعارض

نز
ولم يتبع
[illegible]

الاول سلمنا لكن لانم انحصار السنة في البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض آخر منه انتهى وفيه ان قوله والتخصيص ان قوله الا ان يكون بيانا او لا فان كان الاول اندرج تحت العموم والاجاز صدوره عنه لان الآية مخصصة بما يحتاج الى البيان واما ثانيا فلما ذكره في بعه وبه والمنبه من ان المراد من التبيين التبليغ اذ لو اريد منه المعنى المتبادر منه لاختص بعض القرآن وهو الذي يحتاج الى البيان كالمجمل والذي يراد منه خلاف ظاهره ولا كذلك التبليغ فانه جميع القرآن ومن الظاهر ان الحمل على هذا اولى لرعاية عموم قوله تعالى ما نزل اليهم وعلى هذا يسقط التمسك بالحجة المذكورة على المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في بعه فقال احتج الشافعي بقوله تعالى اغلا يتدبرون القرآن انهم قالوا عند تبديل الآية بالآية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الاتهام بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ان عالم بنزله وروح القدس من ربك لا يكون مزيلا الاتهام ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب عنه انها لا يدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها من الوحي وان كانت لا تتلى ولان من تهم الرسول بذلك في بثوته ومن يكون هذا حاله فالتهمة عنه مرتفعة سواء انسخ الكتاب بمثله او بالسنة المتواترة والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته تم ومنها ما حكاه في بعه والعدة والتبصرة وح وبه والمنبه وح دي وبه ل وم وصر وشرحه والمعراج عن الشافعي وغيره ممن وافقه من قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بالآية وبيانه من وجوه الاول انه لما قال نات بخير منها او مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك الم تعلم الآية علم انه تعالى اراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز الثاني انه تعالى اضاف الاتيان بالخير الى نفسه لان الضمير في قوله تعالى نات الآية راجع الى الله تعالى بلا شبهة ومن المعلوم ان السنة لا يضاف اليه حقيقة ولا يصدق عليها انها مما اتى به الله تعالى الثالث انه تعالى دل على ان ما يأتي به لا يكون الا مثلا او خيرا ولا يتحقق الامران الا في القرآن فالسنة لا يمكن ان تكون خيرا او مثلا لان القرآن اكثر بفعا من السنة لاشتراكهما في لزوم امتثال حكمهما واختصاص القرآن بترتب الثواب على تلاوته واثبات النبوة وما هو اكثر بفعا يكون هو الخير لا غير الرابع انه تعالى وصف البدل بانه خير او مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل من حيث المبدل اما المثل فهو ظاهر واما انه هو خير فلانه لو قال القائل لغيره ما اخذ منك درهم الا بتنك بخير منه فانه يفيد انه اتاه بدرهم خير من الاول وغيره فظر اما اولا فللمنع من دلالة الآية الشريفة على انه اتى بمر المثل والخير لم لا يكون قرانا فيمكن ان يكون غيره كالسنة فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات المدعى واما الوجوه المذكورة فلا تنهض لاثبات كون المأتي به قرانا اما الاول فلما حكاه في العدة عن طائفة من اتباعهم قالوا في مقام الجواب عنه انما يريد تعالى انه قادر على ان ينسخ الآية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والله يختص بذلك هو الله تعالى انتهى وقد اشار الى ما ذكره في بعه والعدة وم ابن وما الثاني فلما صرح به في العدة والمنبه وبه ل وح صر وم والمحكي في العدة عن جماعة من ان استناد الاتيان الى الله لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اه لكن في المعراج بعد الاشارة اليه وفيه نظر واما الثالث فلما ذكره في بعه فقال في مقام الجواب عنه ليس المراد من نسخ الآية نسخ رسمها لعدم التفاضل بين الآيات في الخيرية لشاوبها كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القرآن ويكون اصلح في التكليف وانفع للمكلف انتهى وقد صرح بما ذكره في بعه والعدة والمنبه وبه ل وح صر ابن في الاولين والانتهاء بالآية وان كان من الوجهين الذين ذكرهما فغير ممتنع ان يكون السنة وان انتفع بها من وجه واحد اصلح لنا من الآية من الوجه الذي بيناه في معنى خيريتها لان الثواب قد يتضاعف في الوجه واحد على الوجهين على ان في دروس السنة ابقى ثوابا وعبادة انتهى وادرج في العدة عن بعض ابراد على ما ذكر فقال بعد الاشارة اليه واجاب من يقرر المذهب الاول عن ذلك بان قال وكان يجب على هذا التقدير ان يتلى بالاطلاق ان السنة خير من الآية ويراد بذلك انها اكثر ثوابا او اطلاقه ذلك خروج من الاجماع انتهى وفيه نظر واما الرابع فللمنع منه كما صرح به في بعه والعدة وبه والمنبه وم وزاد في الاولين فقالا بل لو صرح بخلاف ذلك لحسن لانه لو قال لآخذ منك ثوبا الا واعطيتك خيرا منه لكان قبيحا وفي بعه والمنبه مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقى منكم مجدا شاعا تثنية بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء اكثر ثوابا والشاء بل من العطاء والانعام والوفد والاكرام ونحو ذلك دلالة على لزوم المجانسة بين الآية المنسوخ حكمها وبين ما صحة لانه وصف بكونه خيرا والقرآن لا تفاوت فيه المذكور اولا وان كان هو الآية والضمير في قوله تعالى خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمضمر منها ثانيا فلانا لو سلمنا دلالة الآية الشريفة على ان المأتي به يكون قرانا فلا نسلم دلالتها على كونه هو الناسخ فيمكن ان يكون الناسخ غير القرآن كالسنة ويكون المأتي به قرانا فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات

او المثل

بالسنة المتواترة

المدعى على التقدير المذكور وقد صرح بما ذكر في بعه والغنية وح وبه وبب وح وى والمنية كما عن ابي هاشم قال في بعه والغنية وبه وبب وح وى لانه مرتبه على النسخ وذاك في المنية نقال وجعله شرطا بعه فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماق به هو الناسخ دار فان قلت انما رتب على الايتان لا الماق به قلت الايتان متقدم على الماق به لانه عبارة عن ايجاده مرتبه على النسخ وهو موجب ترتب الماق به على النسخ وهو المدعى واشار الى المدعى ايضا في بهر بقوله لانهم دلالة الاية على ان الماق به القران اعني المخبر او المثل المترتب لزوم الكذب بخلاف ترتب الايتان على ان ادة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية انسخ وفي العدة اجاب عن هذا المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتي باية اخرى وكل من قال بذلك قال انها يكون ناسخة وليس في الامة من قال لا بد ان ياتي باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة قال يجوز ان ينسخه بالسنة وان لم يات باخرى وكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه انتهى وفيه نظر واما ثالثا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به القران يكون هو الناسخ فغايتها الدلالة على ان الله ينسخ الله يكون ناسخ قرانا ولا دلالة فيها على عدم حصول نسخ القران بنسخ النبي بالسنة وان كان اصل نسخه من الله سبحانه فتدبر واما رابعا فلاختصاص مورد الاية الشريفة بنسخ الاية ومن الظاهر ان المتبادر من نسخ التلاوة دون نسخ الحكم الذي هو محل البحث ودعوى عدم القائل بالفرق بين الامرين غير معلومة وقد اشار الى ما ذكره ابو هاشم فيما حكي عنه فتدبر واما خامسا فلان غاية ما دلت الاية الشريفة على المدعى بالظهور وهو لا يصلح لمعارضة السنة المتواترة المصرحة بنسخ القران فتدبر والمعتمد عندنا في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور

الاول اعلم ان القوم اطلقوا السنة المتواترة في محل النزاع ولم يقيدوها بالمتواترة لفظا فيندرج فيه المتواترة معنى وهذا فاسد قطعا لانه يفيد القطع بالنسخ لكونها مقطوعا بها سندا ودلالة مع هذا فلا وجه للريب في جواز نسخ الكتاب به فاذن لا اشكال في لزوم تقييد الاطلاق المذكور بالسنة المتواترة لفظا ولعلهم عولوا في ذلك على القرينة العقلية فتدبر

الثاني تقتضي اطلاقات كلام القوم عدم الفرق في نسخ الكتاب بين انتفاء القراء واختلافهم وهو المعتمد

الثالث هل وقع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لفظا او الاصح بالاول فيه خلاف حكاه في بهر عن اكثر العلماء

الرابع هل يجوز نسخ السنة المتواترة لفظا بالكتاب كما يجوز العكس اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجوز وهو للذي بعه والعدة والغنية وبه وبب وى وشرحه للمنية ولم اره وبه لى وصرح شرحه في العدة وهو مذهب عدة الشافعي من الفقهاء والمتكلمين وفي بعه قال به الناس كلهم الا الشافعي وفي بهر ذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه وفي المنية وبهر هو قول الاكثرين ولم ار فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الحلاف والعراق انكره شذوذ وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه وفي صر وشرحه هو مذهب الجمهور وفيه مذهب الجمهور من المعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ووقوعه سمعا اثنا عشر انه لا يجوز وهو المحكي عن اكثر الكتب عن الشافعي وفي بهر وم منع الشافعي في احد قوليه من جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي العدة الظاهر من مذهب الشيخ المنع وهو الذي صرح به في رسالته وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاول اظهر من قوليه لكنه ربما يحمل هذه المسئلة بضعف الى النظر حمل قوله الاخر على حسب ما فعله كثير منهم للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في بعه والغنية فقال الاكل شئ الدليل على ان السنة المقطوع بها ينسخ القران بدل على هذه المسئلة بل هو اكد واوقع لان القران مزية على السنة وقد اشار الى الاولوية التي اشار اليها في العدة وبهر ايضا ومنها ما تمسك به في صر وشرحه فقال لنا انها لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم الغير ومنها ما تمسك به في بهر من الضمان دليلان من الله قطعيا وكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما ومنها ما تمسك به في بهر فقال لنا انها حجة يتمسك بها للنسخ بها كالكتاب بالكتاب ومنها ما تمسك به في بهر ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة او الصحة او من حيث الحكمة والعصمة باطلان اما الاول فبان يقال انه تعالى لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه ص اذ لو اتى بكلام هذا سبيله لم يكن دالا على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فبان يقال لو نسخ الله تعالى كلام نبيه ص لبصر او هم انه لم يرض بسنته ص وهو يكم لان النسخ يرفع الحكم بعد استقراره ومثله وذلك يمنع من هذا الوهم لانه لو لم يرض بما سنه لم يقر عليه على ان ذلك لو تصور لبصر عن نسخ سنة مثلها ومنها ما تمسك به في ص فقال ان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وغير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ حكم احد الواجبين بالاخر غير ممتنع عقلا وهذا لو فرضنا خطاب الشرع بكون القران ناسخا للسنة لا يلزم منه محال عقلا ومنها ما تمسك به في بهر فقال لنا انه حجة يتمسك بها فيجاز في النسخ كالكتاب ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجود احدها ما تمسك به في بعه وبه وبب وح وى والمنية وبهر وم وصر وشرحه والمعراج من ان التوجه الى بيت المقدس

بيان منع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال
ان التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله تعالى فثم وجه الله لانا نقول هذا باطل لانه لا يدل على تعيين بيت المقدس بل غايته
الدلالة على التخيير بين الجهات التي من جملتها بيت المقدس والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن وقد صرح بما
ذكر في بعض وم والمعراج ولا يقال يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل
كما صرح به في المنية فتم وفي المعراج بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه انه لو كان في القرآن ما يدل على تلك الاية لنقل ولكن ما نقل ولا
يقال لا يجوز ان يكون الناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس اثباتا لسنة سنة اخرى لا يقال في ذلك ما دل على وجوب التوجه الى الكعبة
من القرآن لاحتمال تأخره عن تلك السنة ويؤيد الاحتمال المذكور انه بعدما حول وجهه عن بيت المقدس نظر الى السماء وانتظر ما يؤمر من تعيين
الجهة لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية وقال ايضا ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ لا عدم الناسخ انه في المعراج
بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه ان الاية ظاهرة في نسخ وما نقل انه بعدما حول وجهه نظر الى السماء غير ثابت وان صح فهو بعد
ذلك الجواب يمنع تعيين ناسخ ابدا لتطرق مثل شرع ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ونحوه في بعض كتب غيره دعوى الاجماع وزاد فيه نحو لانه
بالناسخ الا بدفع السابق ولا انه هو صادق على مثل هذه الايات لاحتمال النسخ بغيره مو انه يطرحه اصالة العدم وفي بعض بعد الاشارة الى الا
الايراد المتقدم واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ بشيء من الادلة اذ ما من ناسخ الا ويجوز عندنا ان يكون النسخ بغيره بدليل الخوف
دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره بواقعة حكمه وانما حكمنا بالنسخ في الايات التي اعتقدنا بالنسخ فيها للصلاحية وللافتراق لانها
طريق صالح للارتفاع وعدم وجود الارتفاع فيسند اليها وفيه نظر لان طريق الدلالة على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجد في شيء حكمنا بثبوتهما
فيه ولا نسد الباب اما المنسوخ فانه متى وجدنا ما ينافيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره انتهى ثم ثانيها انا نمسك في بعض وبعض م ومن رحم
من ان في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم و
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وثالثها انا نمسك في بعض وبعض من ام وم ومن رحم من ان صوم عاشوراء كان فرضا
بالسنة ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لكن قال في المنية وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم
عاشوراء فكيف يكون ناسخا في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء غيره رمضان الدليل ابتداء ورابعها انا نمسك به في العدة وبعض وبعض المنية وم ومن
ان جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف الذي دل عليها القرآن العزيز بلا نفي
وانما كان ذلك نسخا من حيث كان جواز التاخير مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت مع الاخلال ببعض ذلك وخامسها انا نمسك
به في بعض وم وحكاه في بعض عن بعض من ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان قد صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما
رده حتى انه رد ابا جندل وجاءت من الرجال النساء امرأة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن وللقول الثاني ايضا وجوه منها ما حكي عن الشافعي
في جملة من الكتب من قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان النبي مبين للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا له
الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه ممتنع واجيب عن هذه الحجة بوجوه الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة
ما يدل على الحصر لكلامه في بيان المنزل وفي كون كل من المنزلين محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما محكوم بالبطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار
وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم بينه الله تعالى باية من القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل
منهما بيانا للاخر وفي بعض وبعض م لا دلالة فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان الثاني ما ذكره في بعض والمنية وبعض ل وح ومن ان المراد من البيان
التبليغ والاظهار قال في بعض وبعض لانه عام في كل القرآن بخلاف بيان المراد لتخصيصه بالمجمل انتهى وعلى هذا ليس في الاية دلالة على المدعى
ثم الثالث ما ذكره في المنية من ان الاية الشريفة انما تدل على انه مبين لما انزل الله تعالى ثانيا بعد الرابع ما ذكره في المعراج فقال والجواب بالمعارضة
ان نقول لانسلم لا يجوز ان يكون غير السنة مبينا بل يجب ان يكون البيان هو القرآن فقط لقوله تعالى في وصف القرآن تبيانا لكل شيء انتهى ولشارحه
ما ذكره في بعض الخامس ما ذكره في بعض فقال نمنع كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه السادس ما ذكره في بعض ايضا من كون الرسول مبينا لا
يدل على انه غير مبين بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة السابع ما ذكره في بعض وح ومن فقال لا كونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا

نم للافتراق

مباشرة النساء

بلا ناسخ مع

المبلغ عن نسخ الاية للكون ولا يدل على كونه مبينا ح

لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ومنها ان نسخ السنة بالكتاب يوجب تنفر الناس عنه لتوهمهم ان الله تع
لم يرض بما سنه الرسول ص وذلك يناقض مقصود البعثة ولقوله تع وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واجاب عنه في ص
وشرحه ح ل وم بانه اذا علم انه مبلغ لا غير لم يلزم التنفر نعم ذكر في م نعم لو امتنع نسخ السنة بالقران لدلالته على ان ما شرعه اولا لم يكن مرضيا
لامتنع نسخ القران والسنة بالسنة وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ ثم قال ان ما ذكروه انما يدل على ان المشروع اولا غير مرضي ان لو كان النسخ رفعا لما
ثبت اولا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بالخطاب الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله ومنها ان السنة ليست
من جنس القران لان القران معجز ومتلو ومحرم قرائته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القران من جنس السنة امتنع نسخها بها كما يمتنع نسخ القران
بحكم دليل العقل وبالعكس واجاب عنه في م فقال لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقران بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع
نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فنقول القران يكون رافعا لحكم الدليل العقلي وان لم يسم ناسخا ومنها ما ذكره في العدة فقال وتعلق من منع من ذلك بان
قال اذا لم يجز نسخ القران بالسنة لانها دونه في الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالقران وانه بالكتاب انه ومنعه ظم والمعتمد عندي في المسألة هو القول الاول الذي عليه المعظم من جواز
ذلك وهل هو واقع اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة **مفتاح** اذا ورد خطاب ما يدل على حكم شرعي بفحواه وبطريق الاولوية
كما في قوله تع ولا تقل لهما اف فهل يصلح نسخه اولا التحقيق ان المسألة تحتمل صورا الاولى ان ينسخ الاصل والفرع معا وهذا لا اشكال في جوازه
وقد صرح بذلك في بعض ودح ب والمنية ح ص و م وبالجملة الظ انه مما لا خلاف فيه وقد تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي ب اتفقوا
على جواز نسخهما معا وفي المنية اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تع ولا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم
التافيف والضرب معا وفي ح صرح الفحوى مفهوم الموافقة ونسخهما معا جائز اتفاقا وفي م اتفقوا على جواز نسخ حكم الفحوى الثانية ان ينسخ الفحوى
دون الاصل وقد اختلفوا في جوازه على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز نسخ تحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف الذي دل عليه قوله
تع ولا تقل لهما اف مع بقاء تحريم التافيف الذي هو الاصل وهو لبعض ص وشرحه المعراج والمحكي عن ابي الحسين وفي ب والمنية وم وعن القاضي عبد الجبار
فمنع تارة وجواز اخرى الثاني انه يجوز وهو للذريعة والعدة وح وم والمحكي عن القاضي عبد الجبار وبظم التوقف في المسألة من المنية للاولين وجوه
احدها ما تمسك به في ب وبعض ص وشرحه المعراج من ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه بطريق الاولوية في الفرع ونسخ
الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التافيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهو مح وبالجملة الفحوى لازم للاصل
فيكون رفعه مستلزما لرفعه وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب يستحيل عقلا الانفكاك بينهما كما يستحيل انفكاك
الامر بالشيء عن النهي عن ضده العام او الخاص على بعض الاقوال وكما يستحيل انفكاك النهي عن العبادة عن فسادها فممنوع وذلك لجواز ان يكون
التافيف حراما لمصلحة تختص به ولا يكون الضرب الذي هو اشد منه مباحا لمصلحة تختص به ويشهد بذلك وجوه منها انه لو كان الاستلزام بين
حكم الاصل والفرع عقليا كالامثلة المذكورة لكان القياس بالطريق الاولى من الادلة العقلية القطعية وهو بط بل هو من الادلة الظنية
كالشهرة والاستقراء اذا كان قياسا جليا او من ظواهر الخطاب كسائر الدلالات الالتزامية اذا كان مفهوما من الخطاب كما يظهر من كلمات القوم ومن
وجود الخلاف في حجيته فتم ومنها الاخبار الكثيرة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فتم ومنها تحقق ترك العمل به في بعض المسائل الفقهية
لوجود المعارض الاقوى فتم وان اريد ان الدال على تحريم التافيف يدل على تحريم الضرب فهمه فممنوع ولكن غاية ذلك حصول الظن منه بذلك وهو غير مانع من النسخ المفروض
ولا موجب للحكم باستحالة الانفكاك سواء استند الظن المذكور الى استظهار علة الحكم في الاصل وثبوتها او استند الى دلالة الخطاب على
ثبوت حكم الاصل في الفرع اما على الاول فواضح فان ترك الادلة الظنية بالاقوى منها غير عزيز سواء كان بطريق النسخ او بغيره كما هو الغالب واما على الثاني
فلان الدلالة المشار اليها لا يكون الا من الدلالة الالتزامية ومن الظ انه يجوز رفع اليد عنها بالمعارض الاقوى وكيف لا والدلالة المطابقية
المستندة الى الوضع اللفظي يجوز رفع اليد عنها لوجود المعارض الاقوى كما لا يخفى واما ثانيا فلانه في تلك معارض بان وجوب اكرام زيد في قوله ان
جاءك زيد فاكرمه ملزوم لعدم وجوب اكرامه عند عدم مجيئه ومع ذلك يجوز نسخه كما يجوز رفع اليد عنه عند صدور الخطاب بما هو الجواب هنا فهو
الجواب في محل البحث وبالجملة يجوز رفع اليد عن المفاهيم المخالفة والموافقة بطريق النسخ وبغيره وبقاء اصولها على حالها وقد اتفق ذلك
كثيرا ولزوم المفهوم للمنطوق غير قادح كما ان لزوم الوضع لافادة الموضوع له غير قادح فتم نعم اذا حصل في القياس العلم بعلة حكم الاصل

بان جواز نسخ الفحوى
بدون نسخ المنطوق

وجوب فعل المقدمة عقلا لابد
بتلك المقدمة ولزومها كما
يستحيل انفكاكه ح

على تحريم التافيف يلزم
منه الدلالة ح

سواء كان بطريق النسخ
او بنحو رفع اليد الاولى
الالتزامية بجواز تفكيك
ح

بوجودها في الفرع من غير مانع من ظهورها وما يستلزم حكم الاصل الحكم الفرع عقلوا منع نسخ حكم الفرع مع بقاء الاصل ولكن ذلك قد يتحقق احيانا وليس بلازم لاصل القياس بالطريق الاولى والا لكان احد افراد تنقيح المناط وهو بطم بالظن لا يوجب هذا الاجماع المركب في المسئلة وذلك لان القوم فيها بين نافع من نسخ الفرع مع بقاء الاصل مطلقا ومجوز له كذلك ولم يذهب احد الى التفصيل الذي ذكرته فيكون خرق للاجماع المركب احداث قول ثالث لا نافق لانه يتحقق الاجماع المركب في المسئلة لان من تكلم فيها طائفة من الاصوليين ولم نجد ان جميع الاصوليين تكلموا فيها ولم يبلغ الينا اقوال جميعهم فيها واحصاها في القولين المذكورين غاية ما في الباب عدم تلقي قول ثالث وهو غايته الظن وهو على تقدير حجيته لا يعارض الدليل القطعي على التفصيل الذي ذكرناه ومع ذلك فالتمسك بالاجماع بسيطا كان او مركبا في امثال هذه المسائل لا يخلو عن مجازفة لكون المسئلة عقلية فمن اين قد يدعى انصراف اطلاق كلام الفريقين الى الغالب هو القياس بالطريق الاولى الذي لا يحصل فيه العلم بعلة الحكم فيكون صورة حصول العلم بها خارجة عن مورد كلامهم فلا يكون ما ذكرناه من التفصيل قولا ثالثا في المسئلة كما لا يخفى وثانيها ما تمسك به شيخنا عن ابي الحسين من ان ذلك لو كان جائزا للزم نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعم ولا تقلها او اعظام الوالدين فوضع تحريم ضربهما بانها في ذلك وفيه نظر

خرق ثم

اما اولا فلانه ان اريد حصول العلم بالغرض فهو مسلم ولكن الظن يجزي العدل عنه لما هو اقوى منه قطعا واما ثانيا فلان المستفاد من قوله تعم ولا تقلها اف اعظام الوالدين في جميع الاوقات بجميع الوجوه كما لو صرح بذلك وكما يجوز ارتكاب التخصيص ببعض الاوقات وببعض الوجوه كذلك يجوز النسخ كذلك فتدبر

وان اريد حصول الظن بر فهو مسلم ثم اصلي

ثم معترضا على الحجة المذكورة غايته فانه يلزم من نسخ حكم الفرع ابطال الغرض من اثبات الحكم فيه فلا يخفى ان غرض اثبات التحريم التافيف جاز ان لغرض تخصيصه بالذكر تنبيهها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر واورد عليه بحرمته فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان نسخ النحوي يستلزم ابطال الاصل لان النحوي هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية انتهى وثالثها ما ذكره في بحثه فقال وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول لا تقل لهما اف واضربهما ولكن يحسن ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف يجوز نسخ الاكبر وتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه في العادة من الناس من منع وقال لا يجوز ان يقول لان لا يظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير ولان لا يأكل مثقالا لا يأثم بقوله هو اكل مائة رطل فدخول النسخ في ذلك لا يصح انتهى والاخرين ما حكاه في صدر شرحه عنهم نقالوا افادة اللفظ للاصل والنحوي دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد بدون الاخر وفيه نظر

ان ثبت تحريم وتوقع نحوه لان ذلك ناقصة ويستقبل العرف فانه لا يجوز ح

وفي المنتهى جوز القاضي عبد الجبار تارة لان ذلك مجرى المنصوص عليه بتحريمه وكأنه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من احد التحريمين رفع الاخر وفي العدة فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه مخرج الخطاب من ثبوت تحريم كان ينسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله لا تقل لهما اف قيل لا يمتنع لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم من المستثنيات ينسخ بعض ذلك مع بقاء البعض وفي بقاء الفارق القياس لان نسخه مع بقاء اصله لا يصح لان بصحة الاصل يصح الفرع فما دام ثابتا فيجب صحته فكذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة وفي بعضه وغيره ممنع ان هو ان الحال فيما بيننا بخلاف المصالح لانه يمنع ان كل ممنع من الناقص في الشاهد لا لاجل الترهيب في الشاهد من الاضرار به فلا يجوز ان يجامع ذلك الارادة ذلك لانه الاكثر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكثر والاخرى بالاصغر والاولى في جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه انتهى واجاب في شرحه عما نقل عنهم نقال الجواب لانا لم ندل التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخرى وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين مستلزما للاخر انتهى الثالث ان نسخ الاصل مرفوع نسخ الفرع والنحوي وقد اختلفوا في جواز هذا على قولين احدهما انه لا يجوز هو الذي حكاه في شرحه عن الاكثر نقال واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل بعينه نسخ النحوي الثاني انه يجوز وهو الذي تبعه وصدر وشرحه الاولين ما تمسك به شيخنا واشار اليه في بحثه من ان النحوي ثابت لا صله فاذا ارتفع الاصل ارتفع النحوي لاستحالة بقاء التابع بعد متبوعه وبعضد ذلك ما ذكروه منها انه اذا نسخ الامر بالشيء لزم منه نسخ النهي عن ضده العام وكذا الخاص على القول باستلزام النهي عنه والامر ذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ اصول المفاهيم المخالفة ويجوز فيها بحملها على ما لا يقتضي المفهوم امتنع بقاء المفهوم وذلك الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه اجاب في صدر شرحه عن الحجة نقالا بعد الاشارة اليها ان دلالة اللفظ على النحوي تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فانه

ولو لا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما ح

منها تحريم الضرب حصل فيها تحريم التافيف لان الضرب انما كان حراما لان التافيف كان حراما والذي يقع هو تحريم التافيف لدلالة اللفظ عليه فانها باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ولكن قال في ثم قبل هذا الكلام التحقيق اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما ان يكون ثابتا بالقياس الى تحريم التافيف في محل النطق وانه ثابت بدلالة اللفظ لغة على احد الوجوه في المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يبقى

ان نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يسم ذلك نسخا وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ
على تحريم التافيف بجهته وضع اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهاتان الدلالتان مختلفتان غير انه دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق وعند ذلك
امكن ان يبقى رفع حكم احد الدليلين لا يلزم منه رفع حكم دلالة الاخر فان قيل فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل
مما يمنع معه بقاء التابع قلنا ثم ساق الجواب المذكور وفيه نظر لان حكم الفرع انما استفيد مما دل على حكم الاصل فاذا طرقه النسخ سقطت دلالته
على الاصل باعتبار ان النسخ تخصيص في الازمان فيلزم ان يسقط الدلالة على الفرع ايضا فلا يكون بحكمه دليلا و يمتنع ثبوت الحكم بدون دليل
فتدبر وقد اشار الى ما ذكرناه في بدايته فقال بعد الاشارة الى الجواب المذكور وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف فرفعه
يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص انتهى وللاخرين ما اشار اليه في صرح شرحه ففي الاول لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه
يستلزم جواز الضرب وفي الثاني انتفاء تحريم التافيف مع بقاء تحريم الضرب رفع الملزوم وبقاء اللازم وهو جائز ثم قال القائلون بالجواز
قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة والمعتمد عندي هو القول الاول
واعلم انه قال في المعراج اعلم ان الفحوى يكون ناسخا لان الفحوى لا يخرج من ان يكون دليلا لفظيا او عقليا فان كان لفظيا فجاز ان يكون ناسخا
كما في سائر الادلة اللفظية وان كان عقليا فبطريق اولى لان العقل اولى من الالفاظ انتهى وقد اشار الى ما ذكره من جواز النسخ بالفحوى في بغية ايضا
قال لانه جار في فهم المراد منه مجرى التصريح فما جاز فيه انتهى وهو جيد كما يجوز النسخ بها يجوز النسخ بسائر الادلة المفاهيم التي هي حجة مفتاح
لا اشكال ولا شبهة في ان الاخبار عن الشيء نفعل اخبار المكلف فيجوز اتصافه باحد الاحكام الخمسة الشرعية على وجه التابيد فيجوز ان يحكم بوجوب
الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا وبحرمة الاخبار عن وجود الشريك له تعالى فاذا اتصف المفروض في الشريعة باحد الاحكام الخمسة متعبدا ابدا
لنا بيجب جواز نسخه كما يجوز نسخ حكم ما عداه من سائر الافعال وقد صرح بذلك في بغية وبويب والمنية وغيرهم وصرح بعضهم وجوه منها ظهور الاتفاق
عليها ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع ففي ذريعة يجوز دخول النسخ في الخبر المامور به كالاخبار بالتوحيد والعدل فيوهم بذلك الخبر انه
وبمنع عنه اخرى بحسب اختلاف المصلحة وهذا لا بحث فيه وفي بويب منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة
والسيد المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفا به بان يكون
قد كلفنا بالاخبار بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك وهذان جائزان اجماعا سواء كان ما نسخ تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ناسخ
تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه وفي صرح الكلام في نسخ الخبر وله صور
احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلفنا الله احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي كوجود الباري تعالى واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا ايضا
جائز بالاتفاق وفي م النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفا به بان يكون قد كلفنا ان
نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بتلك الاخبار وكل واحد من الامرين جائز بلا خلاف بين القائلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخ تلاوته ماضيا
او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار بما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه ومنها
ان ذلك يجوز ان يقيد حكمه المعلق عليه بقيد يوجب رفعه عند عدمه فيجوز نسخه للقطع بعدم الفرق بينهما ومنها ما تمسك به في بغية فقال يجوز
نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يريد الله التكليف بالاخبار علينا بشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القران وفي بغية اما
دخول معنى النسخ في نفس الاخبار جائز لانه لا خبر كلفنا الله تعالى ان نفعل الا وقد يجوز ان يزيل عنا التكليف في امثاله حتى الخبر عن التوحيد
الا ترى ان الجنب قد منع من قراءة القران وقد كان يجوز مثله في التشهادتين ومنها ما تمسك به في بغية فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا لان كل
ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان تكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت اخر وزاد في الاول فقال وذلك كما نذب المطهر الى القران
حرم على الجنب بعضه فاذا جاز الاختلاف في المصلحة والمفسدة بالنسبة الى الازمان وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق في ذلك
بين ان يكون الخبر المنسوخ اخباره صدقا او لا كما صرح به في بغية والمنية وقالوا صدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد اذا اشتمل على المفسدة الثاني
لا فرق في ذلك بين ان يكون المنسوخ الاخبار بما لا يتغير كالاخبار بتوحيد او عدله والاخبار بما يتغير كالاخبار بكفر زيد وقد صرح بذلك في بغية وبويب
وبويب وغيرهم وكذا لا فرق بين ان يكون المنسوخ متعلقا بامر عقلي او شرعي او عادي كما صرح به في صرح الثالث هل يجوز نسخ الاخبار الثاني

فرع يجوز نسخ الاخبار عن شيء ... (marginal note, partly illegible) في الصحيح ... المحسن

فيما يتعلق بالنسخ من الاحكام (marginal note, partly illegible)

جا بالتبتر في

بالاخبار بنقيضه ولا صرح فيه وبه والمنية بالثاني وحكي في ح ض من المعتزلة فقال هل يجوز نسخه بنقيضه اي بان يكلف الاخبار بنقيضه مختار
جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد عرفت فساده انتهى وكذا حكاه عنهم في ض وعم ايضا
وصرح فيه بان مبناهم ما اشار اليه في ح ض وصرح بالاول في ض وشرحه وم وحكاه في ح عن كافة الاشاعرة على جواز ان يكلف الاخبار بنقيض الحق (فقال الطبقة الاشاعرة)
لانتفاء الحسن والقبح عندهم قال واما ما يتغير فيجوز ان يؤمر بالاخبار بنقيضه اذا كان يتغير مثل ان يأمر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار بايمانه
وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقيد بشرط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرائطه عنه ثم قال ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان
المدلول مؤبدا اجماعا لان الاخبار بنقيضه ليس كذبا **الرابع** من جملة الاخبار الشهادة فيجري فيها جميع ما تقدم اليه الاشارة **الخامس**
هل يجوز نسخ مضمون الخبر ومدلوله الاخبار فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الجملة الخبرية تنحل الى اقسام منها ما لا يجوز حمله على ظاهره بل يجب
حمله على الانشاء اما على طلب الفعل كما في قوله تعالى في الوضوء تغسل وجهك ويديك وتمسح راسك ورجليك بدلا وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة
في جواز نسخه والظاهر انه مما لا خلاف فيه وما دل على جواز نسخ المأمور به والمنهي عنه يدل على جواز نسخ هذا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار
ويكون اخبارا عن حكم شرعي بان يكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله يجب ويحرم ويندب ويكره وهذا واجب وحرام ومندوب ومكروه واوجبت
وحرمت وندبت وكرهت والمعتمد جواز النسخ هنا ايضا حيث يكون الظاهر من الجميع ارادة الدوام والتأبيد كما يظهر من بعض والغنية وح ض ب في
وشرحه وم والمعارج وربما يظهر من جملة منها ان في المسألة خلافا في يه واما ما يتغير فان كان احكاما كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه (والمنية)
في المستقبل وان كان غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بان
يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدلنا بانه اراد بالتأبيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي
فيجوز ان يخبر الله تعالى بان عمر نوح الف سنة ويشعر بانهما اراد التفسير ثم يدلنا انه عمر الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين و
جماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا و
منع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا وفي الغنية منع من جواز نسخ الخبر ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد
الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وفصل اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب
او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيرها بالمنع من الاخبار الاول وبالاخبار بنقيضه ولا تعارض الوقت وان كان مما يمنع تغيره مثل قولنا
العالم حادث لم يجز وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله عمر نوح الف سنة الا خمسين عاما وفي م واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته فذلك
المدلول ان كان مما لا يتغير فنسخه ممتنع واما ان كان مدلوله مما يتغير سواء كان ماضيا او مستقبلا كالاخبار بوجوب ايمان زيد وكفره او مستقبلا
وسواء كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف فيه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وابو الحسين البصري الى جوازه ومنهم
من فصل بين الخبر والماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا انتهى للقول بالجواز مطلقا وجوه
احدها ما تمسك به في بعض فقال اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما ومتناولهما لا عليهما انفسهما واذا
في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاهما كمقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في فعل المكلف ما صح لامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا الامر
الصيغة ولا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك الشرع الخالي ما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد ان تفعل وان
قوله لا تفعل كقوله اكره ان تفعل وهذه الجملة تحقق جواز دخول النسخ في مقتضى الاخبار كما دخل في مقتضى الامر والنهي انتهى وقد تمسك ايضا بهذه الحجة في الغنية (لا تفعل [illegible])
واشار الى ما ذكره في بعض وفيه يجوز ذلك لان المقتضي لنسخ ذلك الحكم انما هو جواز تغيره من المصلحة الى المفسدة وهو قائم هنا فثبت مقتضاه وثانيها
ما ذكره في بعض وم فقال الوجه الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ
وان المراد بعضه فلذلك المذكور كالامر والنهي وتمسك في يب وح ض في الاول لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد
بالامر البعض وفي الثاني الخبر في تناوله للافراد المتعددة كالامر فلما جاز في الامر جاز فيه وثالثها ما ذكره في بعض فقال لا شبهة في جواز ان يدل الله تعالى
على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان لا يدخل على ما قدمناه ثابت في الشريعة فوضح ان الامر على ما ذكرناه وللقول بالمنع مطلقا وجهان
احدهما ما نقله في يب والمنية عن الجبائيين فقال احتج الجبائيان بان تطرق النسخ على الخبر يوهم كونه كذبا واجيب عنه بوجهين الاول ما ذكره في بعض والغنية

والمنية

والمنتهى والمعراج نقالوا انه معارض بايهام النسخ فى الامر للبداء فانه لما لم يمنع من نظرنا النسخ البتة وكان الخبر الثانى ما ذكروه فى بر نقال الجواب ايهام الكذب انما يلزم ان اتحد المدلول اما مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله لاعذبن الزانى وان دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد مدة معينة كالامر والنهى فان الدليل لهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم البدا لما بق انما يلزم دلالة النهى على ان الامر ابتداء للتهى لا نافى الدليل الناسخ دل على ان الخبر المنسوخ لم يتناوله الدليل الناسخ واذا تغاير المطلقان ارتفع الكذب كما ارتفع البداء فى الامر والنهى انتهى وفى بب الكذب غير لازم وتم ان ذلك انما يفضى الى الكذب ان لم يكن حمل الناسخ على غير ما ابدء من الخبر وفى المعراج والحق ان ايهام الكذب والبداء يندفع بواسطة الناسخ وتا ينهما انه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم اهلكهم ومن الظاهر ان الواجب عنه فى بر والمنتهى وم نقالوا الجواب بان اهلاك عاد غير مذكور فى الحال فنسخ اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا فرد فى الاولين نقالا اما لو قال اردت اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار فيكون اخبارا عن حكم شرعى وضع كما فى قولهم لا صلوة الا بطهور وقوله البيعان بالخيار اراه وقوله المومنون عند شروطهم ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة فى جواز نسخه كما يستفاد من بعة والغنية والمعراج فى بر وبب وشرحه والمنتهى وم وبج وبما يظهر من جملة من العبارات وجواز الخلاف هنا ايضا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعى وضع بل عن غيره ولا يمكن تغيره وتبدله كما فى قوله الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا شبهة فى عدم جواز نسخه كما نبه عليه فى بعة وبب والمنتهى وصرح وشرحه قد ادعى عليه الاتفاق ثم رج صرح فى المنتهى وان كان مما يمنع تغيره مثل قولنا العالم حادث ثم يجوز وهو لا اصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعى وضع بل عن غيره ويمكن تغيره وقد اختلفوا فيه جوازا فمنعه على اقوال ولا فائدة مهمة فى هذا البحث

المسئلة السادسة قال فى بر قال قاضى القضاة يبعد ان ينهى وجوب الفعل ويحرم العزم على ادائه الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدا ويستحيل ان يحرم عليه ارادة القبائح لانه لا يكون الفعل واقعا على ما امر به ان يوقعه عليه الا مع مقارنتها

مفتاح اذا حكم الشارع بتوقف عبادة على امر ما بجعله جزءا لها كما فى الركوع بالنسبة الى الصلوة او بجعله شرطا لها كما فى الوضوء وتطهير الثوب بالنسبة اليها ايضا ثم اسقط باعتبار امر عارض وعدم من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز ترك ذلك فعدم التوقف عليه وعدم الابدية فى جميع الحالات والاوقات فلا اشكال فى ان هذا النقص من العبادة نسخ ذلك المنقوص الذى كان العبادة متوقفة عليها جزءا كان او شرطا كما صرح فى رج وبب وشرحه وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه فى جملة من الكتب ففى اعلم انه لا خلاف فى ان النقصان من العبادة يقتضى ما اسقط لانه كان واجبا فى جملة العبادة وفى بر اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وفى ح صرح النقصان عنها وهو ان ينقص جزءا او شرطا مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراط امر فيه فهو نسخ للجزء او الشرط اتفاقا وهل يكون ذلك نسخا لاصل تلك العبادة ايضا او لا اختلفوا فيه على اقوال الاول انه ليس نسخا لها ولا تغيير منوط خبر به مطلقا ولو كان المنقوص جزءا وركنا وهو للمعارج وبر ودى وشرحه وصرم وحكاه فى جملة من الكتب عن بعض ففى بر والمنتهى وم اختلفوا فى ان نسخ ما توقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخى وابو الحسين البصرى الى ان ذلك ليس نسخا لها بل لا يكون نسخا لتلك العبادة سواء كان المنسوخ جزءا من تلك العبادة كالركعة من صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن المفهوم الثانى ان ذلك نسخ لتلك العبادة مطلقا ولو كان المنقوص شرطا لها وهو للحكم فى بر والمنتهى عن قوم من المتكلمين وصرح الثانى بنسبته الى الغزالى وفى الاول كما فى م اليه يميل الغزالى وفى العدة فى كلام الشافعى ما يدل على ذلك الثالث ما اشار اليه فى بر وح صر فقالوا اذا منهم من فصل ووجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول القاضى عبد الجبار المتقدم وبما يستفاد من العدة ايضا الرابع ما صار اليه فى بعة فقال بعد ما حكينا سابقا وانما الكلام فى انه هل يقتضى ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم الى انه يقتضى نسخ المنقوص منها وذهب اخرون الى انه لا يقتضى ذلك والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقى بعده من العبادة مما لم يكن لحكم فى الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه فى زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال لان العلة فى الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة ومثاله ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا فى الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا فى الحد انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل فى العنية فيكون موافقا كابظ مرتب فانه المتجود من المفصل المذكور للقول الاول ما قيل نسخ بر ودى وشرحه نقالوا الان المنقوض الكل متناول للجزء بين معا فخروج احدهما لا يقتضى نسخ الاخر كما اراده لانه التخصيص

واشير الى هذا في جملة من الكتب فيرجح لنا ان الدليل المقتضي لثبوت الحكم السابق ثابت والدليل الثاني لم يرد افعال مثل حكمه فلا يكون نسخا وفي انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة نظر لنا اذا كانت الصلوة اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الوجبين لا يوجب نسخ الواجب الاخر وكذا اذا كانت صلوة واجبة والطهارة شرطها فنسخ شرط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ الصلوة بل الوجوب باق بحاله ونحو صرنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين في الجزم والارفع في الشرط فيفترقان في وجوبها الدليل غير الاول وانربطه بالاتفاق وفي العدة حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون نسخا لجميعها ويجري ذلك مجرى العموم اذا خص او استثنى منه فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل وللقول الثاني ما اشير اليه في جملة من الكتب وقد اشار الى الجواب عنه ايضا فيرجح بان قالوا العبادة كانت مجزية بتقدير ان لا يفعل الشرط وقد صارت الان مجزية فقد انتسخ الاجزاء قلنا لا نم ان ذلك نسخ لانا بينا ان الاجزاء اذا لم يتضمنه الدليل الشرعي يكون معلوما بالعقل فلا يكون زواله نسخا ولو سلمنا ان ذلك ان نسخ لكان نسخا للاجزاء لا نسخا للعبادة وفي حد ما بقي رفع كون الركعة الباقية جزء وصيرها كلا لا نافق ذلك حكم العقل ورفع العقل ليس بنسخ وفي حد ما قالوا ثبت مجزيها بغير ركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها ووجوبها بدونهما الجواب بالمقرض انا لم نجد وجوبا بل ابطل الوجوب فقد ثبت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلي وانما الزائد وجوبها فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا وفي م فان قيل اذا اوجب الشارع اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب اصل العبادة لانه نسخ البعض وتبقية للبعض فان الركعتين الباقيتين ليستا بعضا لاربع بل هي عبادة اخرى والا فلو كانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع ركعات اتيا بالواجب وزيادة كما اذا اوجب عليه التصدق بدرهم فتصدق بدرهمين وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انهما كانتا قبل نسخ الركعتين لا تجزي وقد ارتفع نسخ الركعتين الزائدتين حيث صار تجزي وكان يجب تاخير التشهد الى ما بعدهما وقد ارتفع وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط قولهم ان الركعتان عبادة اخرى غير العبادة الاولى اريد بالغيرية انها بعض منها والبعض غير الكل وهو موم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اريد بها انها ليست بعضا من الاربع فهو غير مسلم قولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا قد اتى بالواجب وزيادة قلنا ولم يكن بعضا لم يكن من الواجب الاول بل عبادة اخرى لا قصرت في وجوبها الا ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وحينئذ لم يصح صلوة الصبح بالاتيان بالاربع ركعات انما كان لادخالها لبس من الصلوة فيها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم به وجوب القضاء فهو نسخ لا نفس العبادة قولهم انه كان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربعة لبنائك فان التشهد بعد الركعتين جائز بنعم غاية انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه لبقائه على العدم الاصلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا على ما عرف وعلى هذا فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة لا تجزي دون الطهارة ثم صارت مجزية والقول الثالث ما ذكر في العدة نقلا الذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان هذه العبادات الشرعية قد تكون جملة ذات اشرط كالصلوة وتكون فعلا واحدا وله شروط وقد تكون ضلا مجردا واذا كانت العبادات فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يجب نسخهما وكذا نسخ شروط الجملة التي هي ذات الشروط لا يوجب نسخها لان من حق الشروط ان تكون في حكم التابع للمشروط لانه لا يجب لاجله وليس في نسخه تغير حال المشروط فاما ان نسخ بعض تلك الجملة كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة لو وقعت في المستقبل على الحد الذي كانت واجبة والتام يجزي ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة انتزاع الصلوة عن كونها واجبة او جائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا وفي هذا الوجه يجب ان يكون مثلما في انه نسخ وللقول الرابع ما ذكره في م قال احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لا انه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليستا بعض الثلثة بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا آتيا بالواجب كما لو تصدق بدرهم فتصدق بدرهمين ثم اجاب عن هذه الحجة قال والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير للكل نم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اردت انها ليست بعضا من الثلثة فهو غير مسلم وقوله والا لكان من صلى الصبح الخ قلنا ولم يكن بعضا من الواجب الاول بل هو عبادة اخرى فقر وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع انما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلث لادخالها ليس من الصلوة فيها انتهى والمسئلة محتملة الاشكال والتحقيق ان يقال ان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة ان اراد انه يلزم الحكم بكون الاجزاء الباقية وهو

هل يكون نسخ الشرط نسخا للمشروط

والشروط منسوخة بمعنى انه لم يجب الاتيان بها ويكون كما لو صرح الشارع بسقوط التكليف بها فيكون نسخ المفروض للادلة الدالة على ارتفاع التكليف المفروض فهوم لان مجرد نسخ المفروض لا دلالة فيه بنفي من الدلالات على ذلك وامكان اجتماعه مع بقاء التكليف السابق بقي من سائر الاجزاء والشروط امر معلوم فلا يصح معارضته لما دل على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما ذكر لو كان نعم قد يحكم في بعض الصور بعدم التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى المشروط الذي نسخ شرطه بعد نسخ المفروض وذلك حيث لا يكون الدليل الدال على التكليف السابق مقتضيا لبقائه بالنسبة الى ما يبقى من الاجزاء والشروط بعمومه او اطلاقه او نحوهما كما اذا امر بهيئة مركبة فقال مثلا توضأ وصل ثم نسخ جزء من الوضوء والصلوة كما لو قال نسخ وجوب غسل الوجه من الوضوء وركعة واحدة او ركوعا واحدا في الصلوة اذ من الظاهر ان ما دل على وجوب المجموع المركب وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء لان متعلقه المجموع المركب وقد انتفى بعد نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزائه بعد انتفاء المتعلق يستحيل ابقاء الامر وهذا كان الاصل فيما اذا تعلق الامر بهيئة مركبة وتعذر الاتيان ببعض اجزائها بسبب من الاسباب لعرض وعسر نقيضه عدم لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء وسيأتي الاشارة الى هذا الا ان الحق يجب الحكم ببقاء التكليف السابق بما بقي من الاجزاء بعد نسخ جزء للاستصحاب ولعموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور لا نافي الامران المذكوران لانهما مضادان لاثبات ذلك لما سيأتي اليه الاشارة مضافا الى ظهور اضافة العموم المذكور الى غير محل البحث كما لا يخفى مما مر نعم هو ظاهر لكن هذا تكليف ثانوي مشابه للاول والاول قد ارتفع قطعا وبهذا الارتفاع قد يصح دعوى ان نسخ جزء من العبادة يستلزم نسخها ولكن فيه اشكال ثم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول والمتعلق بالاجزاء والشروط مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء او الشرط او تعلقه بالاجزاء الباقية والمشروط فلا يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط كما لو قال صل مثلا واطلق وعلم بصدقه على ما خلى عن القراءة والطهور وقام قاطع على تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور ثم ثبت نسخهما اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا على التكليف بالصلوة مطلقا ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المفروض ارتفع المعارض فبقي الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور والاتيان بالصلوة من غير طهارة وقراءة ثم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء والشرط ولكن كان الدليل على الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم صحة العبادة بدونهما كقولهم لا صلوة لا بفاتحة الكتاب او لا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين ونسخ الجزء والشرط بنفسه لا يمنع منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات فاذا كان الترجيح مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط كما لو سلم الاخير عن معارضة الدليل الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية والشروط وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء والشرط لما بقي من الاجزاء والشروط بعد نسخ الامرين بكون الفائدة في امر امعنويا عظيما كما يظهر من بعض العبادات فينبغي التفصيل بحسب القواعد ولا يمكن ان نسخ الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط ولا نفيه كذلك ولا التفصيل بما ذكره السيد القاضي عبد الجبار كما لا يخفى لما ذكرته في المسئلة لم يذهب اليه احد لم ينبه عليه احد من القوم فلا يجوز المصير اليه لا ثاني ذلك بطلان معرفة الاجماع المركب الذي هو حجة شرعية في نحو هذه المسئلة بعيدة في غاية مضافا الى ان احتمال التعبد والخروج عن القواعد العامة المقررة في مثل هذه المسئلة بعيد جدا بل مقطوع بفساده كما لا يخفى فاذن لا محيص عما ذكرناه خصوصا مع اشتباه محل النزاع في المسئلة فان القوم لم يتعرضوا كما لا يخفى فتدبر وان اردت الناظر المذكور ان بعد تحقق نسخ الجزء والشرط يتصف نفس العبادة بالمنسوخية بصدقه عليها ذلك كالذي يضحك على نسخ مع قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والشروط بعد نسخ الجزء والشرط فيكون كلامه اجنبيا عن المسئلة لغوية صرفة الى مجرد صدق اللفظ كما يظهر من بعض العبارات فالتحقيق فيه الرجوع الى العرف والامر فيه سهل بكل حال احد هذا البحث فائدة مهمة يبتنى عليها الاصولي ومع ذلك فالذي اراه ان الصدق مختلف الموارد فان النسخ اذا تعلق ببعض الاجزاء بحيث لم يبق الا شيء قليل في الغاية كما في ما اذا تعلق النسخ في نسخ اجزاء الصلوة بما عدا تكبيرة الاحرام او ما عدا ركعة من الرباعية فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في ان نسخ الركعة من الركعات هل يكون نسخا للصلوة او على قولين احدهما انه لا يكون نسخا للصلوة وهو المعروف وبه نقول في الاولى اذا اوجبت صلوة ثلثة مثلا ثم نسخ ركعة كان ذلك نسخا لتلك الركعة حسب ولم يكن نسخا في الصلوة وفي الثاني نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا وجوب باقي الركعات ولا لكونها شرعية محررة لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب اخير التشهد ونفي

اجزائها من ركعة وان كان الركعة مما ينسخ لوجب عليها اعادة الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلنا مع الركعة المنسوخة والبداءة الصلوة مع الركعة فكان مشروعا فجاز ان يكون رفعه نسخا لا عبادة بل المرتفع خاصته وهي الاحكام المذكورة السابقة للركعة الباقية ومغايرة لذاتها وكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات وثانيها ان ذلك يكون نسخا لها وهو للذريعة والعبثية المنية فانهم قالوا لو نقضت ركعتان من رباعية لكان هذا النقض نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد النقصان لا تغير حكمها الشرعي ولو فعلت على الحد الذي كانت يفعل من قبل لم يجز نسخا لفعلها فجملتها

لان تلك الجملة

منسوخة وفي العدة نسخ ركوع وسجود يوجب نسخ الجملة في المستقبل لو فعلت على الحد الذي كانت واجبة لم يجز ووجب اعادتها **الثالث** قال في بعضها فامانسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق بعينه على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة

الطهارة

لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ فهو غير مقتض لنسخ الثاني لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه وقد علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم ماء الطاهر ماء النجس وقوف على البيان وقد يتغير زيادة ونقصانا ولا يتعدد ذلك التغير الى نسخ الطهارة ونحالفه في العدة نسخ الطهارة لا يوجب نسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان وزاد في الشافي فقال فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كان يفعل قبله كانت مجزية **الثالث** قال في بعضها اما نسخ القبلة فذهب قوم من المعتزلة الى انه نسخ للصلوة وذهب آخرون الى انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا والذي يجب تحصيله في هذه المسئلة ان نسخ القبلة لا يخلو من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب التوجه اليها بتغير ما عداها من الجهات لانه من اثنين اذ نسخ الصلوة من التوجه الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بضدها كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة الا ترى ان بعد هذا النسخ لو اوقع الى بيت المقدس على حدها بفعله من قبل كان لا حكم له بل وجوده في الشرع كعدمه وان كانت القبلة نسخت بان يخطر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي كانت يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي يفعلها عليه من قبل لكان غير مجزية فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة بان خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلوة الا ترى انه لو فعلها على الحد الذي يفعلها من قبل لكانت صحيحة مجزية وانما نسخ التضييق بالتخيير انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في بب وبه والمنية ايضا وقال في بر قال الكرخي نسخ القبلة ليس نسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة انه نسخ لها وان كان نسخ الشرط عنده ليس نسخا للمشروط انتهى وفي العدة فصار يقتضي ان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة عن كونها واجبة وجائزة وذلك يجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة فهي عبادة مبتدأة لم تكن مثلها من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم تجب الصلوة من قبل على هذا الوجه كما كان من قبل من الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا لمن هذا الوجه **الرابع** قال في المنية اتفق الاصوليون على ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احديهما فانه لا يكون نسخا للاخرى وفيه اتفق كافة الناس على ذلك وذكر مثالا اخر ايضا فقال وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ سنن الوضوء او الوقوف على يمين الامام وثم اتفقوا على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لتلك العبادة كنسخ سنن الوضوء او الوقوف على يمين الامام في الصلوة انتهى وما ذكروه جيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد وآله الطاهرين **باب** الافعال والناس قال الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة اعلم ان فعل النبي ص ان كان بيانا لمجمل فان كان بيانا لمجمل واجب عام لنا كان على الوجوب في حقنا او المندوب كذلك كان بيانا لمندوب حقنا كذا يفهم وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وح يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه صلى الله عليه وآله به كوجوب الوتر وكان شرعيا لا جبليا لانه مباح لصلى الله عليه وآله وامته بلا خلاف ولم يعلم بقيد خصوص الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فينتفي بعصمته صلى الله عليه وآله فاختلفوا فيه فقال ابن شريح كما عن ابي هريرة وخبران وابي سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والرازي يدل ذلك على الوجوب حضا وقال الشافعي يدل على الندب حثا وقال انه يدل على الاباحة وقال العلامة الحاجبي البيضاوي يدل على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول وعلى الجواز كذلك ان كان الثاني وقال في المفاتيح والاولى التوقف وهو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والمحققون انه متى كان فعله صلى الله عليه وآله اما ان يعلم عدم اختصاصه به او لا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة او لا فان كان الاول وظهر منه قصد القربة فلا بد بمجرده الا على الرجحان المشترك بين الواجب والندب لكن ان قام دليل من الخارج على احد القسمين فهو والا فالحكم الظاهري بالنسبة الينا الاستحباب لبعض الرجحان والاصل عدم الوجوب فلقائل ان يقول بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعض فما قاله حق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على الاستحباب بحيث لو تم دليل من الخارج على كونه للوجوب كان معارضا فما قال لا يخلو عن اشكال من عدم دلالة الفعل ومن كونه اقوى افعاله الاستحباب لكن الانصاف ان دعوى الغلبة لا يخلو عن اشكال وان كان الاول لم يظهر منه ذلك فلا بد لنا الا على مجرد الجواز لكن الكل كما سبق وان كان الثاني فلا يدل على حكم في حقوامته صلى الله عليه وآله لان الاصل عدم الاشتراك ولا بد لهم من الرجوع الى الاصول والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض بغلبة الاشتراك فان جعلناها حجة كان اللازم الحكم بالاشتراك والا فلا احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والامر حقيقة في الفعل والقول المخصوص والمشترك ينزل على معانيه لو منع غلبة الامر الاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا لبراءة الذمة عما اشتغلت به والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة وفيه نظر للمنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول لا غير وعليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه مجردا عن القرينة سلمنا الاشتراك لكن المشترك لا ينزل على معانيه في اطلاق واحد من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدها والمفروض ههنا فقدهما لانا نقول لم لا تجعلوا دعاء الرسول الامر فالفعل غير مراد والا لكان منزلا على معانيه وقد بينا فساده سلمنا انه ينزل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي عن مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه لا مطلقا لان المخالفة في الفعل كما صرح في العدة ودرج وبه هي العدول عن مثله اذا وجب والا فليس العادل مخالفا ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي صلى الله عليه وآله في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم يعلم الوجه

ولكن لا بد من اعتبار الوجه بخصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد يقال الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظرا الى
الاطلاق الا ما قام الدليل على جوازه والجواب ان هذا حسن لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول صلى الله عليه وآله وقد يمنع لاحتمال
رجوعه الى الله تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الاية الشريفة قصد او يدل الحث على اطاعة الرسول صلى الله عليه وآله فمنها
في عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول يمنع المنافاة بل العود اليه تعالى مؤكد لذلك لانه تعالى لما حث على اطاعته حذر عن مخالفة امره تعالى
تاكيد الحث على المتابعة ثم لو تنزلنا فغايته الامر الاجمال فهو ينافي الاستدلال ومنها لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله تعالى
واليوم الاخر وهذا توعيد وزجر وهو دليل الوجوب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية الشريفة على الوجوب فان الظاهر من قوله تعالى لكم عدمه لان [illegible]
عليكم ولذا استدل به القائل بالندب وقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد لان رجاء الله تعالى كما يكون في العفو كذا يكون في الثواب كذا ذكره
الشيخ كما عن ابي الحسين وقال القاضي في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله على الثاني
عن مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نسلم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول لم بل الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كما
صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والامدي والرازي فيما حكي عنهما ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل
فعله وفيه نظر لان الاتباع ليس مطلق الاتيان بمثل فعله بل هو الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كالتاسي وقد صرح به الشيخ
كالشيخ في العدة والمحقق في ... والعلامة في ... قالوا انما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه صلى الله عليه وآله لو صلى فصمنا لو صام
فهنا وصمنا ندبا لم نكن متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة عرفا ولو لم نعلم بالوجه بل يشهد له جواز ايتمام المتنفل بالمفترض لصدق المتابعة مع
المخالفة في الوجه والجواب على هذا التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال مقتضاه من
وجوب او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة في الفعل والا كان مشتركا فيه لا على معنييه من غير قرينة فان الظاهر ان لفظ المتابعة مشترك لفظي بين
القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر القدر المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ والعلامة من ان الامر بالمتابعة يقتضي وجوبها في كل ما
يصدق فيه المتابعة كما لو علم باباحته فعل او ندبه لا يقال يمنع ان المتابعة في القول ما ذكر بل المتابعة فيه هي التلفظ بمثل ما تلفظ لا العمل
بمقتضاه فانه اطاعته لا متابعته وقد صرح بهذا بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول لاستلزامه خروج خطاب الامر بها
صلى الله عليه وآله فتعين الحمل على المتابعة لانا نقول هذا خلاف الظاهر فان الظاهر من المتابعة فيه هو ما ذكرنا وان سمي ذلك اطاعة
ايضا وما ذكره يرجع في التحقيق الى المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الاستدلال انما يتجه لو كان الضمير عائدا الى الرسول صلى الله
عليه وآله واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح وحيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف و
منها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وهذه الاية الشريفة اصرح دلالة على وجوب الاتباع من الاية المتقدمة لدلالتها على الملازمة
بين محبة الله واتباعه صلى الله عليه وآله والاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب وفيه نظر لما عرفت ومنها قوله تعالى وما
اتيكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتى به فيجب علينا اخذه هو الاتيان بمثله وفيه نظر لان المراد بما اتيكم ما امركم بقرينة قوله تعالى وما
نهيكم للمقابلة والا لاختل النظم فينافي الفصاحة الواجب غايتها في القرآن الا ان يجعل من ذكر العام بعد الخاص بجعل الفعل ... كما جعل فعله
امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع ان الظاهر ان احدا لم يقل بلزوم متابعته في الترك الغير المعلوم وجهه ثم انا نمنع من صدق اتيكم على
فعله صلى الله عليه وآله ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله اطاعة فيجب وفيه نظر للمنع من صدق الاطاعة اذا
فعل نحو فعله صلى الله عليه وآله الذي لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا تتحقق الا بعد ثبوت التكليف وهو لا يتحقق بمجرد فعله عليه السلام علينا عين
النزاع ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
فانه تعالى بين انه انما زوجه ليكون حكم امته مساويا لحكمه وفيه نظر لان غايته الدلالة على ان فعله صلى الله عليه وآله يدل على الاباحة في
حقنا وهو غير الوجوب ومنها ما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال عليه السلام لها لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم
وما روي عن انها سئلت عن حال الشعر في الاغتسال فقال صلى الله عليه وآله اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات من ماء فيه

في بيان التاسي بالنبي

في الفعل م

فقر

نظر لضعف الروايتين سندا او دلالة فلا يصلحان لاثبات حكم مخالف للاصل ومنها ان الصحابة خلعوا لما خلع وذبحوا لما ذبح وحلقوا ورجعوا
الى عائشة بعد منازعتهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرتهم بان النبي صلى الله عليه وآله اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صاروا الى وجوب
الغسل بمجرد فعله صلى الله عليه وآله وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على ذلك ولو سلمنا فلا نسلم انهم فعلوه وجوبا وعلى تقديره فلا نسلم انهم
فعلوه لاجل فعله لاحتمال انه بين لهم بقول كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو
ذلك او خصوص او ظهر لهم وجه من الخارج كما في فهمهم من جواز الغسل الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا بد منه
الا ان يدعي المخالف حصوله كليته وان الاجماع كاشف عنه ونحن نمنعه نقول بحصوله فيما تحقق فيه الاجماع لا غير لا يقال قولكم يلزم منه
ان يدعي في كل ما تحقق فيه ذلك بيانا وفي مواضع الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة وهو كذلك قولنا لانه لا يلزم منه الا بيان واحد
فهو اولى لانه اوفق بالاصل لانا نقول هذا مقلوب عليكم في المواضع التي انعقد فيها الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول
ببيانات كثيرة على قولنا لجواز ان تكون بيانا واحدا يختص بموارد الاجماع ومنها ان التأسي هنا احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص
المكلف بالاتيان به والا فلا حرج عليه فيما فعل واما لو ترك فيحتمل انه ترك الواجب فلا يجوز وفيه نظر للمنع من وجوب الاحتياط كلية بل انما
يجب فيما اذا لم يحتمل الحرمة فيكون التكليف في الجملة ثابتا وثبت في المكلف به وكلا الشرطين مفقودان في المقام لاحتمال الاختصاص في ذلك
ذلك به عليه السلم فالتعدي حرام او لاحتمال كونه مندوبا فيعتقد وجوبه هو حرام ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به ومنها ان تعظيمه
صلى الله عليه وآله واجب والاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله تعظيم له بشهادة العرف فيجب وفيه نظر للمنع من كون ذلك تعظيما بل قد يكون
خلافه تعظيما سلمنا لكن لم يتم حجة لان من فعل لا نفعل على وجوب تعظيمه صلى الله عليه وآله بل قد يكون خلافه تعظيما على العموم بل قد لا يجب
تعظيمه كما في ذكر اسمه صلى الله عليه وآله مطلقا وكتابته فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله
حق وصواب فخلافه لو تركه مما هو خطاء والواجب التحرز عنه وفيه نظر للمنع الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله صلى الله عليه وآله
ماعدا الواجب والحرام كلا طرفيه حق وفعله على الله عليه وآله يحمله على ان الاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله يحتمل الخطأ لاحتمال
اختصاصه ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله ان احتمل الوجوب والندب في نفسه ولكن الاحتمال الاول اقوى لان الظاهر من حاله
اختيار الاكمل وهو الاول وفيه نظر للمنع من ان الظاهر من حاله الوجوب كيف وقد قيل ان الغالب في فعله صلى الله عليه وآله عدم
الوجوب ايضا انه صلى الله عليه وآله قد يترك في بعض الاحيان اذ لا يداوم عليه فيعارض ويقول يجب لما ذكرتم من اختيار الا
الاكمل فيلزم اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من الالتزام لتغايرهما في الفعل والترك فيقول له هذا حسن لو كان للزمان مدخل فيهما وقد
يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر ومنها ان كونه صلى الله عليه وآله نبيا يقتضي وجوب اتباعه والا لنفر عنه وفيه نظر لمنع الملازمة بين النبوة
ووجوب الاتباع في الافعال الا ما دل منها على حكم في حقنا لان الشرع مبني على مراعاة المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين ولذا اختص جملة
من المكلفين باشياء ليس لغيرهم منها مشاركة كالمقيم والمسافر والحاضر والحائض والطاهرة وغير ذلك والتنفير المشار اليه ممنوع بعد
ان حققنا ما ذكرنا كيف ولو صرح صلى الله عليه وآله بان افعاله ليست بواجبة في حقنا لقبلنا ذلك ولا يختلج في عقولنا شبهة على انا نقول
التنفير اما ان يحصل بالمخالفة في فعل من افعاله صلى الله عليه وآله او بالمخالفة في جميعها والاول باطل لتحققها فيما اختص به والثاني غير متصور
لموافقتنا له صلى الله عليه وآله في جملة من الافعال ومنها ان فعله صلى الله عليه وآله بمنزلة قوله في البيان والاجمال فكما ان الثاني اذا اطلق
مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول ولذا كان يبين اقواله بافعاله وفيه نظر لمنع عموم المنزلة والتحقيق انه
لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم وجوبها اذا لم يحصل ومرجع فهم الدلالة في الاول اللغة وفي الثاني الامارات
الخارجية هذا كله فيما اذا لم يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله صلى الله عليه وآله كما عرفت واما اذا علم فقد قال الشيخ في العدة يجب اتباعه في
ذلك الا فيما علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل
وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في تهذيب والمنهى والسيد عميد الدين وفخر
الاسلام والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وجماهير الفقهاء والمعتزلة خلافا للمحكي عن بعضهم فلم يذكر ذلك والمحكي عن ابي علي بن خلاد

[illegible]

باشياء فليس لها منها مشاركة منه ح

المعنى فاوجب في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف والبه سبر كلام المحقق في درج اخيج الاولون بوجهين الاول قوله تعم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعم فاتبعوه وقوله تعم وما ارسلناك الا رحمة واجاب المحقق عن الاية الاولى بان الاسوة ليست من الفاظ العموم وتصدق بالمرة الواحدة وقد توقفنا في وجوب التاسي في بعض الاشياء وعن الثانية بمنع دلالة الارسال على العموم بمعنى وجوب التاسي في كل الامور لانه لا يقال اسوة لفلان اذا كان اسوة له في امر واحد لانا نقول هذا مما لا بد له من دليل وفيه نظر قال العلامة رحمه الله في المنتهى من اوجب التاسي في الافعال اظهر شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الافعال وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضح وكاشف ولانه لا اظهر وفيه لشرف النبي صلى الله عليه وآله وهو لنا لان اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التاسي وليس تكرارا لما مر عن الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض فيه لان قولنا في المتابعة يستفاد من التاسي المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل هو معين اما اذا قلنا لك اسوة بفلان فانه يفيد العموم المعرف بما يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة لك في جميع الاشياء انتهى والحق في الجواب ان يقال لا دلالة في الاية الشريفة على وجوب التاسي كما تقدم اليه الاشارة الان بغير قصور الدلالة بفهم الاكثر وفيه نظر واما الجواب عن قوله تعم روجناكها الاية فبان التاسي في التزويج لا بد له على التاسي في غيره لاحتمال ظهور عدم اختصاص ذلك التزويج برسول الله صلى الله عليه وآله فلا يستلزم المشاركة لهم فيما اذا شك في الاختصاص ولا يخفى ذلك التحليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص التاسي في التزويج لقوله تعم لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال كيف يستفاد مثل هذا العموم والثاني الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى وغيرهما في الرجوع الى افعاله صلى الله عليه وآله في تعرف الاحكام واجاب عنه المحقق بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن سلمنا حصوله في تلك الصورة فتعديته قياس قلت التحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله ان ظهر وجهه وعدا لاختصاص به فلا شبهة في وجوب التاسي به وان ظهر الاول دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن يعارضه غلبته فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر فمن عول على اصالة جهة ظن المجتهد فيلزمه اختيار الثاني ولا يخفى عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة والمختص المورد غير ضار بعد فهم كون الطريقة مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام مدعيه كالشيخ في العدة والعلامة في نهج والمنتهى وغيرهما وينبغي التنبيه على امور **الاول** اعلم ان المعتبر في صورة الفعل الذي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورة فلا تعد الافعال المتعلقة الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى هذا قد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر فمن اراد عدم انه لا يعتبر مطلقا كما مضى الفضاة فيما حكي عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد وزمان واحد عدا انضباط الامر فمحكم وجوابه بعد ما عرفت واضح **الثاني** اذا شك في مدخلية الاشياء المذكورة ونحوها فيها فهل يلزم على مراد التاسي ان يأتي بها ويعتبرها تحقيقا لمعنى التاسي كما علله العلامة فيه وحكاه عن ابي عبد الله البصري او لا ويمكن التاسي الا بعد معرفة المدخلية للشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بها عرفا وصحة سلبه اذا تركها ومن ان الشك فيها مستلزم للشك في وجهها وقد عرفت صدق التاسي الموافق في الوجه ويتفرع على هذا مسائل كثيرة منها البدأة بالاعلى في المرفقين في غسل الوجه واليدين حيث ان النبي صلى الله عليه وآله ابتدأ بها ولم يعلم ان لها مدخلية في التسوة او انها من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التاسي فيشمله عموم ما دل على وجوبه واما اعتبار الوجه في صدقه فيمكن حمله على اعتباره في الجملة لا على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها لم يتحقق بأس اصلا او يندر تحققه الغاية اذ ما من فعل الا وهو يشك في وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخير فهل يصدق التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط او لا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام العرف فلا ينبغي التطويل بذكر الفروع **الثالث** قال السيد الاستاد قدس سره صدور العبادة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة دائمة عن العبادة المضادة لها وان صدرت مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال يكون الاتيان بها عند على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في هذا الفعل مقتضى الفضيلة والافضلية معا كالنكاح واما اذا كانت العبادة المأتي بها غير دائمة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي اثباتها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور مضاداتها

بتنبيهات متعلقة بالتاسي

عنه في زمانين فلا يكون صدورها اثباتا لان الناسخ في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة لا دون الافضلية انتهى **مفتاح** اعلم ان
التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما غير ممكن قطعا وان تناقضا كما صرح به المحققون لانهما لا يجتمعان الا في زمانين فينتفي شرط التعارض وهو
وحدة الزمان فيجوز الناسخ بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عموم في الاشخاص وشموله للاوقات وقد يقترن
به ما يدل على اختصاص يشمل الاوقات به فيصح التعارض لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل على التكرار خاصا او ظاهرا مع امتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وقام دليل على وجوب التاسي بالنبي اما في حقه فظاهر واما في حق غيره فالدليل الناسخ في التحقيق ان
التعارض راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها لا الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محال قال بعض المحققين
وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فيمكن تعلي هذا اذا ورد منه قول وفعل فيما لاحظة تكرار الفعل
ودليل التاسي الامة بفعله الى اربعة اقسام وفي كل ضيم فالقول اما ان يختص بها او بالامة او بهما وعلى التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتاخر
او يجهل القسم الاول لا بد دليل على تكرار ولا على تاس واضافة ثلثة الاولان يكون القول مختصا بالنبي الثاني ان يكون مختصا
بامته الثالث ان يشملهما فان كان الاول فلا يخ من صور ثلث تقدم الفعل وتاخره وجهل التاريخ فان كان الاول كان بفعل ثم تقول
لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول بالفعل الا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعد ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه اذ الفرض
عدم التكرار وان كان الثاني كان يقول يجب علي الكف عن هذا الفعل ابدا ثم يفعله مرة اخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك
القول فنسخ ايضا عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند المنعة وان كان الثالث ففيه اشكال من عدم معلومية احد الامرين في
المسئلة المستلزم للتوقف في اليهن ومن امكان ترجيح الفعل للزوم عكس النسخ دونه وعدمه اولى ورجح الاخير في شرح المختصر وقد يتعين
ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فلا يخ ايضا من الصور الثلث السابقة والحكم فيها اجمع انه لا يعارض الفعل اذا
عدا الناسي واختصاص القول بالامة فلا تعلق للفعل بالامة ولا للقول فلم يتوارد على محل واحد وان كان الثالث فلا يخ عنها ولا
يخ اما ان يكون شمول القول لهم بالنصية او الظهور فان كان بالنصية نحكم بعلم مما سبق من عدم التعارض في حق الامة مطلقا والحكم بالنسخ في
حقه ان تاخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه ولا في حق الامة وان
ان تاخر فلا تعارض في حق الامة اما في حقه صلى الله عليه وآله فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ مطلقا وان قلنا بجواز النسخ لاغلبيته وانه اهون
اما اذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق بالمتقدم والمتاخر فالتوقف على احتمال وان تعلق بالقول والمتراخي بالتخصيص
ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على التراخي القسم الثاني ان يدل الدليل على التكرار في حقه والناسي في حق الامة فلا يخ اما ان يكون
القول خاصا بها او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتاخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل
التاريخ ففيل فيه مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف ان كان الثاني فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله مطلقا واما في حق
الامة فالمتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فقيل المذاهب الثلثة وان كان الثالث فالمتاخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب
كما قيل القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون الناسي فاما ان يختص القول به صلى الله عليه وآله او بامته او بهما فان
كان الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم وكذا ان كان عاما لهما وان كان الاول فالمتاخر ناسخ وكذا ان كان عاما لهما ومع جهل التاريخ
فقيل المذاهب القسم الرابع ان يدل الدليل على الناسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او بهما فان كان الاول
فلا تعارض في حق الامة مطلقا واما في حقه فلا تعارض اذ تقدم الفعل وان تاخر فناسخ وان جهل فقيل التوقف وفيه نظر لامكان ترجيح
تقديم الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثاني فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله
واما في حق الامة فالمتاخر منهما ناسخ وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله ان تقدم الفعل و
ان تاخر فناسخ وان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح الفعل واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل
واعلم انه مما ذكرنا يتخرج صور اخر لا يخفى على المتدرب بالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان اللازم نسخ احدهما
بالاخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في نهج والمبادي والبنه في شرحه والحاجبي في مختصره والبيضاوي في منهاجه

وفي كيفية التاسي بالافعال المختلفة

في بيان وقوع التعارض بين القول والفعل وأقسامه

كما عن الحصول ومختصراته الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف والفعل مفتقر في الدلالة الى القول فكان اولى فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج ومنها ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه ومنها ان القول اعم دلالة من الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد ومنها ان دلالة القول متفق عليها والفعل مختلف فيها فالمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه يخصصهم فقد يبطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل على التكرار في حقه وعلى التأسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ وكذا يجري فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل في حقه صلى الله عليه وآله وحقهم لكن انما يبطل الدوام في حقه صلى الله عليه وآله دون اصل الفعل ومنها ان القول قابل للتأكيد بقول آخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه صلى الله عليه وآله كان يبين قوله بفعله مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ لم يف القول به ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف هو اقوى وتضعيف ما يستلزم ابطال العمل المتعبد به ضعيف جدا واما الوجوه التي ذكرها الخصوم فلا تنهض حجة اما ما ذكره المرجحون للقول فيدفعه ما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل الذي قام الدليل على وجوب متابعته على انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يتجه اذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل والا فلا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره المرجح للفعل فيدفعه المنع منه اعلم ان التعارض بين قوله صلى الله عليه وآله وفعله قد يكون من كل وجه كما في الصورة المتقدمة وقد يكون من وجه كما في العلامة في بحر فان تعارضا من وجه دون وجه

دون وجه

كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لامته في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله صلى الله عليه وآله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به وتوقف قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين ان فعله وان كان اخص لان نهيه صلى الله عليه وآله رواية اذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا بجملة قوله لقد كان لكم في رسول الله واذا كان المخصوص هو هذه الآية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ثم لهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانما نخصه بفعل النبي صلى الله عليه وآله مع ما ثبت من التأسي ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان التعارض بين دليل التأسي واطلاق النهي من قبيل تعارض العمومين من وجه نعم ان قام دليل على التأسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نهي بالخصوص في ذلك المقام فيقدم او لا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا تطرق احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره وان احتمل النسخ ففرض ورود الامرين في نسخ القول والفعل كما في الصورة المتقدمة لا يكون الا اذا كان التعارض بينهما تعارض التضييق او قيل بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب

مفتاح

في بيان ان التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله في افعاله المجملة

اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم وجهه فهل يجب التأسي به ولا الحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله صلى الله عليه وآله بل يطلب من الخارج دليلا عليه او لا اذ الاصل الا باحته او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعله في مقام امتثاله على وجه خاص في ذلك نحو ابتدائه بالاعلى في غسل الوجه المأمور به في الوضوء والحق على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على التأسي واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك بدليل التأسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمين واليسار ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق في تلك الموارد حتى يثبت المقيد بحمل فعله صلى الله عليه وآله على كونه احد افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال فاذن الاصل في الوضوء الاخذ باطلاق الامر ولكن قد يدعى ان الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله صلى الله عليه وآله دون الاخذ بالاطلاق في ذلك لوجوه الاول قوله عليه السلام بعد الفراغ من صنوف هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فان المرجح بمثله كما صرحوا به لتعذر ارادة المعنى الحقيقي والمماثلة انما يحصل لو وقع الفعل

عام في البيوت والصحارى وفعله خاص في البيوت الا انه لا يتعدى الينا وهنيه يعتنى البناء

كما او فعله من جميع الجهات فلو نكس في غسل الوجه مثلا او هو قد ابتدأ بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله صلى الله عليه وآله لانا نقول المماثلة كما تحصل
بالموافقة من جميع الجهات كذا تحصل بالموافقة من جهة فيكون عاما والعام لا يجوز التمسك به في محل التنازع اذ لا دلالة له على الخاص الا اذا لم
يحصل موافقة اصلا فيجوز التمسك به ولكن ليس الكلام فيه لانا نقول المماثلة اذا وجب على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه
ولذا اذا قال السيد لعبده افعل مثل فعل زيد لم يعد العبد بذلك الفعل الا بكل الجهة من المماثلة عدّ عاصيا ولا يقال نفي القبول لا يستلزم
عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك كما في انفاذ الغريق وغسل الثوب لغير الله تعالى فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجان عن عهدة
التكليف بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد في الانتصار فقال ان لفظ القبول مشترك في عرف الشرع بين امرين الاجزاء والثواب على الشيء
والمشترك وان كان يحمل على معانيه الا انه قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل على الثاني لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك
ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب في صورة الاطاعة والامتثال والقربة وهو ينافي الصحة الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورات ولا
يقال هذا القول منه صلى الله عليه وآله لم ينقل عنه بطريق يجوز التعويل عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان
الصدوق رواه عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله من غير ذكر الواسطة فقال قال الصادق عم والله ما كان وضوء رسول الله صلى
الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء … ونحو هذا الارسال يكون حجة كما يظهر من العلامة في بعض
كتبه على ان جمعا كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيدين … في المختلف وغيرهم استدلوا به بل ادعى الفاضل البهائي في الاربعين الاتفاق
على الاستدلال به وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عليه عندهم ويؤيده ما مضى عليه في اول من لا يحضره الفقيه من انه لا يروي الا ما يعتمد عليه
ويكون حجة بينه وبين ربه الثاني انه قد حكى وضوء النبي صلى الله عليه وآله ووضوء امير المؤمنين عليه السلام في بعض الاخبار ولا فائدة فيه الا
بيان وجوب الاتيان بمثله الثالث انه صلى الله عليه وآله بين واجبات الوضوء بفعله فكان فعله صلى الله عليه وآله في مقام بيان الواجب المجمل
فيجب الاتيان به وقد بينا تثليث في الجميع اما في الاول فلانا لا نضعف السند اما لعدم حجية نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين
بناء على شيوع استعمال نحو قول الصادق عم فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
والحق التوقف ولظهور القرينة على الخطأ وهي عدم الاشارة اليه في الكافي والتهذيب في مقام نقل الوضوء البياني … العثور عليه بطريق
مسند مع بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية للصدق وعدم ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث وليس
في استدلال الجماعة المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طريق المخالفين ويلزمونهم برواياتهم
ويؤيد هذا ان العلامة في بعض كتبه يحتج به اصلا ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المقدس الاردبيلي بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر
من جماعة من متأخري المتأخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فممنوع كمقالة الصدوق في اول كتابه
وثانيا بضعف الدلالة لان قوله صلى الله عليه وآله لا يقبل الله كما يمكن جعله صفة للموضوع وهو … كذا يمكن جعله صفة للمحمول ويكون
المعنى هكذا ما فعلته فرد من افراد الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم اشتريت ثوبا يحتاج اليه كل انسان فلا يلزم من كون
ما فعله صلى الله عليه وآله فردا من ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاخير اوفق بالقواعد ان كان الاول بحسب بادي النظر اظهر الوجوه الاول
حمل قوله على المماثلة واستثناء جملة من الامور منها كالغسل باليمين والمسح بثلث اصابع البدأة بالاعلى في المسحين والغسل بالغمر مرتين والغسل
والحركات والسكنات التي لم تعتبر في الوضوء بالاجماع ولا يلزم شيء منهما في الثاني على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة من
جميع الوجوه قائلا بانها تصدق اذا تحققت في بعضها كالغسل والمسح وقال المحقق الخونساري في المشارق في جملة كلام له ولا دلالة له
لان المماثلة لا يلزم ظهورها في المساواة في جميع الصفات والاحوال الممكنة غاية ما في الباب ظهورها ههنا في المساواة في الامور التي يعلم
انها ليس من باب العادات والاتفاقات واما فيما عداها مثل الغسل من الاعلى فلا لانه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة
فيه وحدودها من السرعة والبطوء وغير ذلك مما لا ريب في عدم اعتباره ولم ينقل بظهور حكم بوجوب رعاية المساوات فيه فلا اقل من عدم
ظهور الوجوب انتهى وايضا الذي يظهر من صدر الرواية وهو قوله عليه السلام توضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة وذيلها وهو ما اشار اليه في الذخيرة من قوله
توضأ مرتين فقال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر ان المراد بقوله لا يقبل الله به بيان عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى الغسل

[illegible]

الكيفية واما في الثاني في المنع من كون الفائدة في ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم به لا يستلزم عدمه فقد على انه يحتمل انه يكون الفائدة
الرد على العامة في قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ومن تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة عليهم السلام
قد اعتنوا ببيان مثل ذلك غاية الاعتناء واما في الثالث فالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد ظهر مما ذكر ان مجرد ما فعله النبي صلى الله
عليه وآله في الوضوء لا يدل على الوجوب في حقنا كما في غيره وعلى هذا يلحق بفعله ع فعل الائمة عليهم السلم اذ لا قائل بعدم وجوب التاسي
به ووجوب التاسي بهم على النظر مضافا الى عدم الدليل والاصل بنفيه فان قلت بظهر من بعض الاخبار ان الامام عليه السلم اذا فعل فعلا
كان الواجب التاسي به عليه السلم فيلحق به فعل النبي ع لعدم القائل بالفرق على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق في الفقيه في باب صوم التطوع
عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله الى علي عليه السلم وحدد اوصى علي الى
الحسن عليهما السلم والحسين عليه السلم جميعا فدخل رجل يوم عرفة على الحسن ع وهو يتغدى والحسين ع صائم ثم جاء بعدما قبض الحسن عليه السلم
فدخل على الحسين عليه السلم يوم عرفة وهو يتغدى وعلى بن الحسين ع صائم فقال الرجل الذي دخلت على الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت
عليك وانت مفطر فقال ان الحسن كان اماما فاطر لئلا يتخذ صوم سنة وبنا تاسى الناس فلما ان قبض كنا نحن الامام فاردنا ان لا يتخذ صوم
سنة فبنا تاسى الناس بي والتقرب اذا لم يكن الناس بالامام واجبا الماصح تعليله لترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت لكن في الرواية قرائن
من الامام ع بوجوب التاسي ولا يضر منه تقرر عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يتوهمون من فعله عليه السلم الوجوب لبيان الجواز وتوهم
الناس قد يكون باعتبار اضافة وجوب التاسي وقد يكون باعتبار اماوة فاستكشوم صدر القبيح اذا وجد في مقام تتم فيكون سبب التوهم
اعم والعام ليس فيه دلالة على الخاص اللهم الا ان يقال الاخيرة بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى اشعار
الرواية بتقرره عليه السلم لهم على ذلك وقد بقي لو كان اضافة وجوب التاسي بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان
اللازم على النوع ع والامام ع نصب الدلالة في كلما يصدر منهم عليهم السلم من الافعال المباحة والمستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرتها
لكثرة وقوع الافعال الغير الواجبة منهم عليهم السلم وهذا باطل والاكثر بقلها هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك فتدبر **مفتاح** اذا شك في
وجوب شيء في الصلوة ولم يقم عليه دليل فلا يجوز الحكم بوجوبه وهل فعل النبي ع يدل على وجوب التحقيق اذا لم يظهر وجه لا يدل لان التاسي انما
يجب عندنا اذا ظهر وجه الفعل الا ظهر نعم قد يستدل على وجوب التاسي في خصوص الصلوة بما روي عنه عليه السلم من قوله صلى الله عليه
وآله كما رايتموني اصلي الحديث لدلالته على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يشمل الظهر ولكن قد يجاب عن هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا
وقصوره دلالة اما الاول فلانه مرسل منقطع الاسناد وما شانه ذلك لا يكون حجة لا يقال قد استدل به اصحابنا في مواضع عديدة
هو امارة صحته فلا يقدح الارسال هنا لانا نقول نمنع ان الاصحاب استدلوا به وانما استدل به جمع قليل ونحن لا الاعتماد على هذا
الاستدلال لاشكال لا سيما مع ظهور كون الاستدلال به لا لزام العامة واما الثاني فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجوب
فبان ظاهر الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال التي اتى بها النوع وهو خلاف الاجماع لان من جملتها ما اتى به الافعال المستحبة وبالاجماع
لا يجب الاتيان بها فلا بد من تنزيل الرواية على الرجحان المطلق لا يقال لا ينحصر تاويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تقييد
بما عدا الافعال التي ثبت استحبابها وعدم وجوبها بل هذا اولى لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى لانا
نقول هذا فاسد لانه لو بنى الامر على التقييد للزم ارتكاب تقييدين احدهما تقييد نفس الرواية والثاني تقييد اطلاق
الامر بالصلوة واجزائها ولا كذلك لو حمل الامر في الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجاز واحد وهو ان لم يكن اولى من
ارتكاب التقييدين فلا اقل من المساواة ومما يسقط الاستدلال ويضعف سقوطه امران احدهما انه لو بنى الامر على التقييد للزم
تخصيص عموم المماثلة في الرواية الى الاقل من المضف لان الافعال المستحبة في الصلوة اكثر من الواجبة والثاني احتمال كون صيغة صلوا
صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية وقعت ويرجع الضمير الى الانبياء والملائكة الذين شاهدهم ليلة المعراج وقد يجاب عن هذين
الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم جواز تخصيص عموم المماثلة الى الاقل من المضف اذ هو لبس على حد صيغ العموم الموضوعة له كما
لا يخفى فلا يجري فيها فتدبر واما عن الثاني فبانه بعيد في الغاية فلم يبق مما يضعف الاستدلال الا لزوم التقييدين لو حمل الامر

فيما ظهر في وجه الفعل

على الوجوب وهو لا يصلح لذلك ايضا لان المعهود من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد مطلقا ولو كان متعددا على احتمال التجوز الذي انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد ان كان ظاهر الدلالة وقابلا للتجوز ولو كان التقييدات محذورا لا يجوز المصير اليه في مقام المعارضة لاحتمال المجاز لما جاز ذلك منهم فتم وعلى ما ذكر فالرواية ظاهرة الدلالة على الوجوب اللهم الا ان يقال ان الرواية اذا لم يمكن حملها على المماثلة العامة كما هو ظاهرها انصرف الى المماثلة في اصل الجنس ولا بعد في ارادته فانه شايع الاستعمال تقول اكلت كما اكلت وشربت كما شربت ومشيت كما مشيت وكتبت كما كتبت بل لو قيل ان احتمال ارادة هذا في الرواية لا يقصر عن احتمال ارادة المماثلة العامة لم ينكر فتم بالجملة الاعتماد على مثل هذه الرواية القاصرة السند والدلالة في اثبات اصل عظيم لا يتجرأ عن اشكال وقد صرح في الذخيرة بحملها على الاستحباب

مفتاح اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام على فعل دليل على وجوبه منهم المحقق في المعتبر ومن تبعه في ذلك والسيد فيما حكي عنه وابطل هذا المسلك اكثر الاصحاب منهم الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في جامع صدر الشهيد الثاني في الروض وسبطه في المدارك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة قالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم الخاص وزاد جماعة منهم فقالوا ولئن ذلك بالغ من المداومة على دفع البدعين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه في المداومة والذين انهم كانوا يحافظون على السنن كما يحافظون على الرايبات انتهى وقد يقال ان النقض بالمداومة على المستحبات انما يتم لو ادعى الاولون الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا اراد واكونها ظاهرة في الوجوب باعتبار ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا وكذا يحكم بكون الفعل لازما اذا تحقق مداومته عادة فلا يتم ذلك لان وقوع خلاف الظاهر وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه اصلا في مقام الشك اللهم الا ان يمنع من الظهور وفيه نظر

بسم الله الرحمن الرحيم

باب التقرير **مفتاح** اذا شاع في حومة فعل لم يحكم العقل بقبحه وحرمته كما اذا شاع في حومة الفضاء وحومة قراءة الجنب للقرآن مثلا وعلم بان ذلك الفعل مما قد اتى به مسلم وارتكبه بحضرة النبي صلى الله عليه وآله بحيث اطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل ولم يمنعه ولم يوبخه ولم يقرره ولم يصرح له بحرمته مع قدرته صلى الله عليه وآله على كل ذلك وعلم بان الفاعل لم يعلم بحكم ذلك الفعل بوجه وبان الفاعل اتى به متعمدا مختارا بمحض مشوقه اليه خاليا عن الاعذار المسقطة لحرمة الفعل والمجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة والنسيان وبالجملة بفعل ذلك بحيث لو اتصف ذلك الفعل في الشريعة بالحرمة لكان الفاعل فاعلا للحرام بحضرته صلى الله عليه وآله الشريفة مع اطلاعه عليه فهل يكون عدم انكاره صلى الله عليه وآله وعدم منعه وزجره وطعنه الفاعل وتقريره على ذلك الفعل كما لو صرح به او فعله فيكون التقرير المفروض من الادلة الشرعية الكاشفة عن الواقع او لا بل يجب الرجوع في معرفة حكم الفعل المفروض الى دليل اخر ورفع البعد عما ذكر فان وجوده كعدمه في عدم الدلالة على الحكم الشرعي كما ان سكوت غيره لا يدل على الرضا بالشيء ولا على عدمه للمعتمد هو الاول وفاقا للمرتضى والغزالي والعلامة وبعض من تأخر عنهم وشرحه الاحكام وبعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سرهم ويدل عليه وجوه منها ظهور اتفاق القوم عليه ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله مرتكبا للقبيح والتالي بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه صلى الله عليه وآله يلزم ان يكون تاركا لانكار القبيح وهو قبيح عقلا واما بطلان التالي فواضح ومنها انه لو كان الفعل المفروض

دليلا على جواز ذلك

حراما للزم ان يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم تاركا لما وجب عليه من النهي عن المنكر والنهي فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فاوضح وذلك
ان العادة تقضي بوجود الانكار لو كان الفعل حراما وتداشير في جملة من الكتب الى بعض ما ذكر في العدة اما اقراره الغير على فعله
فانه ان كان لم يتقدم منه بيان فتحرم فان اقراره يدل على حسنه اذ لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وفي زمن
وان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا
ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه
لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه لانا نقول عدم بلوغ التحريم البتة غير مانع من الانكار بل يجب عليه اعلامه
بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه وفي المختصر والالزم الانكار بعد وهو بعيد وفي شرحه انما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم عدم
انكاره لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب حال النبي صلى الله عليه وآله وفي الاحكام لانه لو لم يكن فعله جائزا
لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراما على النبي وهو وان كان من الصغائر الجائزة على النبي عندنا
الا انه في غاية البعد لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز
غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ حرما قلنا عدم بلوغ التحريم البتة غير مانع من الانكار
والاعلام بان الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت مما توهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ
انتهى ينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين اقتران التقرير المفروض بالاستبشار منه صلى الله عليه وآله وثنائه على الفاعل
حين الفعل او بعده وعدم ذلك نعم اذا اقترن عدم الانكار بالامرين المذكورين تاكد دلالته على الجواز كما صرح به في المختصر وشرحه الثاني قال
في بدر وشرحه اعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق الشبه بالقيافة بما نقله عنه صلى الله عليه وآله من ترك الانكار والاستبشار في باب القيافة
لما قال محرز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت ملحفة وقد ظهرت لها اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا استيقاع القيافة
وثبوت الانساب بها لانكرها صلى الله عليه وآله ولما استبشر بها ثم قال في النهاية واورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان
قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد اسامة طلبا لاذى رسول الله صلى الله عليه وآله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة
بزيد فكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك مرجحا انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة وهكذا هم لان
المنافقين تعرضوا للغمز وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق
لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا كان ترك الانكار موهما حقية الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فلعله عليه السلام انكر ذلك منكرا
وعرف عدم قبول المنافقين منه انتهى وفي شرح المختصر بعد الاشارة الى ما اورده القاضي والجواب عن الاول ان القول بالشيء لسند منكر منكر وان
كان اصل الشيء حقا فتحرم بتقريره عليه السلام السند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فاذن الالزام
لا يصلح مانعا عن الانكار انتهى **الثالث** اعلم ان غاية ما يستفاد من التقرير المفروض الحكم باباحة الفعل المتصدر من الفاعل
بحضرته لا غير فلا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان وبالنسبة الى جميع المكلفين وذلك لان التقرير كالفعل لا عموم له مطلقا بخلاف
القول فانه يفيد العموم غالبا اما الاطلاقات فلاجل وضعه للعموم فاذن ينبغي الرجوع في تعميم الحكم المستفاد من التقرير الى دليل اخر غير من الاجماع
المركب المتحقق غالبا وغير من اسباب تعدية الحكم عن مورد دليله وحيث ينتفي جميع ذلك وجب الاقتصار على مورد التقرير **الرابع** اذا استقل
العقل بادراك قبح ذلك الفعل المفروض وحرمته فلا اشكال في انه لا يمكن ان يتمسك بالتقرير بوجه من الوجوه على اباحته كما صرح به وذلك
لما تقرر عندنا من تطابق العقل والشرع عند جواز مخالفة الثاني للاول وعلى هذا يجب الحكم بوقوع الانكار منه صلى الله عليه وآله
حيث يجتمع شرائط وجوب النهي عن المنكر وذلك واضح **الخامس** اذا نص النبي صلى الله عليه وآله على حرمة الفعل المفروض فيمكن بيان ذلك
الفاعل بالفعل بحضرته ويبلغه نصه وارتفع احتمال نسخ التحريم فلا اشكال ايضا في ان سكوته وتقريره صلى الله عليه وآله لا يفيد اباحة
ذلك الفعل كما في صورة دلالة العقل على الحرمة مطلقا وقد نبه على ذلك جملة من الكتب فقول الذريعة لا شبهة فيه ان ما علم قبحه عقلا او علم
بالشرع كونه قبيحا على الوجه المقرر المتعهد فانه يجوز له عليه السلام على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه النكير على حسنه في الحال

هذه كالم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاخلال الى الصلوات على حسن ذلك منهم لما تقدم لبيان وعرفت الوجه في الاقرار وانما يدل ترك النكير
على حسن الفعل متى علم انه لو لا حسنه لما حسن منه ترك النكير وفي العدة اما اقراره الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره
يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبيّنه قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من
حاله انه يظن انه اذا انكر ترك النكير عليه فعله ولم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا
بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته واقر عليه اوهم انه منسوخ فاذا
ترك النكير لذلك الى التنفير عن القبول منه فعلى هذا يجب ان يجري اقراره وفعله واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى
الله عليه وآله في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار او من النبي صلى
الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم
وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة
ولا يجوز ان يقال انه نسخ وانما لم ينكره لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي ص لابد وان يؤثر وليس كانكار غيره هكذا قال قاضي القضاة
وفي المختصر اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا عليه فان كان كمضي كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ
والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل وفي شرحه اذا فعل فعل بحضرة النبي ص او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضي كافر
الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا
وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما
دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله
عليه السلام وفي الاحكام اذا فعل واحد بين يدي النبي ص فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخلو
اما ان يكون النبي ص عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده
له او علم من النبي ص الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنائسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا
يدل على جوازه وانما اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص
والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على راي
من يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه النهي عن ذلك ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه
لا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه ثم قال واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه
مسلما متبعا للنبي ص فلا بد من تجديد الانكار عليه حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم اذ هم
غير متبعين له صلى الله عليه وآله فلا يعتقدون تحريم ذلك فسكوت النبي ص عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان قائما عقلا
غير ان الاصل عدمه وهو في غاية البعد لا سيما بعد ظهور شوكته واستيلاء امره وقهره لمن سواه **السادس** اذا كان المرتكب بحضرته ص
كافرا فهل هو كما لو كان المرتكب مسلما في دلالة تقريره صلى الله عليه وآله مع اجتماع الشروط على الجواز فلا يشترط في دلالة التقرير على الحكم
الشرعي اسلام الفاعل او لا بل يشترط فيه اسلام الفاعل فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان وجب امر الكافر بالمعروف ونهيه عن المنكر وردعه
من المعصية وزجره عنها واعلامه بالحكم الشرعي كالمسلم باعتبار كونه مكلفا بالمسائل الدينية اصولا وفروعا امكن الحكم بدلالة التقرير بالنسبة
اليه على حكم من الاحكام الشرعية والا فلا **السابع** هل يختص دلالة التقرير على الاباحة بصورة ارتكاب الفعل بحضرته ص اولا
بل يعم صورة الارتكاب في غير حضرته صلى الله عليه وآله مع علمه به واجتماع سائر الشروط المتقدم اليها الاشارة والمعتمد هو الاخير كما يظهر
من بعض الاصوليين **الثامن** لو فعل بحضرته صلى الله عليه وآله ولم يطلع عليه فلا اشكال في ان عدم الانكار منه صلى الله عليه
وآله لا يدل على الجواز لوجه واضح فيشترط في دلالة التقرير على الجواز اطلاعه صلى الله عليه وآله على الفعل المشكوك في حرمته ولو شك
في اطلاعه ص فالاصل عدم الاطلاع وهل يقوم الظن به مقام العلم به او لا بل يلحق بالشك فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية

ان نفي الحكم المعلق ما لم يقتضي

قد علم نسخ ذلك

القوة بناء على اصالة حجية الظن ولو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه فلا قرب دلالة عدم انكاره وتقريره صلى الله عليه وآله على
الجواز فلا يشترط معرفة الفاعل بشخصه **التاسع** يشترط في دلالة التقرير وعدم الانكار منه صلى الله عليه وآله قدرته على ذلك فلو
لم يقدر عليه لم يفد الجواز ووجهه واضح ولو شك في القدرة فالاصل العدم ولكنه خلاف الظاهر بل قد يقطع الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا
يكون غالبا الا باعتبار وجود المانع ومن الظاهر انه مدفوع بالاصل في مقام الشك **العاشر** ويشترط في دلالة عدم الانكار
والتقرير على الجواز عدم وقوع الفعل من الفاعل سهوا وغفلة واضطرارا ولضرورة ووجهه واضح **الحادي عشر** هل يختص
دلالة التقرير على الحكم الشرعي بالدلالة على الاباحة والجواز او لا بل يمكن دلالته على جميع الاحكام الشرعية الخمسة التكليفية والوضعية
الاقرب الثاني **الثاني عشر** هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بتقرير النبي صلى الله عليه وآله او لا بل يعم الائمة عليهم السلام فيمكن
فرض دلالة تقرير احدهم ع على حكم من الاحكام الشرعية التحقيق الاخير وذلك لان دلالة تقرير النبي ص على حكم من الاحكام الشرعية لكون
مرجعية العقد بمعنى انه تم جعل مطلق تقريره او مزداخا صا منه سببا شرعيا لحكم شرعي كما انه جعل مطلق صدور الفعل منه صلى الله
عليه وآله سببا للحكم بوجوبه على الظن على القول بوجوب التاسي مطلقا وكما انه تم جعل يد المسلم دليلا على الملكية حتى يقال ان الدليل
الدال على حجية التقرير يختص به صلى الله عليه وآله ولا يشمل غيره بل انما هو مرجعية العقل بحكم بدلالة تقريره ص على حكم من الاحكام الشرعية
وذلك فيما اذا سكت عن الانكار في مورد خاص اجتمع فيه جميع الشروط المتقدم اليها الاشارة ولا اشكال انه يمكن فرض مثل ذلك بالنسبة
الى الائمة عليهم السلام ومن المقطوع به ان وصف النبوة لا تاثير له في ذلك وليس هو من جملة الشروط في حال واما العصمة فلها مدخلية في ذلك
احيانا ولكنها مشتركة بينه صلى الله عليه وآله وبينهم ع وبالجملة لا اشكال في ان تقريرهم عليهم السلام قد يكون دليلا على الحكم الشرعي كسائر
الادلة الشرعية **الثالث عشر** اعلم ان تقرير صلى الله عليه وآله وتقريرهم عليهم السلام قد يدل على الحكم الشرعي ويفيد ان العلم
به بطريق البرهان العقلي الذي تكون مقدماته ظاهرة وهذا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وامكانه وتوقعه وانما الكلام في تحليل وقد يدل على
الحكم الشرعي ويفيد ان العلم به لكن بطريق الحدس والعادة لا باعتبار البرهان والقياسات المنطقية المفيدة للجزم بالواقع وهذا ايضا لا
اشكال ولا شبهة في حجيته وبالجملة حيث يحصل من تقريره المعصوم عليه السلام مطلق العلم بحكم من الاحكام الشرعية فلا اشكال ولا شبهة في حجيته
وفي صلاحيته لتخصيص عمومات الكتاب والسنة متواترة كانت او لا لتقييد اطلاقاتها ودفع ظواهرها القابلة للمنع وبالجملة كسائر الادلة
الشرعية المفيدة للعلم بالحكم الشرعي واما اذا لم يحصل منه العلم بذلك مطلقا فلا يخلو اما ان لا يحصل منه الظن به او يحصل فان كان الاول فلا
يكون حجة ولا دليلا على حكم من الاحكام الشرعية للاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور الاتفاق عليه وبخلو المنصوص عن الاشارة الى
حجيته وبالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث منه فيبقى مندرجا فيه وبقيام ما دل على
عدم حجية كثير من الظنون كما لا يخفى وان كان الثاني فينبغي الحكم بعد حجيته ح ان قلنا باصالة عدم حجية الظنون التي لم يقم من الشرع دليل
على حجيتها بالخصوص ولا على عدم حجيتها كذلك ان الظن المفروض من هذا القبيل جدا واما اذا قلنا بان الاصل حجية الظن المشار اليه كما هو
التحقيق وعليه جماعة من محققي اصحابنا فلا اشكال في حجيته ح وصلاحيته لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات ودفع الظواهر ان كان
المفروض اقوى منها سواء كانت تلك الظواهر متواترة ام لا وذلك بناء على المختار من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الرابع**
عشر اذا شك في صحة اعتقاد من اصول الدين او فروعه وعلم بعلم المعصوم ع بان زيدا مثلا يعتقد هذا الاعتقاد وبدين الله تعالى وعلم
ايضا بقدرته عليه السلام على رد عه عن هذا الاعتقاد وتمكنه منه على وجه لا يترتب عليه مفسدة اصلا وبانه لم ينكر عليه فهل يدل هذا التقرير
على صحة هذا الاعتقاد فيكون التقرير مما يجوز التمسك به في اصول الدين كالاقوال والافعال او لا بل يختص دلالة التقرير بالفروع التحقيق ان يقال
ان كان الاعتقاد المفروض على تقدير فساده يوجب كفرا او فسقا فلا اشكال في دلالة التقرير على صحته والا فلا فيه **الخامس عشر**
قال السيد الاستاد من الوجوه في التقرير وجود انكار او تنبيه لغافل فيشترط تحقق شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز
في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط فيه انتفاء التقية
فان وجدت سقط دلالته على الحكم الواقعي انتهى **السادس عشر** اذا اغفل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا بانيا في

بحجة

بحضرة النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع علمه بذلك فهل يكون ذلك تخصيصا للعام فيصح أن يعد النقرير من جملة المخصصات أو لا صرح بالاول في تيسير وبه في المنتهى وصدر وشرحه المعراج بل حكي في جملة من الكتب عن الاكثر فقي النهاية إذا فعل الواحد بمحضر النبي صلى الله عليه وآله فعلا بحضرته ثم بخلاف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر خلافا لشذوذ في الاحكام تقرير النبي صلى الله عليه وآله لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفا للعام وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلك عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وفي صدر وشرحه ذهب أكثرهم الى ان الرسول صلى الله عليه وآله إذا علم بفعل المكلف مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل انتهى ولهم ما تمسك به في النهاية والمنتهى والاحكام فقالوا اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا ما معا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلال المعصوم بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وفي حرينا ان سكوته دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واما انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا بين الدليلين كغيره انتهى لا يقال الانكار انما يجب ويلزم مع عدم الدليل على المنع من الفعل واما معه كما في محل البحث اذ لا اشكال في ان العموم من جملة الادلة فلا نا نقول يلزم ذلك ولو مع وجود العموم اذ قد لا يطلع الفاعل عليه سلمنا الاطلاع عليه ولكن لا يكون ذلك عذرا في اسقاط النهي عن المنكر بل قد لا يكون عذرا في عدم التنبيه على الحكم فتأمل والتحقيق ان يقال ان حصل من عدم انكاره العلم بثبوت الجواز للفاعل فلا اشكال في لزوم الحكم بالتخصيص لانه اولى من النسخ ولا فرق في العلم بين العقلي والعادي وان لم يحصل العلم فان حصل الظن منه بذلك وكان اقوى من الظن الحاصل من العام فكما سبق والا فينبغي التوقف او ترجيح العام فتأمل وهل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج عن ذلك الفاعل فلا يتعدى الى غيره او لا التحقيق ان يقال ان لم يقم دليل لا من عموم ولا من خصوص ولا من قطعي ولا من ظني على اشتراك الغير معه في ذلك الحكم فيجب الاقتصار لان مقتضى الاصل والقاعدة عدم الاشتراك وان دل الدليل القاطع على الاشتراك في الحكم المذكور فلا اشكال في لزوم الحكم بزيادة التخصيص في العام المفروض ان لم يقع المناوبل بالتخصيص ح وان لم يكن النسخ لزم او تكابه وان دل العموم المعتبر على اصالة الاشتراك فيقع التعارض بين هذا العموم والعموم الدال على ثبوت الحكم لجميع الافراد عدا الفاعل فان كان احدهما اعم من الاخر لزم تخصيص العام وتقديم الخاص وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه لزم الرجوع الى المرجحات ثم انه ان كان الحكم بالاشتراك مستلزما لاخراج جميع افراد العام الا خرج منه بعض الافراد فلا اشكال في تخصيص العمومات الدالة على اصالة الاشتراك في صور كون ذلك العام قطعي السند والجملة يلزم في هذه المسئلة التفصيل بما يقتضيه القواعد الاصولية وقد يعرض لها جاعة هنا في المنتهى ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العمومات الدالة بين لا نه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكم على الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك تخصيصا والعمل به مقدم بوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جايز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ابقاء الفعل فيه فان قلنا باستحالة النسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول وفيه فان عفل مخصص اوجب تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل ما شاركه في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطلقا عند القائلين بالقياس وعند اذا كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكم في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لا يقال التقرير كالصيغة فلا يقع في مقابلة ما الصيغة فلا يكون مخصصا للعموم لو كان مخصصا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تقريره عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا لمحذور وتطرق الخطأ على النبي صلى الله عليه وآله بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضا ينتقض بالفعل لانه ليس له صيغة قوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ممنوع عمومه التلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه لاستلم يكن مخصصا بل نسخا على ما تقدم وقد اشار الى جميع ما ذكرنا في الاحكام وفي شرح المختصر فلو تبين معنى هو العلة ليقرره حمل عليه مع موافقته في ذلك اما بالقياس واما بقوله عليه السلم حكمي آه واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين بالمخاوانه لا يتعدى الى غيره لتعدد دليله اما القياس فظاهر واما حكمي آه فلتخصيصه

مشاركة

تخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا لمحذور التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه وبقوله ع

اجماعا بما علم من عدم الفارق للاختلاف في الاحكام وههنا لم يعلم وفي المعراج ان ثبت قوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كان حكم سائر المكلفين حكم ذلك المكلف
وح ضذ التقرير ناسخ لا مخصص والحمد لله رب العالمين
اولا واخرا وظاهرا وباطنا

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة في الاحكام الشرعية والتكاليف الدينية وشرائطها قال الله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون **باب**

في بيان معنى الحكم بحسب الاصطلاح

اختلفوا في تعريف الحكم الشرعي فعرفه بعضهم الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفيه بيان اختلاف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوا امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقال الاخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب وفي الزبدة الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما والوصف مقتضى لذلك فعلت الاحكام الخمسة بحدودها **مفتاح** لا اشكال ولا شبهة في ان متعلق الحكم الشرعي لا يكون الا الفعل فلا يتعلق بالاعيان الخارجية فلو تعلق بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فيجب التاويل ثم اختلفوا في تعريف الفعل على ما يظهر من المنية فانه قال عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوايل بانه مبدء التغير في اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب انتهى ثم ان الفعل باعتبار

في بيان معنى الفعل

تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو لغة يستعمل في معنيين احدهما السقوط كما صرح به في النهاية والمنية ومن شرح وثانيهما الثبوت والاستقرار كما صرح به ابن الحاجب في الكتب المذكورة واما في الاصطلاح فقد اختلفت العبارات في بيانه ففي المنية اما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من النقيض وفي شرح الاصطلاح هو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب في الاحكام واما في عرف الشرعي فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وقيل ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذي يخاف العقاب على تركه ثم قال وهذه الحدود تستحيل للحكم الشرعي وهو الوجوب بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب والحق في ذلك ان يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حال ما وبالجملة فلا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم او الثواب الخاص به فانه لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك والغرض وهو ما اشار القاضي ابو بكر الى خلافه انتهى ثم ان الفعل اذا اتصف بالوجوب صار واجبا وقد اختلفت العبارات في تفسيره وتعريفه ففي المعارج الواجب ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم وفي التهذيب دري وشرحه الواجب ما يذم تاركه وزاد في الاحكام في بعض الوجوه ليرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الكل وفي الكفاية مضل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا وبزاد في الحد لا الى بدل وفي النهاية اما الواجب في العرف الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسمه القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه والاقرب ان يقول الواجب ما يذم تاركه عمدا مختارا وفي المنية اجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي مع اكثر المتاخرين من الاشاعرة واعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او فعل منبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة وفي الزبدة الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل في صحه وما يعاقب تاركه مر هدد بجواز العفو وما وعد العقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله وما يخاف منه فيجعلها بشك فيه انتهى واعلم انهم اختلفوا في ان لفظ الفرض هل يكون مرادفا للفظ الواجب او لا على

في بيان الحكم يتعلق بالافعال بحسب الذات او باعتبار العرض

في الفرض والواجب

اقوال الاولى انهما مترادفان كالانسان والبشر وهو للنهاية وبب والمبادي وشرحه المنية وده وصدر وشرحه ثم وفيه الفرض قد يطلق في اللغة بمعنى التقدير وقد يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحز واما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى متحقق في الفرض الشرعي انتهى وصرح في حر صر بان هذا القول مما صار اليه الجمهور الشافي ما حكى في جملة من الكتب فقالوا الفرض ما علم بدليل قطعي والواجب بما علم بدليل ظني انتهى ولهم ما اشار اليه في بهر والمنية وم فقالوا الان الفرض لغة التقدير تعالى الله تعم فصفا فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه تعم انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الوجوب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعم قدره علينا ثم اجابوا عن هذه الحجة بان الفرض لغة التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب غير اعتبار طريق ثبوته وزاد في الاول والثالث فقالا وكما ان اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام فكذا طرق الواجب مع انه تعم قد اطلق الفرض على الواجب في قوله تعم فمن فرض فيهن الحج اوجب بالاجماع واقع على انه يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعم والاصل في الاطلاق الحقيقة وصرح في بهر بان قول الخصم في غاية الضعف وفي المنية لا يخفى على المتأمل ضعفه وفي الاحكام هو محكم ثم قال كما في حر وصدر النزاع لفظي وصرح في المبادي بانه لا فائدة فيه الثالث ما ذكر بعض الاجلة فقال ان الفرض الذي يجب اعادة الصلوة بتركه عمدا او نسيانا هو ما ثبت وجوبه بالكتاب العزيز واما ما ثبت بالسنة فهو واجب لا يبطل بتركه سهوا وبذلك صرح الاصحاب والبه يشير صحاح رزادة ومحمد بن مسلم وقال ابقم ويدل على الشق الاول رواه الكليني في الكافي في الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال ان الله تعم فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء عليه رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وروى في بهر في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة ثم اعلم انه صرح في بهر وب والمنية بانهما يرادفان لفظ الواجب المحتوم واللازم ومنها الندب وهو لغة على ما صرح به في بهر والمنية والاحكام الدعاء الى امر مهم واما في العرف فقد اختلف العبارات في بيانه ففي بح المندوب ما يعاقب المكلف على فعله على وجه ليس لتركه ما يثرب في استحقاق الذم على ما وفي ب المندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وفي المبادي الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله راجحا في الشرع فهو المندوب وفي النهاية وفي العرف ما يكون فعله راجحا غير ما نع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا انتهى وصرح في ب بانهما يرادفان المندوب بالفاظ احدها المستحب وقد صرح بهذا ابقم في المبادي وشرحه المنية والنهاية وزاد في الاخيرين فقالا معناه عرفا ان الله تعم احبه وثانيها المرغب فيه وقد صرح بهذا ابقم في النهاية وشرح المبادي والمنية وفيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب وما شاء الى هذا في حر وده ابقم وثالثها النافلة والنفل وقد صرح بهذا ابقم في بهر وده وشرحه المنية وفيه كما في بهر وح وده معناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم ورابعها التطوع وقد صرح بهذا ابقم في بهر وده وشرحه المنية وفيه كما في بهر وح وده معناه ان المكلف انقاد الى الله تعم وزاد في الاولين مع كونه قربة من غير حتم وخامسها السنة وصرح بهذا ابقم في بهر وده وشرحه والمنية وفيه كما في بهر هو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبه بامر النبي صلى الله عليه وآله او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة وهذا يفيد ان الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها الاحسان وقد صرح بهذا ابقم في النهاية والمنية وفيهما وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه انتهى وفي حر وده بشرط الترجيح الدنيوي لا يكون مندوبا ومنها الحظر وهو لغة على ما صرح به في المنية المنع فانه قال الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويقع على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي باب اليه المواشي ويقال ابقم على ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور انتهى وقد اشار الى المعاني الثلثة في بهر وم وقد اختلفت العبارات في تفسير المحظور ففي ب المحظور هو الذي يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب وما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم وقيل انه في العرف عبارة عما يذم فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعله فرد وذم اما في الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل في

واجبا على تركه

وفي بهر اما المحظور فهو ما يذم فاعله

في الواجب من الحد والمرتبة السابق ذكرها ولا يخفى وجه الكلام عليها والحق فيه ان يقال هو ما بفعله يستحق فاعله الذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعله انتهى وذكر انه يرادف المحظور الفاظ احدها الحرام وقد صرح بهذا في باب المنهي ونحوه المحرم كما صرح به في النهاية ورمز وثانيها المزجور عنه وقد صرح بهذا في باب نهي والمنهي ورمز قال في المنتهى يعني ان الله تعالى زجر عنه وثالثها المعصية وقد صرح بهذا في باب نهي والمنهي والاحكام قال في المنتهى اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه انتهى واشار الى التفسير المذكور ورواي الاشاعرة في النهاية ابهم ورابعها الذنب وقد صرح بهذا في باب نهي والمنهي ورمز قال في الثاني والثالث هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة وزاد في الاول فقال فلا يوصف فعال البهائم والاطفال بهما ويوصف فعل المراهق بهما لاستحقاقه الادب على فعله وخامسها القبيح وقد صرح بهذا في باب المنهي وفيه معنى الذم على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والكف عنه شرعا وفي رجح القبيح فالفعل ما تعلق به استحقاق الذم ثم قال ويسمى القبيح حراما ولا محظورا حتى يزجر عنه زاجر وسادسها الممنوع عليه وقد صرح بهذا في النهاية ورمز وسابعها الكراهة وهي لغة على ما صرح به في النهاية والمنهي والاحكام الشدة في الحرب قالوا وهو مأخوذ من الكرهة واختلف العبارات في تفسير المكروه فالاولى تركه وليس لفعله تاثير في استحقاق الذم وفي المذهب المكروه هو الراجح تركه ولا عتاب على فعله وفي المبادي الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله مرجوحا فهو المكروه وفي الاحكام اما في الشرع فقد يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ترك ما مصلحة راجحة وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوبات وقد يراد به ما نهي تنزيه عنه بظني لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان غالب الظن حله كاكل لحم الضبع في النهاية والمنهي لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على انه تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كون نهيه نهي عنه بل لكثرة الفضل في فعلها وفي باب يطلق على الحرام ومنها الاباحة وهي لغة على ما صرح به في النهاية والمنهي والاحكام الاعلان قالوا ومنه باح فلان بسره وزاد في الاول والثالث فقالا ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه انتهى وقد اختلف العبارات في تفسير المباح بحسب الاصطلاح ففي رجح المباح ما استوى طرف فعله وتركه في عدم استحقاق المدح والذم وفي باب المباح ما تساوى وجوده وعدمه وفي دري وان شاء فعله وان شاء تركه وفي بديع واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب وقيل ما علم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في فعله ولا في تركه ولا نفع له في الاخرة وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير بدل وزاد في النهاية واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زائدة على حسنه وزاد في الاحكام فقال والاقرب في ذلك ان يقال هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل انتهى وذكر انه يرادف المباح الفاظ منها الجائز وقد صرح بهذا في باب المنهي ومنها الحلال وقد صرح بهذا في باب المباح وشرحه المنهي ومنها المطلق وقد صرح بهذا في النهاية وفي دري وشرحه المنهي واعلم انه قال في بديع قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يوصف عدم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملوما بتركه اراقته ثم اعلم انه قد اشير الى الصفات المذكورة والاحكام المزبورة في جملة من العبارات على وجه يفيد الحصر ففي بديع طريق الحصر ان يقول الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران والاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح في باب المنهي وقد يكون الحكم للوجوب مع المنع من النقيض فيكون واجبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة وفي صدر وشرحه فان كان الحكم طلبا للفعل غير كف بنهض بتركه في جميعه سببا للعقاب فوجوب وان نهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل بنهض فعله سببا للعقاب فحرم وان نهض الكف خاصة للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا فاباحة والا فوضع وفي الحكم الشرعي اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب او الاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما للفعل او الترك وكل واحد منهما اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل هو الوجوب وما تعلق بغير الجازم منه هو المندوب وما تعلق بالطلب الجازم للترك هو الحرمة وبغير الجازم منه هو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة

وان كان ثالثا فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الشئ سببا او مانعا او شرطا ومنها السببية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بيوع وصرح برابعهم العضدي فقال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصنف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلذلك تم في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا وينفهم بكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والحرمة كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحهم بذلك في قلم يبعد جعلها امثلة الاسباب لاقرارنا بانها بالشكر وانما هو سبب انتهى في النهاية السبب والمسبب في اللغة يطلق على ما يمكن التوصل بها الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي ويفهم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكما باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة والى ما لا يستلزم كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وفي الاحكام السبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى المقصود واطلاقه في اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي ومنها الشرطية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بيوع والاحكام وصرح برابعهم فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدم مانع مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدم مانع وذلك حكم في عدم بنا في حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها بنا في حكمة البيع وهو ابا حة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها بنا في تعظيم الباري تم وهو السبب لوجوب الصلوة وفي غير الشرط هو ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدم مخلا بالحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بسبب الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون الوصف شرطا او مانعا ومنها المانعية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بيوع الاحكام وصرح برابعهم فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى ما هو مانع للحكم والى ما هو مانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن تقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه اما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة يخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به فغاية المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بالقياس الى غيرها وانما تضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء ولما كان الاقتضاء متعلقا بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع للحكم وهو كل وصف وجوده ظاهر منضبط يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع قتل العمد العدوان انتهى واشار في الاحكام الى قسمي المانع ايضا واعلم انه قال في بيوع بعد الاشارة الى الاحكام الوضعية المتقدم اليها الاشارة وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاولى اي الحكم الاقتضائي قال في المنية فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطها الا الوجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها انتهى ثم اعلم انه يظهر من الزبدة ان الوضعي ليس من الاحكام فانه قال الوضعي ليس حكما ولا مستلزما انتهى وفيه نظر ومنها الجزئية كالقراءة بالنسبة الى الصلوة ومنها الركنية وقد اختلف عبارات الاصحاب في تفسير الركن في الصلوة وما ترتب عليه ففي هـ في كتاب الصلوة ونعني بالركن هنا ما لو اخل به المصلي عامدا او ساهيا ثم ذكره بطلت صلوته وفي المختلف قسم ابن ابي عقيل افعال الصلوة الى فرض وهو ما اذا اخل به عمدا او سهوا بطلت صلوته والى سنة وهو ما اذا اخل به عمدا بطلت صلوته لا سهوا والى فضيلة وهو ما لا يبطل الصلوة بالاخلال به مطلقا وجعل الاول وهو الذي سميناه نحن ركنا الصلوة بعد دخول الوقت استقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود في الارتماد وفي بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وفي الذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا ثم اركان الصلوة وفي التنقيح المراد بالجزء ما يكون داخلا في مهية الشئ ويسمى ركنا ايضا باصطلاح الاصوليين

كل وصف

في بيان الاحكام الوضعية ومنها

مع بقاء حكمة السبب

ثم الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا اولا والاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل وفي
المهذب للبارع اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وزيادتها كذلك فسموها
الركن وركن الشيء هو جانبه الاقوى ومنه ركن البيت والحائط قال الطريحي الركن معتمد البناء بعد الاساس وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل
وفي جامع المقاصد الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل زيادته او نقصه
عمدا وسهوا وفي الروض تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها وفي مقام اخر ذكر نحوا في الذكرى وفي المقاصد
العلية ركن الصلوة ما تبطل بزيادته ونقصه لا ما استثنى وقالوا يمنع الكلية الغالبة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مطردا وكذا
الاشكال الا مع تسليمها كيف وقد تخلف ذلك في مواضع كثيرة لا دليل على انحصار الحال فيها وفي المدارك في بحث السجود واما
انها اركان في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بها في كل ركعة عمدا او سهوا اه ونوزع الا في تسمية الركن ما تبطل الصلوة بزيادته و
نقصته عمدا وسهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان احد الخمسة يبطل بزيادته كما هو قاعدة الركن وقد استثنى من هذه امور
عشرة وفي المسالك الجامعية لابن همهور تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا وكذا زائدة
اركان الصلوة وقال في بحث القيام وهنا سؤال وهو ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا الا
ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك وكيف يتم القول بركنيته اجيب بان المراد الى ان قال او يقال لعل المراد بالركنية عدم جواز
اخلاء الصلوة منه بحيث لو وضع المكلف غير قائم ناسيا بطلت صلوته وقال في مقام اخر ولا خلاف في ركنية شيء الا في المنية فان بعضهم
عدها شرطا الا انا ذكرنا ان الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وفي شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصحابنا
قسموا افعال الصلوة قسمين منه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا والقسم الاخر واجبا غير ركن
لا تبطل بالاخلال به الا عمدا وفي شرح الاثني عشرية للفاضل البناطي تكبيرة الاحتياط ركن فتبطل الصلوة بزيادته عمدا وسهوا كما هو شان
الركن وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشيء مطلقا يسمى ركنا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما تبطل الصلوة بتركه عمدا
وسهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وفي الرياض والمراد بالركن ما يلتئم منه الماهية مع بطلان
الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع والسجود وبنا قيدا بالامور الوجودية لتخرج الزوائد كزيادة الحدث فانها لا تعد اركانا عندهم
ويمكن ان يكون المراد بالركن ما تبطل الصلوة بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد خلاف المصطلح عليه بينهم ومنها الصحة والفساد
ولا اشكال في انتزاع الشرط في المتصف بهما امكان وقوعه على الوجهين وان يكون قدرا مشتركا بينهما والا لم يصح الاتصاف بهما وذلك واضح
ثم ان المتصف بهما قد يكون عبادة وهو ما يتوقف على النية وقصد القربة كالصلوة وهو قد يكون ما يصلح الشرع كالمثال المذكور وقد
يكون بالعرض كالمباحات التي تصير عبادة بالعرض والمراد باتصاف العبادة بالفساد اتصاف ما لو صح لكان عبادة بر لا اتصاف
نفس المامور به فان ذلك صحيح وقد يكون معاملة وهو ما لا يتوقف على فعل في ترتب الاثر الشرعي عليه سواء توقف على الطرفين وهو العقود
او اكتفي فيه بواحد وهو الايقاع وقد اختلف العبارات في تفسير الصحيح في العبادات فذهب جمع وهو ما وافق الشريعة وحكاه عن المتكلمين
في بر والمنية وح دري والزبدة وح صرح فيها كما في بيد عند الفقهاء ما اسقط القضاء وصرح في بر وبيد والمنية والزبدة بان ثمرة الخلاف
يظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وزاد في بر والمنية فقالا انها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو
هو مستبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد باطلة على الثاني لعدا سقاطها القضاء ثم قال في النهاية وليس ببعيد فانك ان اردت
بكونه مامورا به في نفس الامر فيمنع ذلك وان اردت ظاهر افيمنع كون الصحة ذلك وقال فيه ايضا ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالصبي
وما له قضاء مع صحة كصلوة فاقد الطهارتين واختلفت العبارات ايضا في تفسير الصحيح في العقود والمعاملات ففي بيد الصحيح في العقود ما ترتب
اثر المطلوب عليه في النهاية والمبادي وشرح المنية الصحيح في المعاملة ما يترتب اثره عليه قال في المنية اي حصلت منه غايته والغرض المقصود
منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح وفي النهاية لو فسرت الصحة في العبادات بذلك
امكن ولو فسرت صحة العقد بان ذلك شارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن وفي بر صحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه اثره الشرعي ولو

عمن

مالم يؤ اغ الشريعة وبتغير الفقهاء

بحث في بيان ان الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية

عرف به مطلقا ونجا انه في شرح المختصر انما الصحة في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها انتهى واعلم ان البطلان في العبادات والمعاملات
يقابل صحتها باى معنى فسرت كما صرح به في تح وب وعه وشرحه المنية ومنه كما في تح منه في العبادات بتفسير المتكلمين مالم يسقط القضاء وفي
العقود مالم يترتب عليه اثره اى الغرض المطلوب منه انتهى واشار اليه ما ذكره ابن في الاحكام والمختصر وشرحه هل البطلان والفساد مترادفان
او لا صرح بالاولية ب ودى وشرحه الزبدة وم وصر وشرحه وتح وشرحه والمنتهى بل فالباطل الفاسد في الشرع انتهى وحكي في ب وتح والمنية وصر
وشرحه عن الحنفية الثاني فقالوا انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع غير مشروع
من حيث الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى وحكى هذا في م عن ابي حنيفة قال في تح وفيه هذا تكلف لا حاجة
اليه ثم قال كما في شرح صر لو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به انتهى وهل الصحة والفساد من الاحكام الشرعية الوضعية او لا
بقم من بعض الاصوليين الاول وصرح بالثاني في المختصر وكذا صرح به في شرحه فقال اعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام
الوضع فانكر المص ذلك اذ بعد ورود امر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا
للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد الفعل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في
نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد انتهى وهو حيث منها الاداء والاعادة والقضاء وقد تضمن
جملة من الكتب بيانها ففي ب والمنية الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل
ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة وفي المبادى الاداء ما فعل في وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء
فعل الفائت في غير وقته المحدد وفي النهاية اعلم ان العبادة قد توصف بالقضاء والاداء والاعادة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت
ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت
ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذ لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا في
اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في الاداء الاولية نعم يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه وفي الزبدة
الواجب ان فعل في وقته المقدر اولا فاداء وثانيا للتدارك بعض فاعادة او بعده مامر جديد فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المستحب وفي المختصر
وشرحه الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا
تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم ثم قال والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل
قيل لعذر وفي الاحكام اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده ان يكون قضاء سواء تركه في وقته عمدا او سهوا انتهى وهذا
يتوقف القضاء على تعلق وجوب الاداء في الذمة فلا يكفي مجرد ذلك سبب وجوب الاداء وهو الوقت فلا يجب القضاء على من ترك الاداء بالاغماء
المستوعب للوقت او بالجنون كذلك ونحو ذلك وان ورد الامر بقضاء كل فائت لكن هذا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين
لا المعنى اللغوي او لا يتوقف على ذلك بل يكفي مجرد ذلك سبب وجوب الاداء وان لم يجب عليه الاداء في شيء من اجزاء الوقت فيجب الحكم بلزوم القضاء
على تقدير ورود عموم الامر بقضاء الفائت وكون المراد المعنى المصطلح عليه فيه اشكال وصار الى الثاني في ب والمنية فقالا القضاء
انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت وعدم الوجوب لامتناع عقلا كالنائم او شرعا
كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدم قبل الزوال والمريض وفي تح الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت
سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا
كالحائض او يصح لكن المقتضي للسقوط جاء من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه قد اسقط وجوب الصوم ويصح منه لو صام
قبله ثم كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى ذلك لوجود سبب الوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء
باعتبار وجوب القضاء فان الواجب يمتنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه كيف يؤمر بما يعصى به لو فعل ثم قال اطلاق اسم القضاء على
الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلف في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وقيل حقيقة انه
فرض بمثله لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب ما اعترض فيمنع من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء والنائم والناسي بقضيا

بحث في بيان معنى القضاء والاداء والاعادة

٣٩

ولاخطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما القضاء والصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سببه وجوبه ثم لم يجب للعارض لا استدراك مصلحة ما وجب وفيما المجاز والاشتراك ومنها الرخصة والعزيمة وقد اشير اليهما في جملة من الكتب في باب والمتبر الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند الهلاك وفي النهاية العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الرأي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وقيل انها رخص فيه وهو مع التناقض دائر وبيان التناقض ان الرخص مشتق من الرخصة وهو غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون بترك كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر فينبغي ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا ويخرج الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كاجراء كلمة الكفر عند الاكراه ثم قال اعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة وفي القصر اما الرخصة فالمشروع مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا وفي شرح الرخصة هو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص دليل تحريمه والرخصة قد تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا كالفطر في السفر **مفتاح** لا يجوز ان يكون الفعل زائدا على وقته بحيث لا يمكن من الاتيان به بجميعه في ذلك الوقت كالاتيان باربع ركعات في مقدار ركعة ويجوز مساواة الفعل لوقته كصوم يوم معين وهو المسمى بالمضيق كما صرح به في ... والمنية ... ويجوز ويمكن زيادة الوقت على الفعل بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه لكان ممتثلا وهو المسمى بالموسع اما الحكم الاول فقد صرح به في ... والعدة ... والتهذيب والمنية وشرح ... وصرح ابن الشيخ الصالح في ... ووجهان احدهما ظهور اتفاق المحققين بل لم اجد مخالفا صريحا نعم قال الحاجبي انه جائز عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ولكن من الظاهر انه لا عبرة بقولهم وثانيهما ما تمسك به في ... والمنية ... وغيرها من انه لو جاز ذلك لجاز التكليف بما لا يطاق والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واما الملازمة فغير ... لو لم يكن في الحائض الماء وجب على الحائض اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة والطهارة الاتيان بالصلاة بتمامها وكذا الصبي اذا بلغ وقد بقي من الوقت المقدار المذكور والتالي باطل فالمقدم مثلها اما الملازمة فلان تمام الصلاة لا يسعه الوقت المفروض لانا نقول هذا باطل لانه لم يجب الاتيان بجميع اجزاء الصلاة في ذلك الوقت بحيث لو اتى بشيء منها في خارجه لم يكن ممتثلا وكان عاصيا فبطلان التالي ممنوع بل هو باطل قطعا لا يقال الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك تدل على وجوب الاتيان بتمام الصلاة في ذلك الوقت فلا يمكن منع التالي لانا نقول غاية الرواية بعد تسليم سندها الظهور وهو لا يقاوم القاطع الذي بيناه وان اريد وجوب التلبس بالصلاة وكون درك ذلك الوقت سببا لوجوب الاشتغال بها فهو مسلم ولكن الملازمة ممنوعة وقد اشار الى ما ذكرناه في جملة من الكتب ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الواجب والمندوب كما صرح به في المنية فان عدم جواز التكليف بالمحال لا يختص بالاول واما الحكم الثاني فقد صرح به في ... والعدة و... و... وغيرها وبالجملة هو مما لا خلاف فيه وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في ... وشرحه في ... هو متفق عليه بين اهل العلم وفي العدة لا خلاف فيه وفي المنية هو متفق على جوازه وفي ... لجدي الصالح ... لا نزاع في وقوعه ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب كما صرح به في المنية ايضا واما الحكم الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للعلامة في ... والعدة والغنية و... وهو في ... و... وشرح المنية و... لجدي الصالح ... وشرح المعراج وفي المعارج الاكثرون على جوازه وفي ... ذهب اليه محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما وهو مذهب السيد المرتضى ... وابي الحسين البصري

رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء

بفعل تكون ...

مفتاح ... على الفعل ... للفعل

وفى المعالم وبه قال اكثر الاصحاب كما ارتضاه والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وهو الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا وفى غاية المامول وهو المشهور وعليه الجمهور وفى الاحكام ذهب اليه اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائى وابنه وغيرهما وفى المختصر وشرحه ذهب اليه الجمهور الثانى انه غير جايز وهو للحكى فى بحر عن جماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية وابى الحسن الكرخى وفى ذى ذهب اليه مرلا تحقيق له وفى لم اتحقق ذلك قوم وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة انتهى الاولين على امكان ذلك ووقوعه جزء منها ما تمسك به المنتهى فقال اما الامكان فللعلم الضرورى بعدا استحالة قول القائل لعبد خط هذا الثوب فى هذا النهار واما فى اوله او وسطه او اخره وفى اى وقت من هذه الاوقات الثلثة اذا خطه امتثل امرى ولا يغنى بالواجب الا هذا ولا يمكن ان يقال فى هذه الصورة لم يوجب شيئا ولا انه اوقع الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع قد اشار الى هذه الحجة فى بيانه ومنها ما تمسك به فقال يمكن شاور اجزاء الزمان فى المصلحة بان يكون الفعل فى اوله واخره ووسطه متساويا فى كونه لطفا داعيا الى ايجاب طاعة بعد خروج الوقت وداعيا الى الطاعة مندوبا اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى الطاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا اخر المكلف فعلها لزم قضائها لان قضائها يكون مصلحة فى دون ما كان الاداء مصلحة فيه فح لا يجوز ان يضيق الله تعم فعلها فى اول الوقت مع ان المصلحة تحصل بفعلها فى اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعم فعلها فى آخره مع ان المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه والامر كيف يخصص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوى الجميع فى تحصيل المصلحة فيجب تساوى جميع اجزاء الوقت فى النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه فى اى جزء وقع فى ذلك الفعل كان واجبا بنفسه ومنها ما ذكره جمهور المتاخرين وهو فى حاصله فقال جواز التوسعة يعرفه الجهال والاطفال بالبديهة فلا وجه للتعرض للاشكالات الواهية وتضييع العمر وغيره بان ظرف الواجب بما يكون ظرف مكان كالوقوف بعرفة او المشعر ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب الوقت فان ربما يكونان موسعين اذ يمر قد المظروف كالوقوف المذكور ونحوه فى الظرف المكانى وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبيله فى ظرفها اذا كان ايمر من الظروف لا جرم يلزم خلو بعضه عن المظروف بل وربما كان اكثره خاليا عنه بل وربما لا يكون المشغول بالمظروف الا اقل من الظرف كالامثلة المذكورة فاى عبار فى الخلو المذكور واى اشكال فيه لانه ليس الا عدم المظروف فى جزء من ظرفه الموسع فانه صدق ترك الواجب فى جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال فى الوقوفين ونحوهما مردود تفاوتا صلا كما هو بديهى عند ذى عين نعم لو ترك فى مجموع الظرف يكون على الترك عقابا لانه ترك الواجب لا انه ترك فى جزء من ظرفه على المقول الحق من ان القضاء بفرض مستانف جديد غير تابع للاداء فتامل جدا ومنها ان الواجب المخير يمكن الوقوع فيلزم ان يكون الموقع كذلك اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الموسع مرجعه الى المخير كما صرح به فى بعده العدة والغنية والمنتهى وبه يبقى ذى وشرحه المنتهى ولم ير فقالوا والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف باقاع الفعل فى اول الوقت ووسطه واخره وجعل تخصيص احدها موكولا الى اختياره كما كان الحال فى خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدل من خصلة الاخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ومنها ما تمسك به فى جملة من الكتب فى العدة الكذ يدل على ذلك ان الوقت الثانى فى مثل الوقت الاول فى تناول الامر باداء العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدها هو الواجب فيه دون الاخر فينبغى ان يكون مخيرا فى الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا انا نجد ابرجع عليكم فى اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لا يدل منه فى اخر الوقت لانا ان لم نقل ذلك ادى الى فوات العبادة وليس كذلك الاول لانا اذا لم يفعل فيه فالوقت الثانى وقت له وليس لاحد ان يقول ان هذا ينقض بما ذكرتموه فى الباب الاول من ان الامر يقتضى الفور وانه يجب المامور به عقيبه ذلك انا انما قلنا ذلك فى الاوامر المطلقة التى لها وقت واحد فحملناها على الفور وحملها مخالفونا على التراخى لما لم يكن فى اللفظ ما يتبين الوقت وليس كذلك فى الامر الموقت لانه قد تبين فيه الوقت فى ذكر اوله واخره فقلنا انه مخير فيهما وفى المعالم ان الوجوب معلق على الوقت فيجب ان يكون فى كله والا لكان فى بعضه هو ترجيح من غير مرجح اولا فى شئ وهو باطل بالاجماع وفى ذى هو ثابت بقوله تعم اقم الصلوة الاية وتخصيص اخر الوقت بالوجوب اولا كما يقوله مرلا تحقيق له ترجيح من غير مرجح وفى ه لان الامر تعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد منه وفى غيره الامر يتناول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اخره اذ لو دل

على تخصيص وكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون حكم الامر ايجابا بايقاع ذلك الفعل في اى جزء من اجزاء ذلك الوقت ارادة المكلف وفي المنتهى
واما الوقوع فقوله تعالى اقم الصلوة ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق بفضل الصلوة ومن المعلوم الواجب منه انا لبس المراد تطبيق اجزاء الصلوة
على اجزاء الوقت وكذا الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذر والمطلقة وقضاء الواجبات والوديعة لاطلاق الامر به من غير تقييد وفي لم ويدل
حده لجد الصالح والاحكام لنا ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك ولبس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا ولانكراره في اجزاء
بان باتى بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي
التخصيص ضرورة دلالته على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوب
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اى جزء اداه او قضاه في وقته صرح شرحه لنا ان الامر مقيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم واشار الى هذا في المعراج
ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته فيكون
عاصيا وكلاهما خلاف الاجماع والاخرين ما سبق الاشارة اليه والجواب ما تقدم وينبغي التنبيه على امور الاول ذهب بعض الناس
من الموسع الى ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باول الوقت وان بعده يصير قضاء وحكى هذا القول في به والمنتهى
عن جماعة من الاشاعرة وفي بج عن بعض الحنفية وفخ صر عن قوم من الشافعية وفي لم وم عن قوم وزاد في لم فقال هو الظاهر من كلام المفيد على ما
ذكره العلامة انتهى وفسر اول الوقت في غاية المراد بالجزء الاول الذي يسعه الفعل ولهم ما ذكره في لم فقالوا اجتمع من خصل الوجوب باول الوقت
بان الفضيلة في الوقت ممتنعة الا دائما الجواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر
لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو بطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول انتهى والجواب اما عن
امتناع الفضيلة في الوقت فيما تقدم اليه الاشارة واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبوجوه منها ما ذكره في النهاية وبه ولم ود ويدل وضح
وشرح مزانه لو كان الوجوب مختصا باول الوقت كان المصلي في غيره قاضيا فيكون باتيا به عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما
خلاف الاجماع ومنها ما ذكره في بعه والنهاية وبه من انه لو اختص الوجوب باول الوقت لانتفت فائدة ضرب الوقت ومنها ما ذكره في بعه
فقال ولانه لا خلاف في ان مصلي الظهر في وسط الوقت او اخره لا يسمى قاضيا ومنها ما اشار اليه في المبادي فقال وتخصيص الاول بالوجوب
ترجيح من غير مرجح انتهى ومنها ان الحكم بوجوب الفعل في اول الوقت بحيث لا يزيد احدهما على الاخر شيء ولا ينقص كذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق
وهو غير جائز ولئن تنزلنا فلا اقل من التكليف بالحرج وهو بنفسه منفي فلا يقال يعارض الوجوب المذكور الخبر المرسل اول الوقت رضوان الله
واخره عفوه لانا نقول هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لما ذكر من وجوه شتى الثاني ذهب بعض القائلين بامتناع الموسع بان الوجوب
فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باخر الوقت واستفاض حكاية هذا القول عن بعض الحنفية وحكاه في المنتهى عن جماعة منهم
ولهم وجوه منها ما ذكره جماعة من انه لو كان واجبا في الاول لعصى باخره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا
المقدم واجاب عن هذا الوجه في لم فقال بعد الاشارة اليه وجوابه منع الملازمة والسند ظاهرها تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل
في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ الاتيان به في اى جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه فما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان

نعم

يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان
الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى وقد اشار الى
الجواب المذكور في هبروبي ودري وشرحه للمنتهى والمعراج وفي المعاريج جوابا انا نقول ترك الى بدل وهو العزم عند قوم وعند اخرين
هو فعله بعد ذلك فلا يلزم قبح ترك خصال الكفارة وفي الذريعة والعدة في مقام الجواب عن الوجه المذكور والذي ذكروه غير لازم لانه عندنا
لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يشبه الثانية وفي العدة فقال فان قالوا العزم ليس عليه دليل ذكروه عليهم الكلام
الاول هو انا اذا سألنا الامر الوقت الثاني كنا وان الوقت الاول فلا بد من تحلم بفعله في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الا ان يكون
نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا عن ذلك الى العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه
نفلا نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين انتهى ومنها ما ذكره في الذريعة
والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كل ما لم يأثم بتاخير الصلوة عنه لا تكون الصلوة واجبة فيه فاسقط
قبل الزوال شم اجاب عنه فقال ليس بواجب فيما انتفى الاثم عن تاخيره عن ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب الموسع بخلاف
الفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتاخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال اذا اخرها وجب عليه ان يفعل بدلا منها
وهو ترك الامر بها ثم على ان هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعله ويختاره من الثلاث واجب وهو لا يأثم بتاخير ذلك
والعدول عنه وينتقض على امولهم لان عندهم اذا بقي من الوقت قدرما يفعل تلك الصلوة اثم باخيرها عنه وان لم تكن واجبة في تلك الحال
لان عندهم ان وجوبها يتعين اذا بقي من الوقت قدر تحريمة ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كلما
للمكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنفل شم اجاب عنه فقال الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدم لان النوافل لو تركها من غير
عذر لا بدل والصلوة لا يجوز تاخيرها من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما يختاره من الكفارات الثلث انه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب
بلا خلاف ودفع الوديعة بالبدء الثمنى واجب يجوز تركه بلا عذر بان يدفنها بالبسر ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب
الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان الشمس اذا زالت وهو مقيم شم مضى من الوقت ما يتمكن ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة
فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كالو سافر بعد خروج الوقت شم اجاب عنه فقالا انما كان كذلك لان للوجوب في اخر الوقت
مزية على اوله وان اشتركا في تعلق الوجوب لانه يتضيق ويتعين في الوقت الاخير وهو موسع في الاول ثم هذا اعتبر في الحائض والمسافر اخر الوقت
دون اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء بوضح ذلك ان فرض العبد بعد الزوال الشمس ان يصلي الظهر اربع
ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق في الوقت بقيته لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها فاذا اسلم
قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغيرت من اقامة الى سفر كما تغيرت حال العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي
تلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود فاذا مرض قبل اخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى
قاعدا او موميا بحسب ما يمكنه فتغيرت صفة العبادة بتغيرها لان في وقت اداءها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة من سافر بعد خروج الوقت
لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي يجب عليه ان يقضي ما فاته على صفة التي وجبت عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك
من مسافر في بقية من وقت لانه مؤد للصلوة في وقتها فوجب عليه القصر لاختلاف صفة من اقامة الى سفر وههنا ما ذكره في بعد والغنية
فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان ما بعد الزوال من الاوقات مدة تذكر وفيها امتثال المامور به يجب ان
يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان يذكر وفيها امتثال المامور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب شم اجابا
عنه فقالا الفصل بين الصلوة والزكوة لاجل الحول المقدر لم تضرب الشريعة لوجوب اداء الزكوة ومن بعد الزوال مضروب لوجوب
الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان جائزا غير متميز المؤدى بعد انقضاء الحول بالصفة و
النية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا تتميز من المؤداة في اخره بشيء من الاحكام وبعدها لا نقول ان الصلوة

ولجب ح

من اول الوقت الى اخره يداخل جوازها الوجوبها بل يقول انها واجبة من اول الوقت الى اخره من غير ان تكون جائزة لان ذلك يوهم انها نفل
اللهم الا ان يراد انه جائز تركها والعدول عنها فان اريد ذلك لم يجز ان يتوهم فيها نفسها انها جائزة بل يقول العدول عنها الى البدل منها جائز فيقيم
انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب وقال ايضا ان ذلك قياس وهو يفيد الظن ولا يوجب العلم ونحن في مسئلة طريقها
العلم فلا يجوز ان يعتمد فيها على طريق الظن انتهى واعلم انه قد استدل على بطلان القول المذكور بوجوه احدها ما ذكره في نهاية الاصول
وغاية المراد والمختصر وشرحه فقالوا لو كان وقت الوجوب اخر الوقت لكان المصلي في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز قال
جد الصالح في شرح الزبدة لا يقال انهم يجعلون فعلها قبل الاخر وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز ذلك
في بعض الما يقتضيه حال الاضطرار لا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان يناقش بان المخصص بالاخر لا يسلم البطلان فتبطل انتهى وثانيها ما تمسك به
في نهاية والعدة والغنية والمنية ومن انه لو اختص الوجوب باخر الوقت لكان الاتيان به في اول الوقت ووسطه نفلا كما عن بعض ارباب هذا
القول ولو كان نفلا في اول الوقت او وسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل قال في نهاية والعدة لان النية المطابقة للصلوة اولى من ان يجري
معها الصلوة من النية المخالفة لها انتهى والتالي باطل اتفاقا كما في بعض الكتب ملا شبهة كما في اخر وثالثها ما تمسك به في نهاية والغنية
فقالا والذي يدل على بطلان ما ذهب اليه مخالفنا اشياء منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل منها
واجمعوا على ان شرط النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد
ورابعها ما تمسك به في نهاية ايضا فقال ومنها ان قولنا صلوة الظهر مطلقا يقتضي كونها واجبة مكتوبة لانه ينبئ عن الوجوب ونبأ
عليه فمن قال ان في الظهر نفلا فقد ترك الاجماع وهذا الوجه ايضا يبطل كونها موقوفة لان كونها ظهرا قد بينا انه يقتضي الوجوب في الحال ويمنع
من كونها مراعاة وخامسها ما تمسك به في نهاية ايضا فقال ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة الواجبة واذا استعملا
في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال وانها ليست بنفل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في نهاية ايضا وسادسها ما تمسك
به في نهاية ايضا فقال ومنها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب لحل في ارتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال وسابعها ما تمسك
به في نهاية ايضا فقال ومنها انهم اختلفوا في اهل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا يدل على انها تكون في الجميع واجبة
لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل ام الفرض لان من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل انتهى وقد
تمسك بهذه الحجة ايضا في نهاية وغاية المراد وثامنها ما تمسك به في الذريعة ايضا فقال ومنها ان كون الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعد
ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها او متقدما عليها ولا يتاخر عنها فان قيل ليس الداخل في الصلوة وجوب ما دخل فيه موقوف على
اتمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل ياتيه في الوقت فهو واجب لا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك
انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتغيران بالوصل والقطع يبين ذلك انه
ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وتاسعها ما تمسك به في العدة فقال ومن قال انه
نفل في الاول فقوله يبطل بما يثبت من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى قد مضى الكلام فيها وعاشرها
ما تمسك به في نهاية فقال لو اختص الوجوب باخره لزم محالات الاول يكون في اوله نفلا كما اختاروه وكان يجب نية النفل المطابقة لما عليه
الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم الى ان قال الثالث يلزم انه من لم يؤد الصلوة الا في اول وقتها غير مؤد لفرائض الصلوة
ولا ماتيا بالواجب منها وحادي عشرها ما اشار اليه في نهاية فقال ايضا نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت يمتثل لها لكونه ماتيا بها
في وقتها الا لان الشارع اذن في تقديمها وثاني عشرها ما تمسك به فيه فقال لاجماع السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت
ومات في اثنائه ادى فرض الله تعالى واستحق ثواب الواجب **الثالث** حكي عن الكرخي انه قال ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم
كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا او
اشتهرت هذه الحكاية عنه وصرح بها جملة من الكتب عن القائلين بان الوجوب مما يختص اخر الوقت واعترض في العدة على ما صار اليه فقال
واما اذا قال انها موقوفة فكلامه غير محصل لان الوجوه التي يقع عليها الافعال فيكون واجبة او ندبا لا تتاخر عن حال الحدوث ولا تكون

بيانا متعلقا بالموسع والمضيق

واجبة حين يقع عليه الصلوة

امورا منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على وجه الندب فينبغي ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف فانت
وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها ندبا انتهى واعلم انه قال في شرحه ونقل عن الكرخي مذاهب ثلثة احدها المشهور ان الصلوة
المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين
كان نفلا الثاني حكاه عنه ابو عبد الله البصري ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعل مسقطا للفرض قال ابو
الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكم ابو بكر الرازي ان الصلوة بتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق
وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين **الرابع** قال في الاحكام الفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز ترك المندوب بعزم والموسع
شرع الفعل بعده في وقته الموسع واورد عليه في المنتهى فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت يتحقق فكيف يعقل الشروع
بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الى الواجب المخير **الخامس** يخص الموسع بالواجب بالتحقيق المندوب ايضا بلا شبهة **فتح**
اعلم ان القائلين بالموسعة وبان كل جزء من اجزاء الوقت وقت الاداء الواجب فيه اختلفوا في توقف جواز ترك الفعل المامور به فيما عدا الجزء الاخير
من الوقت عزما آثما اجزاه على العزم على الاتيان به على قولين الاول انه يتوقف عليه فلو دخل الوقت الموسع وهو غير عازم على الاتيان والواجب
فيه ولا متشاغل بما كان عاصيا وان اتى بذلك الواجب في جزء من اجزائه ويلزم ذلك ان يتكرر العصيان بتكرر اجزاء الوقت الخالية عن الفعل وعن
العزم وهو للذريعة والعنبرة والعدة وده وبرك والمحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي المنتهى ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب
الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت
الباقية وفي لم هل يجب البدل وهو العزم على ادآء الفعل في ثاني الحال اذا خرج عن اول الوقت وسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما
حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج جماعة من المعتزلة وفي تركه قال القائلون بان جميع الوقت
الواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يتضيق
الوقت ويبقى قدر ما يسع الفعل وحينئذ يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيها بعد انه لم يات بالفعل
في جزء وجب عليه فيه العزم في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج اختاره الاستاد المصنف وهي الحق انتهى الشارح
انه لا يتوقف عليه ولا يجب وهو المعارج وبه قال في المنتهى وفي المنتهى ذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك
من غير بدل واختاره المصنف وهو الحق في النهاية وكل من اثبت له بدلا وان العزم واطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا نعم يجب لانه من احكام الايمان
ونفى الاكثر على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب في برك هو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة وفي الزبدة وشرحها
لجدنا الصالح ذهب اليه المحقق والعلامة واتباعهما وزاد في الثاني قوله من المتاخرين ولم يذكر المرتضى في بعه هذا المذهب هذا شعر بكونه غير مشهور
في عصره للاولين وجوه منها ظهور عبارة الذريعة في دعوى الاجماع على ما صار اليه فانه قال في جملة كلام اكثر ذكره او لا غير الازم لانه عندنا
لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن الوقت الا ببدل هو العزم فلم يشبه الناقلة وقد نقضنا ذلك وبينا انا لم نثبت هذا البدل الا بدليل ذكرناه انتهى
وبعضه امران احدهما دعوى الشهرة المحكية في برك وثانيهما ما اشار اليه جدنا الصالح فمن بقوله ولم يذكره وفيه نظر اما اولا فلمنع من
دلالة قوله عندنا على دعوى الاجماع بوجه من الوجوه واما ثانيا فلاختصاص ما ذكره بالصلوة فيكون الدليل اخص من المدعى الا ان يتم بعدم
القائل بالفصل ولكن فيه اشكال واما ثالثا فلوهنه بما ذكره في برك والمنتهى ولم مر مصير المعظم الى القول وهو اولى بالاعتبار مما ذكره في غاية
المامول كما لا يخفى فتدبر ومنها ما اشار اليه ثم فقال احتجوا الوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل
عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدليته غيره انتهى وقد تمسك الشيخ
بهذه الحجة في مواضع عديدة من العدة فقال اذا ثبت ان الامر بتا والوقت الثاني كذا وله للوقت الاول وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت
العزم بدلا عنه في الاول ادى الى خروجه عن كونه واجبا فاما جعل ذلك اولى جبناه انتهى وقد تمسك بذلك ايضا في مواضع وفيه ما مول فقالا نا خلو
تركه عزيمة في الفحاء ولا اثم فيخرج عن الوجوب انتهى واجاب عن هذا الوجه في جملة من الكتب ففي المنتهى وانفصل ايقاع الصلوة في اول الوقت
عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت بكله في ايقاعها في اوله ووسطه واخر جزء يمكن له يشمل كل واحد منها على

مشاركة للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في جوبه مع انفصاله بما ذكرناه في لم فقال بعد الاشارة الى الجواب عنه ان الانفصال
ظاهر بما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير فبأي جزء
اتفق الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف
الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث تركه شيء وهذا كاف في الانفصال وفي شرح الزبدة لجدي الصالح ره بعد الاشارة اليه
ماذكره فى حده وقيل ان الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو حال ظنه بالموت وهذا على تركه
القدر كاف في الوجوب ومنها ما تمسك به وقد مر في فقالا انه ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لو فرضنا حالة قبل الوجوب بحاله بعده والتبطل اما
الاول فلانه قبل الوقت كان تركه الى بدل لجائز فلو كان بعده كذلك كانا متساويين والثانى فظ واورد عليه جدى الصالح قده فقال وفيه نظر
لان له في الوقت بدلا من نوعه وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له بدل قبل الوقت اصلا فلزوم المساوات على تقدير عدم بدلية العزم
ثم ونهاية المأمول ان الفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال وبعده مخاطب به ومنها ما اشار اليه جدي الصالح ره فقال وربما احتج
بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام والعزم على الحرام
حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب فلا تخلص له الا به ثم اجاب قده عن هذه الحجة فقال وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم
على الترك اذ بينهما واسطة وايضا لا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة غاصبا انتهى ومنها ما تمسك به في ه
فقال لنا ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر
سيده والاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب فيجب عليه اما الفعل او بدله هو العزم عليه فلو يثبت بمعنى اخر لكان ثالثا وهو يظهر انتهى
وفيه نظر لانا نمنع من تحقق الاعراض عن امر السيد بمجرد عدم العزم على ذلك مط ولو مع الالتفات الى امر السيد سلمنا انه معرض عن امر السيد ولكن
نمنع كون كل اعراض حتى الاعراض المفروض حراما سلمنا ولكن غاية ما يلزم مما ذكره وجوب العزم في الجملة وهو لا يقتضى كونه باعتبار البدلية
ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج من اثبت بدلا هو العزم بان الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان
الاول انه قد ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثانى انها لو لم تكن
لطفا الا في واجب بعد الوقت لم يحسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا في واجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عن
ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم ثم قال والجواب يكفى في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب
يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب يليه واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في
مندوب لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب لتيه وفي واجب وفي اخر الوقت يكون لطفا
في واجب لا غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت لطفا في مندوب يليها وفي طاعة واجبة بعد
خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما تكون الصلوة
في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان تاخير الصلوة افضل انتهى ومنها ما اشار اليه في م ايضا فقال احتجوا لوجوب
العزم بانه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت ثم
قال والجواب انا نقطع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم
فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري انتهى وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في
ه فقال انما قلنا بامتناع كونه بدلا لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه اولا والاول يقتضى سقوط
التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت هذا العزم يساويه في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم
سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل اعتبار والثانى يمنع من كونه بدلا لان بدل الشيء قائم مقامه
في جميع الامور المطلوبة منه ثم قال واعترض عليه بتجويز كون البدل قائما مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل

البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل
في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا
يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الا فعل الامرة واحدة وقد قام
هذا البدل مقامه فيها فيكون مؤديا تمام المقتضى بالامر فيسقط التكليف بالكلية وفيه نظر فان الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزاء
الوقت نهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او يبدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فتعين الفصل ح والحاصل
ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه مما بدل عن الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب
سقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المفاتيح ايضا فقال لا يجب العزم
لنا لو وجب العزم لسقط التكليف بالفعل في الثاني لانه اذا قام الغير مقامه كفى في الاتيان بمقتضى الامر فلو وجب في الثاني بذلك الامر لزم
ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه انتهى واجاب عنها في بعض حواشيه في الاول فان قيل كيف يكون العزم بدلا عن فعل الصلوة ومن حق
البدل الاثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع طهارة الماء وانما هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس كذلك ثبات في كل بدل لان كل واحد من كفارات
اليمين بدل عن الاخرى ويجوز ان ينقل الكل والحال مع القدرة على الاخرى وبعد فهذا خلاف في عبارة ويجوز ان نقول ليس لنا ان نبرئ
فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل فان قيل من شان ما قام مقام الشيء ان يسقط فعله ويجوز ذلك الشيء
كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة ويجوز العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام
غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه منه ما لا يكون كذلك والواجب الرجوع فيه الى دلالة الامر فان المسح على الخفين عند من اجازه يقوم
مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك المسح وجوب الغسل كما اسقط فعل المسح على الخفين الامر من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه
يجب عليه غسلهما فلم ينقل بلا في قيام كل واحد منهما مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم فغير ممتنع ان يكون العزم لا يسقط
وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم فان قيل من شان ما قام مقام غيره الا ينتقل البدل لانه كالمسح على الخفين قلنا
غير مسلم ذلك لانا قد ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن ودائع بالبيمن الى البياض بلا عذر ومن الصلوة من مكان طاهر الى غيره
من الامكنة الطاهرة بلا عذر وفي الثاني اوردوا اقتضاء البدلية السقوط واما الجواب انها عن فعله في كل جزء قبل الضيق لا مطلقا انتهى وفيها
ما تمسك به بعضهم فقال الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان ساقطا لوجوب انتفاء ما لا دليل
عليه انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب فلم كنا ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غير فيكون ايقوله به ايقاعا لما يخالف ظاهر الوجوب بغير معين
فنقول ان الامر قيد لجميع الوقت فالتخيير والتعيين محكوم به شرعا لنا ان الامر قيد لجميع ولا تعارض فيه للتخيير بين الفعل والعزم وكذا
لتخصيصه باول الوقت او اخره بل اللائق بينهما فيكون القول بهما باطلا انتهى وقد اعترض عليه بالمنع من انتفاء دليل العزم فان
النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه
العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل واثباته فلا يتعرض له
النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة الظاهر واعترض بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى البدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال
بالفعل في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا ان معقول الا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي
عدم وجوبه اول الوقت على تقدير تجويز تركه من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس واجبا في
اول الوقت فلو لا ايجاب البدل لم يكن واجبا انتهى وضعف الايراد الاخر واضح ومنها ما تمسك به ايضا فقال لو كان العزم بدلا في
اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل فيه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت
واذا جاز التاخير فما الداعي الى البدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو يقتضي ان يكون البدل
العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون فعله جاريا مجرى فعلها والامر اقتضى الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة فيكون

البدل كذلك ثم قال اعترض عليه بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى العزم وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني فافتقر الى العزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن تقديمه وهو متعدد بتعدد الزمان ومنها ما اشار اليه في البرهان فقال لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كما لا يجوز الابدال مع ابدالها ثم قال اعترض بان المصير الى احد الخبرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بدليل الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ثابت في البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدم ثابت عليه على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم تحقق البدلية ومنها ما اشار اليه في البرهان فانه قال لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بتركه الاصل وبدله ثم قال واعترض بعد العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل متعينا فذكر سبب الغفلة في العصيان والغفلة عرضت ومنها ما اشار اليه في النهاية ايضا فقال العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال ثم قال واعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حالة الكفر الاصلي ومنها ما اشار اليه في البرهان فقال العزم واجب على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على اداءها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب ح ثم قال الاعتراض بمنع وجوب العزم قبل الوقت نعم يقبح كراهة فعلها فاما ان يعزم ويريد فعلها قبل وقت وجوبها فيمنع وجوبه لجواز ان يجب عليه اداء العبادة وجاز تاخيرها فلم يتعين عليه الا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهة فكذا الاخر واعترض بتسليم ان الواجب بعد الوقت كالواجب قبله اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل والعزم بدلا في شيء في وقت دون اخر فلا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لاجل انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن العزم فبطل بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه مجردا للثواب فقط ومنها ما تمسك به بعض على ما حكاه في غاية المأمول وعزم من انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به ليس في ذلك الا لكونه المأتي به صلوة بخصوصها لا لكونها مبدلا عن العزم ولو كان القول البدلية صحيحا لكان الامتثال لسبب كونه مبدلا انتهى وهذه الحجة اشار اليها ايضا العضد فقال قال القاضي انه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى ذلك معنى وجوب احدهما فثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين بهما انتهى واجاب عنها في غاية المأمول فقال ان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتداءيا ان كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي في مرتبة واحدة وكخمس وليس هنا كذلك فان الواجب هنا يجب الاصل انما هو الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالزائد في ذلك الجزء سبب لوجوب العزم والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فما هو الا كتحصيل الظن بوقوع الواجب كفاية اذا تركه المكلف ولم يات به فانه اذا لم يات بالكفاية يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجب عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب جوبا موسعا الى وقت الضيق فاذا تركتها ولم تات بها في شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده كما لو قال لك اوجبت عليك الصلوة على البيت لكنك اذا تركتها ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فبقي المناقشة معنا في اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة في ذلك الحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان ياتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت يتضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل حقيقة كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية حقيقة وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال لا من جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية انتهى وقد اشار الى ما ذكره الفاضل البهائي وجد الصالح فحسن بهما ومنها ما اشار اليه في غاية المامول فقال وقد استدل الحكم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته ويبقى مع انتفائه فهو واجب لذاته لا لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل حتى انه لو جاز ترك واجب بعد اربعين سنة كان اثما وهذه الحجة قد ذكرها العضد ح حيث قال وايضا لا نسلم الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخبرا بانه يفعل الصلوة حتى يكون خصال الكفارة بل لان العزم على كل فعل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره فهو من احكام الايمان

يثبت مع ثبوته سواء دخل الواجب لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب انتهى وايما بعثه في غاية
المامول فقال المجوب ان كونه حكما من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا خاصا اعني وقت ترك الفعل قبل التضيق ووجوبه قبل الوقت لا يمنع
من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت دون وقت اخر انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور الفاضل النهائي
وجد الصالحين ايضا وزاد الاخير فقال غاية ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه بدلا لواجب اخر وهو جائز بل واقع كما ذكرنا من ان
الاولين في الاربع بدل الاخيرتين انتهى وفيه نظر ومنها ان المعهود من المسلمين عدا الالتفات الى العزم المذكور في كل وقت من اوقات الفرائض
ولو كان واجبا لاشتهر بل وتواتر فتأمل ومنها لو كان العزم بدلا للزم ان يكون من ترك الصلوة اليومية وبدلها وهو العزم في كثير من اجزاء
مرتكبا للكبائر مستحقا للحد او التعزير والذموم الواردة في ترك الصلوة فتأمل والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقرب عندي عدم وجوب
العزم ما عينا وترك الواجب في الجزء الاول والثاني ونحوهما لعدم الدليل عليه من الادلة الاربعة اما الدليل العقلي الذي ذكره وتأتمم
فلا يخفى ضعفه وهل هو من لوازم الايمان واحكامه كما صرح به في النهاية وغيرها فيجب على كل مؤمن الاتيان به اولا فيه اشكال وبما
يظهر من المعالم الثاني فانه قال اعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وجزم ان الحكم به متكرر في كلامهم انتهى
وعلى تقدير وجوب ذلك لم يكن للبحث عن وجوب العزم ما عينا والبداية فائدة مهمة بل قد يدعى انه غير معقول فتأمل وكيفما كان فلا اشكال
ولا شبهة في انه اذا لم يات بالواجب في سعة الوقت يتعين عليه الاتيان به في اخره فيضيق وقت الوجوب ولا يكفي العزم وان قلنا ببدليته وتقدم
بذلك في بحث الغيبة وبيده وشرحه **مفتاح** اذا ظن المكلف في الواجب الموسع بعد قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه
اذا اخره عن الجزء الاول او الثاني او الثالث ونحو ذلك فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه قبل ذلك الزمان الذي ظن فوات الواجب فيه و
ان كان هو قبل حصول الظن المفروض مما يجوز فيه ترك الواجب اختيارا فان ظن مثلا انه اذا اخر صلوة الظهر عن اول الوقت لم يتمكن من الاتيان
بها في الوقت المضروب لها اصلا وجب عليه الاتيان بها في ذلك الوقت وهو الجزء الاول كما يتضيق الموسع بظن الفوات فيكون الظن
هنا من الاسباب الشرعية للحكم بالمساواة وعدم جواز التاخير فلو اخر الواجب عن الزمان الذي ظن فوته فيه وظهر صدق ظنه كان
عاصيا بترك ذلك الواجب او لا بل يكون الظن معتبرا ولا يثبت بحكم شرعي ويكون كما لو علم او ظن بعدم الفوت حتى يتضيق بحضور الوقت
فلو اخره عن ذلك الزمان الذي ظن فوته فيه واتفق صدق ظنه وتحقق ترك الواجب لم يكن عاصيا كما لو اخر بظن السلامة واتفق فوته
فجاة قبل الاتيان بالواجب صرح بالاول في بحث الغيبة والزبدة وشرحها للجد العلامة الصالح والفاضل الجواد وبعض المصانيف للسيد
الاستاذ والاحكام وصرح شرح المعراج وهو المعتمد لهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من العبارات دعوى الاتفاق
عليه ففي شرح جد الصالح للزبدة ظان الموت في جزء من الوقت يعصي بتركه اتفاقا ان مات فيه وفي غاية المأمول الواجب الموسع منه وقته
العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوها ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث متعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر
مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الجزء ولم يفعله ومات كان عاصيا بالاتفاق واما ما وقته العمر الواجب الموسع فهو مما لا غير مما كان اخر وقته معلوما في جميع
الاحكام المذكورة سابقا فاذا ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات كذا لو حصل له ظن متعذر حصول الفعل في
وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك وفي غيره ذلك وفي الاحكام اتفق الكل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير
التاخير عن اول الوقت فاخره فانه يعصي ان لم يمت في ذلك الزمن ومع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وفي شرح صان من ادرك وقت
الفعل وظن الموت في جزء ما منه اخر الفعل مع ظنه الموت عصى اتفاقا انتهى فتمسك بالسيد الاستاذ وقال الواجب الموسعة
غير المحدودة بوقت فيها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفات اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت المضيق ومر يثبت
واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت بفرض اللازم منه جواز تركه في
الجميع فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكمها الواجب المحدود مع ظن الوفاة قبل اتيان اخر الوقت انتهى وفيه نظر ومنها فتمسك بالمنبهة
فقال اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعد بظنه

هل يجب التضيق بظن الفوات

بحضور اخر الوقت
كما يتضيق

ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وتداشار الى هذا في غاية المأمول فقال بعد ما حكينا عنه سابقا الان الوقت يجب ظنه قد يضيق عليه و التكليف بالفرد يرجع الى الظن فتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه انتهى ومنه نظر ومنها ما تمسك به جدك الصالح فرح قدس فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا لصيرورة ما قبل ذلك الجزء وقتا لوجوب ظنه ولانه ترك الواجب في غير بدل وهو العزم لفعله ثانيا انتهى ومنه نظر ومنها انا نجد ان العقل يحكم حكما بتيا قطعيا بلزوم العمل بالظن المفروض فمن لا يقال بدفع جميع ما ذكرنا العمومات المانعة عن العمل بالظن كتابا وسنة لانا نقول هذه العمومات لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى ويبتغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين الواجب الموسع الذي وقتها العمر والمحدود بوقت خاص كما هو ظاهر اطلاق النهاية ويب والمنتهى والاحكام والمختصر وشرحه والمسالك صرح بذلك الزبدة وشرحها لجدك الصالح وبترك وكذا صرح به السيد لا متناقشة **الثاني** لو اخر عن الزمان المفروض فتبين كذب ظنه وقد مر على الاتيان بالواجب في الزمان الذي ظن فوته فيه فهل يكون عاصيا او لا بل يخص العصيان بصورة عدم تبين كذب الظن وفوت الواجب يظهر من اطلاق المنتهى ومر وشرحه الاول وبه صرح في موضع من النهاية وكذا صرح به الفاضلان الجواد وجدك الصالح قدس سرهما في شرحهما على الزبدة فقالا الاصح العصيان لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وزاد الاول فقال ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك الجزء كاشف عن خطاء ظنه وهو ضعيف انتهى وبظهر من موضع اخر من النهاية التاسع من الزبدة الوقت الاقرب عندي هو القول الثاني لان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا نفسيا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توسلي ومن باب المقدمة كوجوب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ووجوب الاجتناب من ظرفين عند اشتباههما بالاجنبية ونحو ذلك والمعتمد عندي ان مقدمة الواجب لا يترتب على تركها عقاب بترك الواجب النفسي وانما يترتب العقاب بترك نفس الواجب لا بترك مقدمته **الثالث** هل يجب بعد ظهور خطاء ظنه الاتيان بالواجب ام لا بل يسقط عنه المعتمد هو الاول عملا بالاصل واطلاق الامر ولظهور الاتفاق عليه حتى من القاضي الذاهب الى مذهب الاشارة **الرابع** هل الاتيان بعد ظهور خطاء الظن قضاء او اداء اختلفوا فيه على قولين احدهما انه قضاء وهو للمحكي في جملة من الكتب عن القاضي وثانيهما انه اداء وهو للمنتهى في بحث المنتهى وهو في بحث هو اختيار الغزالي والجمهور وفي المنتهى هو اختيار الغزالي وجماعة من الاصوليين وبترك ومر وشرحه هو اختيار الجمهور للقول الاول منا اشار اليه في بحث والمنتهى في الاول قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوجد فيه وحد هذا يعصي بالتاخير اجماعا وفي الثاني قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والالم بعض بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين انتهى واورد عليه في بحث ومر فقال لا بعد الاشارة اليه ولكن بعيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان وزاد في بحث فقال بل ويمنع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه وانما يحكم بذلك لو استمر الظن بكيف يتصور ان ينوي القضاء لفعل في وقته ثم قال وقد اورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت مع تغير عزمه على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء ولكن بعيد لان العصيان هنا لم يثبت باعتبار تضيق الوقت بل بترك الواجب بدله وفي المنتهى بعد الاشارة الى حجة القاضي ولكن بعيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله انتهى والقول الثاني هو ذكره في غاية المامول وح صرح ان الواجب في حق الوقت المقدر شرعا اولا فيكون اداء وفيه نظر والتحقيق هنا ان يقال ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية بعنوان بدعاء سوى اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة على ذلك والا فهو لا شارك القوم في الاحكام فالنزاع في المسئلة لفظي وفي اصطلاحي والامر سهل وقد اشار اليه هذا في غاية المامول وشرح جدك الصالح وح صرح وفيه لا مناقشة فيه وهو جيد ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب الاصطلاح كما صرح به في جملة من الكتب ففي شرح جدك الصالح وبترك وح صرحان التسمية اداء اولا لانه فعل في وقته المقدر له شرعا انتهى وان كان مراده اثبات ان بعد انقضاء ذلك الوقت الذي ظن فوت الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا مرة اخرى لان القضاء بفرض جديد فهو ممنوع اما اولا فلظهور الاتفاق عليه كما اشرنا اليه سابقا واما ثانيا فلاصالة بقاء الوجوب وما كان سابقا كما صرح به في بحث ومر وشرح جدك الصالح والاحكام واما ثالثا فلاطلاق الامر وان كان مراده وجوب نية القضاء فهو ممنوع ايضا اما اولا فللمنع من وجوب نية الاداء والقضاء فتم واما ثانيا فلما ذكره في شرح المختصر فقال ولا خلاف

مع القاضي في المغني الآن بريد بوجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء او لا نفعل في وقته المقدر له شرعا او لا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت واخره فانه يعصي ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده او قعة في الوقت كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاءه فكذا ههنا انتهى واشار الى ما ذكره في قبله وصرح وغيرها **الخامس** لو اخر المكلف الاتيان بالواجب الموسع في اول الوقت او ثانيه مثلا بظن السلامة وبقاء قدرته الى اخر الوقت او الى الوقت الذي يريد ايقاعه فيه فتفوت موته فجاة فهل هو عاص او لا التحقيق انه ليس بعاص كما صرح بخبره ويجب المنية وشرحها بحل الصالح والفاضل الجواد وصرح وشرحه وقد اشار الى وجهه فقال من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جائز له ولا اثم بالجائز ثم قال ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمحال انتهى وقد اشار الى ما ذكره في قبله وكذا اشار اليه شرح جمع الصالح فقال ظان السلامة في الوقت كلما ان مات في جزء منه فجاة فغير عاص فيما اي فيما بين حدوثه وفيما وقته العمر لان التاخير حينئذ جائز فلا اثم ولا عصيان فان قيل جواز التاخير يجوز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط وان كان محالا لانه يمتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التاخير غير واجب بجواز التقديم فالمكلف به هو القدر المشترك الدائر بين الجائز والمحال والدائر بينهما جائز ليس بمحال اجيب عنه تارة بان الفائدة بجواز التاخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لا نرخ واخرى بان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع وهو خلاف المفهوم لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالموت فيتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا مضيقا لا موسعا شم قال وقد صرح بعض المحققين بان هذا قائلا مستدلا بانه لو جاز التاخير بالعصيان اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا خلف واجيب بان هذا الاستدلال بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول لوجهين الاول ان الجميع قد يجب ظاهر الشرع والشارك في الجميع انما يعصي اذا تركه باختياره والترك في بعضها انما يكون بالموت المتحتم لا يكون باختياره الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان انتهى وهل يخص ما ذكر بالموسع الذي بين شرعا طرفاه او بل يعم ما وقته العمر صرح بالاول في شرحه ففيهما من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر وزاد في الثاني فقال فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى وصرح بالثاني في بيرودة وشرحها بحل الصالح والفاضل الجواد وادعى فيها وفي بهل ان نص فرفة الحاجبي بحكم وهذا القول هو المعتمد عند **السادس** قال السبد الاستاذ الواجب الموسع الغير المحدود بوقت وقته العمر وما لا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت المضيق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولنعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب في عهدته او كان قضاء بل انما هو حكم ظاهري و الاخذ الواجب الغير المحدود وهو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو حده المقرر له في الشرع فتم انتهى **مفتاح** اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء مخير على طريق التخيير واقع اجماعا كما ادعاه السيد عبد الدين وغيره واختلفوا فيما هو الواجب على اقوال الاول ان الواجب مفهوم احدها وهو للعلامة في بيرو بهج الحق وموضع من يب والسيد عبد الدين في المنية والشهيد في قواعده والشيخ البهائي والحاجبي البيضاوي وحكاه في بهج الحق عن الامامية والجمهور ولعل مراده ان الواجب احدا لا بعينه من امور معينة وهو المفيد على ما حكاه في العدة اراد ما صار اليه هؤلاء الجماعة وفي العدة ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ونقل القاضي اجماع سلف الامة عليه ان الواجب احدا لا بعينه من امور معينة انتهى وعلى هذا لا تخيير في اصل الواجب انما التخيير فيما يتحقق فيه وهو الافراد كما اعترف به الشهيد ان وغيرها الثاني ان الواجب كل واحد منها لكن على البدل وهو للمحقق في المعارج حيث قال الامر بالاشياء على طريق التخيير يفيد وجوب الكل على البدل واختاره العلامة في دي وموضع اخر من يب وحكاه الشيخ عن كثير من المتكلمين ولد على ولد يها شم واصحابهما وكذا حكاه عن السيد المرتضى فقال ذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلثة لها صفة الوجوب والكل اذ هب ان الثلاثة لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار احدها شم قال واذا لم يفعل الثلاثة فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة انتهى وفي لم وغيره هو المشهور بين اصحابنا وفي يه وغيره الى المعتزلة وفي غيرها الى الجمهور وحكي عنهم انه لا ثواب ولا عقاب الا على الواحد غير مفصل وحكي عن بعضهم ان الواجب الجميع يسقط بفعل البعض كما لكفاية وانه لو اتى بجميعها استحق الثواب على كل منها ولو تركها استحق العقاب بذلك وحكى هذا عن السيد الشيخ وحكي في العدة عن بعض الناس انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب

على الاخف الثالث ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فيتعين باختياره ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهو لبعض المعتزلة والاشاعرة الى الاخير الرابع ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط بر بالاخر والاقرب عندنا هو القول الاول لنا ان المفهوم من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب مفهوم احدهما او لذا لو سئل العبد عما هو الواجب عند العقلاء ان يجيب بان الواجب واحد منهما لا جميعهما ولا واحد معين والظاهر انه لا ثواب ولا عقاب على الجميع ولا يخفى ان هذا القول والقول الثالث مشتركان في الثمرة وان اختلفا في المفهوم والمصحح بل ربما يمكن ادعاء اتحادهما فان المحقق ومن تبعه كون الكل واجبا انما لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها فاركان الخصم تسليم ذلك فهو وفاق وان انكره حصل الخلاف لنا لو كان الواجب احدا معينا لما خير ولا لكان تخييرا بين الواجب وغيره لا يقال يتعين باختيار المكلف لانا نقول الوجوب حاصل قبل الاختيار فالموصوف به قبل الاختيار اما الكل على البدل وهو مذهبنا او البعض وذلك بناء في التخيير ولبحث المسئلة كثرة الفائدة وينبغي التنبيه على امور الأول اذا وجب عليه شيئان او اشياء على وجه التخيير كما في التخيير في مظهر مخرج الغايط بين الماء والاحجار وكما في التخيير في خصال الكفارة وكما في التخيير في المواطن الاربعة بين القصر والاتمام فهل يجوز ان يوصف احد الشيئين او الاشياء بالاستحباب والافضلية او لا اختلف فيه اصحابنا على قولين احدهما انه يجوز ذلك وهو لجامع صدر المشارقة ح بح لجدي العلامة البهبهاني وغيرهما ولهم ما اشار اليه في مع صدر فقال في بحث الاستنجاء ان قبل الماء احد الواجبين تخييرا فكيف يكون افضل قلنا الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب بالعينية لان متعلق الوجوب في المخير ليس عينا واحدا من الافراد بل الامر الكلي كما حقق في الاصول فمتعلق الاستحباب والافضلية بواحد منهما لا بعينه وفيه انه ثانيا انه لا يجوز ذلك وهو للمدارك فانه قال في البحث المذكور بعد الاشارة الى ما ذكره في مع من التخيير بين الماء والاحجار حيث لم يتعد الغائط المخرج ما لفظه وأورد على هذا الحكم ان الامر الوجوب اما بالماء او بالاحجار وجوبا تخييريا فكيف يكون احدهما افضل من الاخر بل قد صرحوا في مثل ذلك بالاستحباب ذلك الفرد الافضل ومنافاة المستحب للواجب واضحة ثم قال واجيب عنه ونقل ما ذكره في مع صدر ثم قال وفيه نظر فان ايراد الاستحباب هذا اللفظ العرفي وهو الراجح الذي يجوز تركه لا الى بدل لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري وان اريد به كون احد الفردين او اكثر ثوابا من الاخر فلا امتناع فيه كما هو ظاهر انتهى واعترض عليه في جملة من الكلمات في المشارقة بعد الاشارة اليه وانت خبير بان ما ذكره احد من النظر منظور فيه لان كون الطبيعة واجبة مثلا وكون خصوص فرد منها مستحبا مما لا خفاء في صحته وما عرض له من الشبهة انه لا يجوز تركه لا الى بدل فكيف يكون مستحبا فمدفوع بان التحقيق ان الواجب ما يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب لا تركه لا الى بدل لان ما يكون لا بدل ليس هو بواجب في الحقيقة بل الواجب احدها فزيادة هذا القيد في تعريف الواجب اما بناء على ما هو المراد في اول الوهلة او غفلة عما هو الحق او يكون المراد منه ما هو المراد بقولهم بوجوه ما في تعريف الواجب ليدخل الواجب المشروط وعلى هذا لا يكون الفرد واجبا بل الواجب هو الطبيعة لان ترك الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب بل السبب انما هو ترك الطبيعة فيمكن استحبابه وهو ظاهر والاشكال بان الفرد متحد مع الطبيعة فيكون واجبا بوجوبها فكيف يكون مستحبا فعلى تقدير الاتصاف بالوجوب بالعرض مدفوع بما ذكرنا فيما سبق من جواز اجتماع الوجوب والندب باعتبارين واعلم انه لا حاجة لنا الى اثبات ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة دون الفرد انما على تقدير ان يكون الفرد واجبا بالاصالة امكن دفع الايراد بالتمسك بالاعتبارين لكن لما لم يقع مثل هذا في الشريعة اي ورود الامر الايجابي والندبي في شيء بخصوصه باعتبارين وان كان صحيحا بحسب العقل فلذلك تعرضنا ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة فتدبر وتوضح يتضح ويمكن ان يقال الخصوص مستحب من حيث الخصوص واجب من حيث القدر المشترك فوجوبه لنفسه واستحبابه اضافي بالنظر الى الغير وبالاضافة اليه ولا بين بينهما منافاة كالوجوب للنفس والاستحباب للغير وعكسه مثل غسل الجنابة لاجل صلوة النافلة على القول بوجوبه والثاني مثل الوضوء فتدبر وفي كلام بعض الاجلة قلنا الاستحباب هنا انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب المخير وهو من حيث اتصافه بصفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل اذ هو مقام ذا الكمال غيره من تلك الافراد واتصاف تلك الافراد الباقية بالبدلية عنه انما هو من حيث اصل الوجوب بمعنى ان كلا منها بدل في الوجوب لا في الاستحباب اذ الكمال غاية الامر ان الفرد الكامل متصف بالوجوب والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب المخير فلا يجوز تركه لا الى بدل يكون متصفا بالوجوب وباعتبار

الخصوصية الكمالية لا توجد الا فيه فيجوز تركه لا الى بدل يكون مستحبا ويكون الجواب ايضا باختيار الشق الثاني وان كان فيه خروج عن المعنى المصطلح الا انه لا محذور فيه فقد صرح به جملة من اجلاء الاصحاب منهم جده في روض الجنان انتهى والمعتمد عندك هو القول الثالث قال في الاحكام يجوز ان يكون المحرم احد الامرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او عمرا وقد حرمت كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجمع ولا واحدا بعينه فهذا الورود معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه ولم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه وسنهم الخصم في الاعتراض وضعفا في الجواب فكما سبق في الجواب المخير ولا يخفى وجهه لكن ربما احتج الخصوص بقوله انه اذا حرف او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير بدليل قوله تبارك وتعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فان المراد انما هو النهي عن طاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الاية انما هو التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع في التحريم هنا انما كان مستفادا من دليل اخر ويجب ان يكون كذلك جمعا بين الاية وما ذكرناه من الدليل وبنظم من المختصر وشرحه المصير الى ما صار اليه فقال الاول يجوز ان يحرم واحدا لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير وفي الثاني يجوز ان يحرم واحد مبهم من اشياء معينة ويكون معناه انه ترك ايها شاء جمعا وبدلا وليس له ان يجمع بينهما خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا في عدا اختيار وما حكوه عن المعتزلة فانه قال يصح الامر بتخيير بين امور ويتعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم واحدها ولا تخيير فيه ومتعلق التخيير الخصوصيات لانه لا يجب عليه غير احدها كما لا يجوز له الاخلال بجميعها وهل يصح النهي تخييرا امنع منه بعضهم لان متعلقه هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها فيحرم جميع الافراد لانه لو دخل فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك وقد حرم بالنهي لا يقال ينتقض بالاختين والام والبنت فانه منهي عن ان يزوج بايهما شاء فنقول التحريم هنالك ليس على التخيير لانه انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد لما كان المطلوب ان لا يدخل ماهية المجموع في الوجود على الماهية يتحقق بعدم جزء من اجزائها اي جزء كان فاي اخترت كما خرج عن عهدة النهي عن المجموع لا انه نهي عن القدر المشترك بل لان الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع يخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها وكذا نقول في خصال الكفارة لما وجب القدر المشترك حرم ترك الجميع لاستلزامه ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا يوجد نهي على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك وكيف لا يكون كذلك ومن المحال العقلي ان يفعل فرد من نوع من نوع او جزئي من كلي او مشترك ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال الجزئي على الكلي بالضرورة وعلى الاخص فاعل الاعم فلا يخرج عن العهدة في النهي الا بترك كل فرد انتهى وفيه نظر فان الماهية المطلقة والنكرة اللتين تعلق بهما النهي او النفي لا يقتضيان العموم وسلب جميع الافراد عقلا كما تقدم اليه الاشارة فلو كان لا يستحيل عقلا تعلق النهي بالماهية الكلية وثبوت التخيير بين افرادها في مقام الامتثال بمكانه في الامر المتعلق بها وان كان ظاهر لفظ النهي المتعلق بها افادة العموم بالنسبة الى جميع افرادها انما الكلام في الامكان العقلي وتجويزه لا فيما هو الظاهر لغة وعرفا ولا تلازم بينهما قطعا ويمكن ان يقال بجواز التخيير في النهي نحو التخيير في خصال الكفارة والصلوة في المواطن الاربعة فاذن القول الاول هو الاقرب وان كانت المسئلة في غاية الاشكال **الثالث** قال الشهيد في حد يمكن التخيير بين الواجب والندب اذا كان التخيير بين جزء وكل او بين امور متباينة وذلك كتخيير النبي صلى الله عليه وآله في قيام الليل بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والتمام وتخيير المدين في انظار المعسر والصدقة وفي هذا يقال المندوب افضل من الواجب **الرابع** قال الشهيد في حد ايضا قد يقع بين ما يخاف سوء عاقبته وبين ما لا يخاف فيه كتخيير الاسراء وانه خير بين اللبن والخمر فاختار اللبن فقال له جبرئيل اخترت الفطرة ولو اخترت الخمر لغوت امتك وليس هذا تخييرا بين الحرام والمباح لان سوء العاقبة يرجع الى اختيار الفاعلين **الخامس** قال في المنية اعلم ان الامر بالشيئين والاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة

الاول

عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان الماكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الآخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مترتب على الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا تاما ومن ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب انتهى وقد اشار الى ما ذكره في ب و المعراج ايضا

في بيان معنى الواجب الكفائي

مفتاح اعلم ان من جملة الواجبات الواجب الكفائي وقد اشير الى تعريفه في جملة من الكتب ففي عد الفرض الكفائي هو كل مهم ديني يتعلق غرض الشارع به بحصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي كره هو كل مهم ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي ب الواجب على الكفاية هو كل فعل يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وفي الايضاح الواجب على الكفاية له اربع تعريفات الاول انه اذا فعل البعض سقط عن الباقين الثاني ما وجب على الكل مع البدل لا معا فانه يتم بفعل الجزء وهذا التعريف ليس بجيد الثالث ما قصد به الشارع ادخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين فلم يقصد تعيين فاعله الرابع ما وجب لمصلحة ولطف بحصول المكلفين كافة بفعل بعضهم كان في لك د ضابطه كل مهم ديني تعلق غرض الشارع بحصوله حتما ولا يقصد به عين من يتولاه وفي ده الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا وفي ير الجهاد فرض كفاية ومعنى ذلك انه اذا قام به من في قيامه كفاية واغنى عن الباقين ولا يؤدي الى شيء من امور الدين سقط عن الباقين ومتى لم يقم به احد لحق جميعهم استحقوا باسرهم العقاب وفي المفاتيح اذا تناول الامر جماعة فاما على سبيل الجمع ويسمى فرض عين او لا على سبيل الجمع ويسمى فرض كفاية وفي النهاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر يتناولهم على سبيل الجمع وهو قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الآخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر يتناول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين وفي المنية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وفي ضه والرياض يجب الجهاد على الكفاية بمعنى وجوبه على الجميع الى ان يقوم منهم من فيه الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب منه شرعا وفي ضه ايضا ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية فمتى تلبس به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعى باكماله فمتى لم يفعل ذلك اثم الجميع في التاخير عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه وفي المبادي اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره وفي شرحه الامر اذا تناول الجماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم اولا والاول قد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كذلك كقوله تع اقيموا الصلوة والثاني فرض الكفاية وذلك اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل لا من فاعل معين بل من اي فاعل كان وفي المعراج ان الوجوب لا يخ من ان يكون متعلقا بجميع المكلفين كالصوم والصلوة او متعلقا بالبعض المعين كالتهجد ويسمى فرض عين او متعلقا بالبعض غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية وقيل فرض الكفاية ان يكون على الكل ولكن يسقط بفعل البعض والمص اختار الاول فانه اوفق وفي ح صه الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض انتهى

في تفصيل الواجب الكفائي

ولا اشكال ولا شبهة في جواز الواجب الكفائي عقلا ووقوعه شرعا وقد صرح بذلك في ب و ط والغنية ولة و ير و فع و بع و ج و النهاية و د و كره و هي و عد و ب و نهاية الاصول و ذ و شرحه و س و مع و المنية و قيح و كنز العرفان و مع صد و حاشية بع و لك و ضه و ده والرياض وغيرها ولهم وجهان احدهما الاجماع محققا ومحكيا في عبائر جماعة يظهر ذلك بالتتبع في كتب الاصحاب الفقيه وقد تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع على كون الجهاد واجبا كفائيا ففي ط بدل على كون الجهاد فرضا كفائيا الاجماع ايضا وفي الغنية الجهاد فرض كفاية بلا خلاف الا من سعيد بن المسيب ثم قال ويدل على ذلك الاجماع وفي كره وجوب الجهاد من فروض الكفايات لم نسمع وجوبه على الاعيان الا عن سعيد بن المسيب ثم قال انه واجب على الكفاية للاصل وللاجماع الصحابة وغيرهم ولانتفاء المسبب عند انتفاء

تنبيه في احكام متعلقة بالواجب الكفائي

السبب في الكفاية الجهاد هو فرض على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي عن سعيد بن المسيب في ثانيهما الادلة الدالة على كون
امور من الواجبات الكفائية وهي مذكورة في الكتب الفقهية وينبغي التنبيه على امور **الأول** هل الفعل في الواجب الكفائي يجب على
الجميع ويسقط بفعل البعض فيكون فعل البعض مسقطا كما ان طرو الحيض من مسقطات الصلوة للحائض او يجب على واحد منهم اي احدهم
فيكون كالواجب المخير في ان الواجب الواحد المبهم ويكون الفرق ان الابهام فيه في المكلف به وفي الكفائي في المكلف اختلفوا في ذلك على قولين
الاول انه يجب على الجميع وتشتغل ذمتهم به كالوجوب العيني ويسقط بفعل البعض وهو للمبسوط وية والغنية وئر ولد ويح ويه وكره وبه في نهاية
الاصول وكذا في شرح المنية ومع ولك وضه ودة ويب والرياض وصه وشرحه في الاحكام وحكاه فيه عن اصحابه وفي يب هو المشهور وعليه
اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق وثانيهما انه لا يجب على الجميع بل يختص الوجوب بواحد منهم غير معين وهو للمعراج المحكي عن الرازي و
البيضاوي وفي ية والمنية ويب وصه وشرحه ان الوجوب ذهب اليه قوم وفي يب نسبه الى الشافعية للاولين وجوه منها ظهور اتفاق
اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في ية ويب والمنية وذة ويب وصه وشرحه من ان الوجوب لو تعلق بواحد منهم غير معين لما استحق
العقاب الجميع ولما ترتب الاثم عليهم باجمعهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ذكره جدي الصالح من استحالة تاثيم احد بترك ما لا
يكون واجبا عليه واما بطلان التالي فلدعوى الاجماع والاتفاق في ية والمنية وذة ويب وصه على ترتب الاثم على الجميع ومنها ان القائل
بان الوجوب انما يتعلق بواحد منهم ولا يتعلق بالكل ان اراد ان المكلف هو المفهوم الكلي الذي لا تعين له لا بحسب الواقع ولا بحسب اعتقاد
المكلفين فهو باطل اذا شتغال الذمة بالتكليف من الموجودات الخارجية فكيف يمكن تعلقه بنفس الطبيعة والمفهوم الكلي فتم وان اراد ان المكلف
يتعلق ببعض معين بحسب الواقع وعند الله عز وجل وغير معين عندنا فهو باطل ولا يخفى وجهه على المتامل وللاخرين وجوه منها ما اشار
اليه في صر فقال قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب ان هذا استبعاد
ولا مانع من سقوط الوجوب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به كما يسقط ما تقدم زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا
يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني انتهى وقد صرح بالجواب المذكور في يب وية و
المنية ويب ولد وم ومنها ما اشار اليه في صر ايضا فقال قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعا
هو الابهام وقد علم انتفاؤه ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين
انتهى وقد صرح بالجواب المذكور ايضا في ية وذة ويب وصه واورد عليه جدي الصالح فقال قالوا ما يقتضي الوجوب على البعض موجود و
المانع منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني
فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب ما اشار بقوله وتاثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجود
ولان العلم بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف التاثيم بغير اي بترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك الجميع فانه معقول فالابهام
في المامور به غير مانع فعمل بمقتضى الدليل وفي المامور مانع فلا يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد منهم اما
اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم انتهى ما اشار اليه في شرح صر ايضا فقال
قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر الآية وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة ثم اجاب عن هذا الوجه فقال انا نقول
يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا
بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب على الجميع انتهى وقد صرح بهذا الجواب ايضا في ية وذة ويب ولد وشرح جدي الصالح وصه وزاد
في الاول فقال او لانا نقول بموجبه فان ايجاب النفر على بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية
فانه اول المسئلة ومنها ما اشار اليه في ية فقال احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا
اذا فعل غيره فلا يكون واجبا عليه ثم اجاب عنه فقال الجواب ان ما ذكرتموه حد الواجب المعين اما المخير فلا لانه على تقدير فعل الغير فلا
يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا انتهى ومنها ما حكاه جدي الصالح عن بعض المحققين فقال ولعله يعني بعض المحققين بانه لو كان
واجبا على كل واحد لكان اسقاطه عنهم دفعا للطلب في رفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا ثم قال والجواب ان كلية الكبرى ممنوعة

فان دفع الطلب قد يكون بغير النفع ايضا كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك قوم ذلك العلة من حيث حصول المقصود وهي احترام الميت فيسقط الطلب بزوال العلة والفائدة في ايجاب الجمع ان المقصود حاصل اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب للسقوط من باب المجوز فان السقوط انما هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسب الى سببيته البتة والمعتمد عندنا هو القول الاول وان قلنا بجواز القول الثاني عقلا وعلى المختار لو اتى الجميع بالواجب يلزم استحقاقهم الثواب ان اختلف كثرة وقلة باعتبار اختلافهم في مراتب الاخلاص وان تركوه كلهم عمدا استحقوا العقاب البتة بلا ريب واذا اتى به بعضهم على الوجه المطلوب شرعا سقط عن الباقين الذين ثبت عندهم قيام البعض به ولا ريب في ذلك وقد صرح به في ط وبه والغنية وله در وج وفتاوى الاصول وبه وكره وب ودى وشرحه والمنية مع ولك وضه ودة وغيرها والجملة هو مجمع عليه وهل يشترط في السقوط عن الباقين بفعل البعض اثنا نية تمام العمل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع فيه او لا بل يكفي في السقوط بمجرد الشروع فيه نظم الاول لزم انتهاء وط والغنية وش وله وج وب ونهاية الاصول وبه وكره ودى وشرحه والمنية مع ولك ودة والرياض وصر وشرحه المعراج وصرح به جدنا الصالح في حدة فقال يسقط عن الكل بفعل البعض حيث لا بالشروع فيه على الاصح لدخول متعلق الوجوب في عالم الوجود وهو المقصود ولذلك سمي بذلك الاسم انتهى وهو المعتمد عندي لاصالة بقاء التكليف واطلاق الامر وعليه لا يسقط ايضا بما بان البعض بمعظم الاجزاء كما هو ظاهر الكتب المذكورة وعلى هذا لو شرع طائفة بعد اخرى قبل فراغ اخرها كفانا كما صرح به جدنا الصالح في حدة قال لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ثم قالوا واما بعده فهل انه نفل لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل فلان الفرض متعلق بالجميع في السقوط انما هو للتخفيف انتهى والذي يقتضيه التحقيق ان يقال بعد قيام البعض المقتضي لسقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم التكليف بذلك الفعل مطلقا ولو استحبابا فيحتاج في الحكم بوجوبه او استحبابه الى امر جديد بنعم بحكم بالباحة وجوازه بالاصل حيث لا يكون له معارض ولو كان ذلك الفعل عبادة لم يجز الاتيان به على جهة التعبد بعد السقوط وبالجملة يلزم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى ما يقتضيه الاصول ولا فرق في سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون متحدا او متعددا كما هو ظاهر اطلاق المعظم وهل يشترط في ذلك البعض ان يكون مشاركا للباقين في التكليف الذي ثبت لهم او لا المعتمد هو الاول فاذا وجب على طائفة واتى به بعض ممن لم يجب عليه لم يسقط عن الذين وجب عليه سواء اتى به على جهة الاستحباب او الكراهة او الاباحة وهل يكفي في السقوط بفعل البعض وقوعه منه ولو سدا او يشترط فيه كونه صحيحا المعتمد هو الثاني وهل يشترط العلم بصحته بحسب الواقع او لا المعتمد هو الثاني لتعذر العلم بالصحة غالبا بل مطلقا عادة والسيرة المستمرة بين المسلمين من عدم الالتزام بمعرفة الصحة ولزوم ذلك الحرج اما مطلقا او في كثير من الصور وعلى المختار هل يشترط الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفي عدم العلم بالفساد مطلقا ولو ظن احتمالا ان والاقرب عندي فسادا والاحتمال الاول لما ذكرناه في عدم اختيار العلم بالصحة والاحتمال الثالث هو الاقرب عندي لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة ولزوم الحرج بعد الاعتبار بالاحتمال المذكور كما لا يخفى ولاصالة براءة الذمة عن التكليف في صورة اطلاع المكلف بقيام من يظن بفساد فعله فيلحق بالصورة بعد ظهور القائل بالفصل وهو نظر ولزوم عدم الاعتبار بذلك الاحتمال ووقوع العداوة بين المسلمين غالبا كما لا يخفى وهو فساد بعيد عن عادة الشرع ومع ذلك يستلزم ترتب الضرر على نفسه غالبا فيكون منفيا بعموم المرسل لا ضرر ولا ضرار وان اختص ببعض الصور ولكن الظاهر عدم القائل بالفصل مع امكان الحاق الباقي بما ذكر عملا بالاستقراء فتدبر وللسيرة المستمرة بين الشيعة من الاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال اشخاص يحصل بفسادها غالبا كما لا يخفى وصرح جدنا الصالح ره بالاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال اشخاص يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى بفعل العادل يحضورنا واطلق وتامل في الاكتفاء بفعل الفاسق فقال لو فعل العادل بحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره ولو اخبر بايقاع فعله الذي لا يعلم الا من قبله وجوب المثبت عند خبره ومن صحة فعله في نفسه معتضدة باصالتها من مسلم انتهى وفي بر لو صلى عليه واحد مكلف مثلا يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال ينشأ من عدم قبول خبر الفاسق لو اخبر بايقاعها فوجب المثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها هذا هو المشهور في الحكم وفيه اشكال ينشاء

لكن لما كان فعل البعض

تنبيهات متعلقة بما ذكر

نعم

على السبب الموجب للتكليف بعد قيام من

من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدليل عقلي ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم والعلم لا يسقط بالظن **الثاني** يثبت قيام الغير بالواجب الكفائي المستلزم لاسقاطه عن الباقين بالعلم به اما بالمشاهدة او بالتواتر او بالاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة له او بغير ذلك **الثالث** هل يثبت قيام الغير بذلك الموجب لسقوط التكليف عن الباقين بالظن بر او لا بل يجب الاقتصار في الحكم بالثبوت على العلم بقيام الغير بهم من رج وبب وبير ودى وشرحه والمنية وده وشرحها الجد الصالح والفاضل الجواد وغيرهما؟ الاول بل لم اجد فيه مخالفا وفيه اشكال والتحقيق ان يقول ان اراد هؤلاء ان مقتضى الاصل الحكم بالسقوط هنا مطلقا فليس كذلك بل ينبغي التفصيل فنقول ان للمسئلة صورا احديها ان يثبت اصل الوجوب من الاجماع ويحصل الظن المذكور بعد اشتغال ذمة الجميع بالتكليف كما اذا علم بموت عمرو ثم ظن بان زيدا صلى عليه وح فمقتضى الاصل عدم السقوط الا ان يقوم دليل على حجية الظن المذكور فما ادعاه هؤلاء من السقوط بالظن مطلقا خلاف الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن الثانية ان يثبت الوجوب من الاجماع ايضا ويحصل الظن بقيام الغير بذلك عند العلم بتحقق سببه كما اذا ظن بان زيدا صلى على عمرو والميت عند العلم بموته وهنا يلزم الحكم بعدم وجوب الصلوة على هذا الظان تمسكا باصالة البراءة السليمة عن المعارض وذلك لتعلق الشك باصل تعلق التكليف والاجماع على ثبوته ح فان القائل باعتبار الظن ح يدعي عدم كونه مكلفا اللهم الا ان يقال ان الكل مجمعون على ثبوت التكليف بمجرد السبب ح لكن القائل باعتبار الظن ح يدعي سقوطه بعد الاستقرار ويكون هذا عنده كالعتاق والعبد اذا دخل في ملكه فانه يعتق بعد الدخول في ملكه انما اذا عتق الا في ملك وفيه نظر الثالثة ان يثبت اصل الوجوب بخطاب شامل للجميع كقولهم في المرسل صلوا على من قال لا اله الا الله وح الاصل عدم السقوط في الصورتين اخذا بظاهر الاطلاق وانما يجب دفع اليد عنه فيما اذا علم بتحقق فعل البعض للاجماع عليه على الظاهر واما غيره فلاصالة الجملة مقتضى الاصل في هذا الباب مختلف كما لا يخفى وان اراد والفتوى باعتبار الظن في جميع اقسام الواجب الكفائي مطلقا في جميع الصور وان كان مخالفا للاصل فهو بعيد لان الفتوى محلها في الفقه لا الاصول اللهم الا ان يقال ان مرادهم ان الاصل حجية الظن هنا مطلقا وانما اصل ثانوي لا يعتد به هذا ولكن هذا الدليل عليه لا يقال لو كان العلم شرطا للزم الحرج والاصل عدمه لانا نقول لا نسلم تحقق هذا في جميع الموارد وتحققه في بعضها لا يثبت الكلية وعد القائل بالفصل لم وقد يقال ظاهر عبارة القوم ذلك وهو يفيد الظن بر الاصل في الحجية فاذن المصير اليه في غاية القوة وعليه فهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او يكفي مطلقه ظاهر عبارة القوم الثاني وهو المعتمد وهل يشترط ظن خاص او يكفي مطلق الظن فلو حصل من خبر الفاسق او من خبر الطفل والمرءة والشياع وقرائن الاحوال والحدس كفى نظرا الاول من رده وشرحها الجد الصالح والفاضل الجواد فانهم قالوا الواجب كفاية هو ما سقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا قال الفاضل الجواد والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد انتهى والحق جدده بشهادة العدلين الشياع قال فلا يسمع خبر العادل بفعله انتهى ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن ولكن يدفعهما العمومات الدالة على نفي الحرج والعسر المتكررة في بعض الصور فان تم عد القائل بالفصل بين الصور كما يظهر من كلمات القوم هنا فالاقرب الاحتمال الثاني كما هو ظاهر اطلاق رج والنهاية وبب ودى وشرح المعراج هل يشترط في العمل بالظن تعذر العلم او تعسره او لا بل يجوز مطلقا ولو لم يمكن من العلم انتهى نظرا الاول لجد الصالح في رده ونظرا الثاني من اطلاق رج وبهر وبب ودى وشرح رده وغاية المامول وغيرها وهو وان كان مخالفا للاصل ولكن لا يبعد المصير اليه **الرابع** قال في بير وبب ودى وشرح بر لو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع ولكن قال في بر لا يبعد ذلك لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولو بعلم واحد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه انقطاع الوجوب قبل ادائه مع عدم نسخ وبديهة ان سقوط الوجوب قد يكون بغير نسخ كانتفاء علته مثل احراق الميت الرافع لوجوب غسله انتهى والتحقيق ان بقي ان ما ذكروه من السقوط على الجميع في الصورة المفروضة هو المعتمد على تقدير حجية الظن ان لم يظنوا او لبعضهم خطاء الظن واما لو ظنوا ذلك فهل يبقى السقوط على حاله بالنسبة الى من ظنوا له الخطاء او لا بل يجب عليه الاتيان بذلك الفعل الذي سقط عنه باعتبار الظن فيه اشكال ولكن التحقيق التفصيل بان بقي ان كان ذلك الواجب موسعا وظنوا خطاء الظن بعد خروج الوقت فلا اعادة لان القضاء بفرض جديد وان ظنوا خطاء الظن في الوقت فان كان هناك عموم واطلاق يرجع اليه وكان مقتضاهما لزوم الاتيان بذلك الواجب في جميع الاحوال كان اللازم الاتيان

لا يختلف

ثانيها متعلقة بالواجب الكفائي

بر والا فلا عملا بالاستصحاب فتم وبالجملة ينبغي في هذه الصورة الرجوع الى ما يقتضيه الاصل **الخامس** هل يسقط التكليف بالعلم او الظن بان الغير يقوم به او لا اختلف عبارات القوم في ذلك ففي رج الفرض فيه موقوف موقوف على العلم او غلبة الظن فان ظن قوم ان غيرهم يقوم به سقط عنهم وان علموا او ظنوا ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وفي به المكلف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن فلا يمكن ونفي وجب التكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت عدم الوقوع وجب على كل طائفة وفي وجه فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط عنهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع وفي شرحه التكليف فيه منوط بالظن فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط عنهم ولو ظنت الاولى له سقط عن الجميع وفي المنتهى قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطائفة وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفيه هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظن الغالب بان الغير يقوم به مع انه لا يلزم جاز ان يفضي بنية الفرض ولان السقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلول لقبل وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والسقط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به لشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيرهم كالمستند الى خبر الفاسق او الكافر انتهى وفي الروض في بحث غسل الميت اعتبر المصنف وجماعة في التكليف به الظن الغالب لان العلم بان الغير يفعل في المستقبل ممتنع ولا تكليف بغير الممكن تحصيل الظن ثم قال وشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكروه لا يتم به الدلالة لان تحصيل الظن بالفعل في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له ولان الوجوب معلوم والسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون انتهى وعندي عدم جواز الاعتماد في السقوط بالعلم او الظن بالاتيان بغير المستقبل لغاية القوة للاصل والعمومات الدالة على ثبوت الواجب والمانعة عن العمل بغير العلم وعدم نظائر الاخبار بالسقوط بذلك مع توفر الدواعي عليه وتتبع السيرة كما لا يخفى **السادس** قال جدي الصالح في حديقته فرض الكفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين فان فاعله يخلص نفسه خاصة وقال الشهيد في قواعده الواجب على الكفاية لم يشبه بالندب من حيث سقط عن البعض بفعل البعض وقد يسقط بالتعرض له فرض العين كمن لم يرض بقطع يسيرة عن الجملة وان كان غيره مزالا قارب يقوم مقامه ومن ثم ظن بعض الناس ان الاتيان بفرض الكفاية افضل من فرض العين من حيث انه يسقط بفعله الحرج عن نفسه وعن غيره ويشكل بجواز استناد الافضلية الى زيادة الثواب والمدح لا الى اسقاطه الذم اما بالشروع فيه فانه يلزم اتمامه غالبا كالجهاد وصلوة الجنازة ومن ان فيه شبها بالندب جاز الاستيجار على الجهاد وربما جاز اخذ الاجرة على فرض العين كالبيان من الامام واطعام المضطر اذا كان له مال فانه يطعمه فيأخذ العوض **مفتاح** شرط في المكلف به تعلق التكليف بالشخص امور منها ان يكون عاقلا فلو كان مجنونا لم يتعلق به تكليف وقد صرح بهذا الشرط في هروم ففي الاول بشرط المكلف الفعل فلا يحسن تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح كخطاب الدابة ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم الحجر جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حتى جوز وا تكليف الاطفاق وفي الثاني اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا لان تكليف خطاب الخطاب لمن لا عقل له محال كالجماد والبهيمة والمجنون فيتعذر تكليف غير الغافل الا على راي من يجوز التكليف بالاطباق فان قيل اذا كان المجنون غير مكلف فلم يجب عليه الزكوة والنفقات والضمانات قلنا هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون بل بماله او بذمته فانه اهل الذمة بالنسبة المتهيئة بها للقبول فهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لاداتها عنه الولي او هو بعد الافاقة والبرء ذلك من باب التكليف في شيء انتهى وبدا على

لان فاعله سوغ صيانة الامة كلها وحل محلهم بخلاف غيره من عين

عليه كالاستيجار مع طلب الامام التمام

في بيان شرائط التكليف

البلوغ

ذلك اليهم جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر
فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب
ومنها خبر آخر لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت
خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى ومنها خبر هشام قال ابو عبد الله عليه السلم لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال
وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك بك اعطي وعليك اثيب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان الله خلق العقل فقال له اقبل
فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال لا وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احب الي منك لك الثواب وعليك العقاب ومنها ما اشار اليه في الوسائل فقال وعن
بعض اصحابنا رفعه عنهم عليهم السلم ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا احسن
منك واحب الي منك بك آخذ وبك اعطي ومنها غيرها من الاخبار ولا فرق في ذلك بين ان يكون التكليف متضمنا للوجوب او التحريم او الاستحباب
او الكراهة وبالجملة كلما افاد الطلب وهل يتعلق به الرخصة في الاباحة او لا المعتمد هو الثاني ووجهه واضح وهل يتعلق به الحكم
الوضعي بمعنى جواز الحكم بكون فعله موجبا وسببا لامر او لا المعتمد هو الاول ووجهه في غاية الوضوح وهل يلحق بالمجنون السفيه والابله والوسواسي
او لا المعتمد هو الثاني لبقاء العقل الموجب للتكليف فيهما ولو كان المجنون يعتوره ادوارا صح تكليفه حال الافاقة لا حال الجنون ومنها ان يكون قادرا
على الفعل والترك ولو لم يكن قادرا عليهما لم يجز التكليف بهما وذلك لما يدل عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحو ذلك من الايات الكثيرة واما السنة فاخبار كثيرة بل هي متواترة واما الاجماع فان الشيعة الامامية مطبقة على ذلك ولا يقدح في ذلك مخالفة
طائفة من العامة واما العقل فان قبح ذلك معلوم منه بالضرورة وقد ثبت عندنا بالحجج القاهرة الباهرة ان الحكيم منزه عن القبيح العقلي بالجملة لا
اشكال ولا شبهة فيما ذكر ولهذا اقتصرنا الكلام فيه على ما ذكر ولا فرق في ذلك بين كون عدم القدرة ذاتيا كما في الجمع بين النقيضين والضدين او
عرضيا كما في الزمن بالنسبة الى المشي ومن قلعت عيناه بالنسبة الى الابصار وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون منشأ سلب القدرة آفة سماوية او بفعل نفسه
كما لو قطع يديه باختيار منه بالنسبة الى غسل اليدين في الوضوء والغسل فانه لا يكلف به فيهما وان استوجب بفعله العقاب في قاعدة الايجاب
بالاختيار لا ينافي الاختيار لا تنافي ما ذكرنا كما لا يخفى ومنها ان يكون بالغا فلو كان غير بالغ وصغيرا لم يجز تكليفه وقد صرح بهذا الشرط
في ية فقال شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو
بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب فكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين
بجواز التكليف بما لا يطاق وكما يتوقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر
الفهم لا يعرف تمام معرفة كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارن البلوغ
بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج
ولم يكن ضابط يعرفه جعل الشارع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان
وهو نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول اما الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او يوليه المكلف بالاخراج عنه او ببدنه
فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المتهيئ بها لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للمميز
فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع انتهى وقد اشار الى جميع ما ذكره في الاحكام والظاهر ان اشتراط
البلوغ في التكليف مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وثابت من جهة الشرع والا لم يستقل العقل باثبات ذلك كما لا يخفى نعم يستحيل عقلا
تكليف الصبي في جميع الاحوال حتى لو كان فيما اذا كان رضيعا ولكن ذلك يعلم من اشتراط العقل والقدرة فلا يكون ذلك شرطا عقليا
اخر فالبلوغ شرط شرعي فتعبدوه مدار الادلة الشرعية فتدبر وهل البلوغ شرط في جميع الاحكام الشرعية التكليفية حتى المندوب والمكروه
او لا بل يختص بالواجب والحرام ويظهر من بعض الثلثة من قال ان يستفاد من العلامة في لقمان عبادة الصبي تمرينية لان التكليف مشروط
بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على اطلاقه فان العقل لا يأبى توجيه الخطاب الى الصبي المميز
والشرع انما اقتضى توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب فلا ينافي معناه فلا مانع منه

في بيان شرائط المكلف من العقل والبلوغ والقدرة

في بيان ان الصبي المميز هل يكلف بما عدا الواجب والحرام

عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ذلك
طولب بدليله ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها لانها عبارة عن موافقة الامر و
انها تمر بينة لم يوصف بصحة ولا بفساد لما تقرر وهو جيد بحسب الاصل والقاعدة وبعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان اولاد الجن
موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنى عشرة كانت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات ومنها ان يكون فاهما عالما بالتكليف

عدم اعلام من يجب عليه اطاعته اياه ما ينزل او ما منه شيئا الو باعتبار

وبان من يجب عليه الطاعة كلفه بشيء واوجب عليه فعلا او حرمه فلو لم يعلم بذلك باعتبار عدم قدرته على فهم ما ورد لم يتوجه اليه تكليف فلم
يمكن ان يكون مكلفا وقد صرح بان شرط التكليف الفهم في يب وغيره وفي المنية اتفق اكثر العقلا على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما
كلف به وفيه نظر لان العصيان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال وقد قال به بعض من جوز تكليف
المحال اجماعا لهم وجوه منها ما تمسك به في يب قد دى وشرحه من النبوي المرسل رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق قال في المنية فان قلت لو دل هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف
عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه قلت لانم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء

التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب طريق المناسبة وتحقق ذلك في كل
غافل فثبت به هذا الحكم ومنها ما اشار اليه في المنية فقال واستدل للمعتزلة على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما ان قال ولما العقلي فلان فعل
المامور به مشروط بعلمه بالضرورة لان الفعل الاختياري لا يصدر الا عن القصد السابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ومنها ما اشار اليه في
المنية ايضا فقال بعدها حكينا عنه سابقا ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه تعالى وهو باطل اتفاقا ومنها
ما اشار اليه في المنية ايضا فقال بعد ذلك ولان المطلوب من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلم انما
الاعمال بالنيات ولامتناع ذلك منه دون العلم بالامر والمامور به فلو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف الابطاق انتهى وقد
اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب فوجب الفهم شرط لان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وفي دى وشرحه لان
تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وفي المختصر لنا لو صح لكان مستدعى حصول طاعة كما تقدم وفي شرحه لنا
لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال لانه يستهجن من لا شعور له بالامر
قصد الفعل امتثالا للامر قوله امتثالا للامر قوله الغافل عن الامر بالفعل قد يقصد عنه انفاقا فبين ان ذلك غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد

غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك

الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله تعالى منه ذلك وكلفه به ولا يكون تكليف محال انتهى ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من
ان العلم لو لم يكن شرطا في التكليف لصح تكليف البهائم اذ لا مانع بقدر في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع
التكليف وللقائلين بعدم اشتراط العلم في التكليف وجوه منها ما اشار اليه في المنية فقال احتج المخالف بان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور به اما ان كان عارفا فلزم امر بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع
منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر دون معرفة الامر فقد توجه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر به مشروطا
بالعلم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان معرفة الله واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وقد اشار الى هذا الجواب
في يب ايضا ولكن اورد عليه في المنية فقال وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت
بالعقل والشرع معا ثم قال والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر يتوقف على معرفة الوحدانية

الامر والاعن

ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف بحجة النصوص والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن المامور به انتهى
واشار الى هذا الجواب في يب ايضا فقال وجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي وجوب النظر ضروري او قريب منه بان يكون نظري القياس
لا يتوقف الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى واعلم الاية لا غير من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا لا يرفع روح بعوث الاشكال لانا نقول نمنع لم لا
يكون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا نكون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل للارشاد انتهى
وفي المعراج قلت هذا خارج عن محل النزاع فانه مستثنى اذ المدعى انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة الله تعالى ومنها

ما اشار

ما اشار اليه في المنتهى ايضا فقال احتج المخالف بانه لو كان التكليف منوطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذا يجب الزكوة في اموالهم وذلك مؤذن بتكليفهم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع انتهى وقد اشار الى هذا الجواب ايضا في النهاية ومنها ما اشار اليه في المنتهى ايضا فقال احتج المخالف بانه لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غير غافل عن فاهم للخطاب ثم اجاب عن هذا فقال والجواب ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي النشاط ولم يزل عقله وهو الثمل بقرينة قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي تتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله تعالى لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظة حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في التهذيب ايضا واجاب عما حكاه عن بعض في النهاية ايضا واجاب بالجوابين في ض وشرحه ثم فقالوا الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم وثانيهما انه نهي عن الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمه هذا بمنزلة التثبت كالغضب فيقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في توقف التكليف على الشروط المذكورة بين الواجب والحرام ولا فرق في الواجب بين النفسي والغيري كوجوب الوضوء على الاصح ولا بين العيني والتخييري والكفائي والموسع والمضيق ولا بين العبادات وغيرها وهل يشترط في الاستحباب والكراهة بتلك الشروط الاربعة اولا فيه اشكال نعم لا اشكال في اشتراطهما بما عدا البلوغ وانما الاشكال فيه والذي يقتضيه الاصل عدم الاشتراط حيث يكون الدليل الدال عليهما شاملا لغير البالغ وهل الاباحة تشترط بها اولا المعتمد هو الاول **الثاني** لا يشترط في التكليف الذكورة فالانثى يصح تكليفها وقد وقع بالضرورة من الدين وكذا لا يشترط فيه الحرية كما صرح به في العدة وغيرها ففي الاول الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ ليسا بمخاطبين بها والذي نذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشرعيات ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك ثم اخذ في الاحتجاج على كون الكافر مكلفا بالفروع وحاصله شمول العمومات ثم قال والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك عليه من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك وفي الثاني اما العبد فيدخل في الخطاب اذا تكامل شروطه في نفسه لان ظاهر الخطاب يصح ان يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية وبتعلق بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه اذ المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عبادة واوقات العبادات مستثناة من ذلك انتهى وفي التهذيب ان من منع من تعلق التكليف بالعبد ان اراد ان الخطاب المتعلق به التكليف في الحكم اذا اختص لفظه بالاحرار لا يجوز الحكم بشموله للعبيد فهو حق لا شبهة فيه لكنه بعيد وان اراد ان الاصل عدم تعلق التكليف بالعبد وان اندرج تحت الخطاب حتى يقوم دليل قاطع على التعلق عنه فهو فاسد لعدم الدليل ومجرد مملوكيته لا يصلح لذلك كما لا يخفى وان اراد انه لا يصح تعلق التكليف به كما لا يتعلق بالمجنون فهو اظهر فسادا لوقوع ذلك في الشريعة بالضرورة من الدين **الثالث** يتفرع على ما ذكرنا من الشروط امور منها عدم جواز تكليف المكره ايجادا واعداما ان بلغ الاكراه حد الالجاء وقد صرح بعدم جواز ذلك في التهذيب والمبادي وشرحه والمنية والمعراج وقد حكي في جملة من الكتب جوازه عن القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق ففي ح وشرحه الاكراه اما ان يبلغ حد الالجاء اولا فان كان الاول امتنع تكليفه به ثم قال هذا على راي المعتزلة واما على راي الاشاعرة فانه جائز وفي المنية اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فمجوزو التكليف بما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا انه لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعد

في تكليف الغافل [illegible]

في [illegible] الشروط [illegible] التكليف

ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما وفي الاحكام اختلفوا في الملجئ الى الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل

ايجادا واعداما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار ونسبته ما يصدر عنه من الفعل اليه كنسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه به ايجادا

واعداما غير جائز الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع سمعا انتهى وهذا القول ضعيف جدا

بل المعتمد هو الذي عليه اصحابنا من عدم الجواز ولهم وجهان احدهما ما اشار اليه في جملة من الكتب فمنها ان تكليف المكره قبيح لانه غير قادر

وفيه قد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء صار نسبته ما يصدر منه كنسبة الحجر في هبوطه

اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان الفعل بالنسبة اليه يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند عدم الواجب عنه فعله فيكون تكليفا بما

لا يطاق فكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف في المنتهى بعد ما نقلنا عنه سابقا

لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق وفيه نظر لان المكره عليه يصير واجب الوقوع والتكليف

بالواجب والممتنع محال وفي المعراج اعلم ان المكلف لو كان مكرها على فعل او تركه لكان ذلك الاكراه اما ان يبلغ الى درجة الاضطرار او لا

يبلغ فان بلغ الى درجة الاضطرار بحيث لا يكون له اختيار اصلا لكان مانعا عن التكليف به لان الفعل ح اما واجب الصدور من المكلف

او ممتنع الصدور عنه والواجب والممتنع غير مقدورين واذا لم يكن مكلفا به لامتناع التكليف بما لا يطاق وثانيهما ما تمسك به في النهاية

والمنية والاحكام من الخبر المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته

فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة على الشيء المستلزم لرفع التكليف به وزاد في المنتهى فقال وهذا انما يدل على عدم التكليف

لا على عدم صحته انتهى واعلم انه قال في بعد الاشارة الى الحجتين المشار اليهما قيل عليه الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف

على الدواعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب بدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا

فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاق حصوله لا بعلة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة

لكن للقادر الترجيح من غير مرجح وان عنيت به شيئا اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث امر غير كونه

قادرا دون ما قبله وما بعده لزم الاتفاق لانه حصل للقادر حتى يرجح به او يمنع عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف ح تكليف الغير المقدور وان

حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر وراءه وقد فرضناه انه ليس كذا هذا خلف والجواب انا نستمر الامر ان الجبر غير

لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا الان وجوبه لاحق لا يؤثر في القدرة السابقة والاتفاق ان عني به ما يصدر

لا عن مؤثر فممنوع وان عني به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة انتهى وان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء فلا اشكال في جواز

التكليف ح حيث لا يستلزم العسر والحرج وقد صرح بالجواز ح في ... والمنتهى والمعراج وقد ادعى في ... عليه الاجماع فانه قال ان لم

يبلغ الاكراه حد الالجاء جاز تكليفه اجماعا انتهى واحتج عليه في المنتهى ببقاء القدرة المصححة له ولا يخفى ان المكره انما لا يصح تكليفه بعد تحقق

الاكراه واما قبله فيجوز تكليفه بان عرض له الاكراه فان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها عدم جواز تكليف الغافل وقد صرح به في

... و... والاحكام ومنها عدم جواز تكليف السكران وقد اشار اليه في ... وفي المنتهى ومنها عدم جواز تكليف المغمى

عليه والنائم لا يقال انه وجب عليه الصلاة اذا نام جاز له النوم في اثناء الصلوة فيتحقق التكليف في حال النوم لانا نقول النائم انما كلف

بالصلوة قبل النوم وانما لا يجوز تكليف النائم حين نومه لا مطلقا **الرابع** هل العمومات المتضمنة للتكاليف نحو قوله تعالى اقيموا

الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا شاملة لفاقد الشروط المذكورة او بعضها ام لا ولكن يخرج

منها بالمخصص العقلي والسمعي او ليست شاملة له لقصرها موضوعة لجامع الشرائط فلا حاجة الى التخصيص احتمالان ولكن الاحتمال

الثاني بالنسبة الى غير شرط البلوغ لا يخلو عن قوة **الخامس** لا يلزم في الاحكام الوضعية اعتبار الشروط المتقدمة من حيث

هي كما نظم من ... والعدة و... المنتهى و... وشرحه وغيرهما للواضح عقلا ومع ذلك فقد يقع الحكم الوضعي الشرعي مع فقد

الشروط المذكورة واذا انتفى توقف بعض الاحكام الوضعية عليها فالاولى بعضها فانها قابلة للدليل وعلى وجه التعبد **مفتاح**

اذا حصل الثالث فيما دعباده قد اعتبار الاخلال بما امر فيها او باعتبار زيادة فيها كما اذا حصل الشك في فساد الصلوة مثلا

اختلفوا في تكليف المكره ... المنتهى

مبحث: المكلف ... تكليف الغير العاقل ...

مقدمة ممتنع الوقوع

مقدورا لم يكن ح

ودفع المؤاخذة ح

كان حدث الفعل في بعض الازمنة كونه قادرا ح

الرابع: هل العمومات المتضمنة للتكاليف ... الخامس: ... الاحكام الوضعية ...

بالاخلال بجلسة الاستراحة وقراءة السورة او زيادة أو نحو ذلك وورد رواية جامعة لشرائط الحجية متضمنة ومصرحة بلزوم اعادتها بذلك فهل يكون ذلك دليلا على فسادها فاذن الاصل في الاخبار المتواترة الواردة عن اهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين المتضمنة للامر بالاعادة في العبادات الدلالة على الفساد وهو اصل عظيم كما لا يخفى او بل غاية ذلك الدلالة على وجوب الاعادة بمعنى لزوم الاتيان بتلك العبادة المفروضة ثانيا من غير دلالة على فسادها المعتمد هو الاول لوجوه منها ان لفظ الاعادة حقيقة في الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا بالمجموع ووقوع خلل فيه وطرو فساد عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق مجردا عن القرينة كما هو المفروض لا بقاء الاعادة لغة ليس عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا سواء اتى به على وجه فاسد او ما ذكرته في بيان معناه الحقيقي انما هو مما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون ومن الظن ان الخطابات الشرعية انما تحمل على المعاني اللغوية ولا تحمل على الحقايق العرفية الخاصة وحيث وجب الحمل على المعنى اللغوي لم يتجه التمسك بالامر بالاعادة على بطلان العبادة لاحتمال كونه على حجية التعبد المحض لا لاجل الفساد لانا نقول الاعادة لغة وان كانت عبارة عما ذكرو لكنها صارت في عرف الشرع حقيقة فيما ذكرناه كصيرورة لفظ الصلوة والزكوة حقيقتين شرعيتين في معناهما المتبادر ذلك لان كلا دل على ان اللفظين المذكورين حقيقتان في هذا المعنى الجلي بدل على ان لفظ الاعادة صار حقيقة شرعية فيما ذكرناه فلا يتم حمله على هذا المعنى في الاخبار ومن ثم يجب حمل اللفظ على العرف الخاص بل من باب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية وهو مقتضى الاصل والقاعدة سلمنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ المفروض ولزوم حمله على المعنى اللغوي ولكنه مفهوم كلي يندرج تحته المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين والظاهر انه اظهر الافراد ومتبادر منها عند الاطلاق كما ادعاه النقد الرايج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل الاطلاق عليه لا بقرينة لعل هذا الظهور حصل بعد زمان صدور الخطابات الشرعية المتضمنة للامر بالاعادة فلا يحمل عليه الاطلاق لان من شرط الحمل عليه ثبوت الظهور المذكور حين صدور الخطاب المتضمن للامر بالاعادة وهو مشكوك فيه ومن البين ان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومع يلزم التوقف لانا نقول هذا الاحتمال خلاف الظاهر بل الظاهر ثبوت الظهور المذكور في زمن صدور الخطابات المشار اليها ومع ذلك لو كان الاحتمال المذكور وارد حال الحمل على الفرد الشايع لما جاز حمل مطلق على الفرد الشايع لما جاز حمل وهو خلاف طريقتهم وسيجيء الظاهر فقه ومنها ان الظاهر بل المقطوع به ان كل مقام يجب فيه اعادة العبادة لا يكون ذلك الا لفسادها اذ لا قائل بالفصل بين وجوب الاعادة وفساد العبادة فقه ومنها ان الاصحاب قديما وحديثا قد تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة ويدل على بقيتها على الصحة وقد استمرت طريقتهم على ذلك من غير تامل ولا تشكيك فذلك اجماع منهم على ما ذكروا الاجماع حجة وقد تمسك بمثل هذا السيد المرتضى على اثبات كون الامر للوجوب في الشريعة وكذلك غيرهم وبالجملة لا اشكال في دلالة الامر بالأعادة على فساد العبادة وينبغي التنبيه على امرين **الأول** الظاهر ان نفي الاعادة الوارد في الاخبار يدل على الصحة كما ان الامر بالاعادة يدل على الفساد وذلك لظهور دلالة اللفظ فيهما في عرف الشرع ولظهور اتفاق الاصحاب على فهمها وعدم مرادفتها ولعدم وجود القائل بالفصل بينها وبين ان نفي الاعادة على الاطلاق لا يجتمع مع الفساد اذ الفساد عدم موافقة الامر فمع بقائه يلزم الاعادة وتقييد الامر بالاعادة بصورة عدم الاتيان بالعمل الفاسد ممنوع بالاصل ويعيد في الغاية

فقه **الثاني** الظاهر ان الامر بالقضاء ينهى كالامر بالاعادة وينهى فيما ذكر على تقدير دلالة الحمل على المعنى اللغوي واما على تقدير الحمل على المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين فالامر بالقضاء يدل على الفساد واما نفي القضاء فلا يدل على الصحة ووجه جميع ما ذكر واضح

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

باب ادلة الاحكام قال الله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة **مقدمة** قال السيد الاستاذ الدليل الشرعي
هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف الايصال على شيء اخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر فالكتاب
موصل بنفسه اذ لا يتوقف كونه موصلا الا ان يوصل الى موصل اخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات
الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات العقلية على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه
على فهم الخطابات الواقعة منه على متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم من اصول
الدين وفروعه مثل الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله تعالى لان مضمون كلام النبي صلى الله عليه وآله مطابق لحكم الله تعالى
او ان مضمون كلام المعصوم كذلك والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس
الايصال الى امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المطلوب كان ينقل الحجة كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله
الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة انتهى **القول** في الكتاب **مفتاح** اختلفوا في ان القراءات السبع المشهورة هل هي متواترة او لا
على اقوال الاول انها متواترة مطلقا وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وهو للعلامة في المنتهى والتذكرة وقيل وابن فهد في الموجز
والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في روض الجنان والمقاصد العلية والمحدث الحر العاملي في الوسائل والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الدرة انه المشهور
بين العلماء والفقهاء وفي الوافية للسيد صدر الدين معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراءات السبع وقالوا ان الكل مما نزل
به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وفي الحدائق ادعى اصحابنا المتأخرون تواتر السبع وفي شرح الوافية للعلامة دام ظله ادعى شهرته
بين اكثر علماء العامة وفي كلام بعض الاجلة ان اكثر علمائنا على ان كل واحد من السبعة المشهورة متواترة وفي التفسير الكبير للرازي ذهب الاكثرون
الثاني ان القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره وغير متواتر ومنها
ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر وهذا للفاضل البهائي في الزبدة والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه الثالث انها ليست بمتواترة مطلقا
ولو كان من جوهر اللفظ وهو للشيخ في التبيان ونجم الائمة في شرح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف
البحراني والسيد صدر الدين وجد قدس سره والد العلامة دام ظله العالي والمحكي عن ابن طاوس في كتاب سعد السعود والرازي والزمخشري والية
يميل كلام الحر في شرحه للقول الاول وجوه منها ما تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي جامع المقاصد اتفقوا على تواتر السبع وفي روض الجنان
قد اجمع العلماء على تواتر السبع وفي المدارك والذخيرة قد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع انتهى وقد يناقش فيه
اولا بان غاية ما يستفاد مما ذكر الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به فتأمل وثانيا باحتمال ان يريدوا ما ذكره الشهيد الثاني
في المقاصد العلية وولد الشيخ البهائي فقال ليس المراد ان كلما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما
نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم انتهى وباحتمال ان يريدوا تواتر جواز القراءة بالسبعة عن
الائمة عليهم السلام وقد اشار الى هذا بعض الافاضل وفي هذين الاحتمالين نظر لبعدهما عن ظاهر العبارة فتأمل وثالثا بالمعارضة بما
ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد
فتأمل ومنها ما روي عن العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف واف فان المراد من الاحرف القراءات وقد
يناقش فيه اولا بضعف السند سلمنا الصحة ولكنه خبر واحد فلا يفيد العلم بالمدعى وثانيا بضعف الدلالة لعدم الدليل على ارادة
القراءات من الاحرف بل اختلفوا في تفسيرها ففي مجمع البيان اجرى قوم لفظ الاحرف على غير ظاهره ثم حملوه على وجهين احدهما
ان المراد سبع لغات مما لا يغير حكما في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال والاخر ان المراد سبعة اوجه من القراءات وحمل جماعة من العلماء
الاحرف على المعاني والاحكام التي يتضمنها القرآن دون الالفاظ واختلفت اقوالهم فيها فمنهم من قال انها وعد ووعيد وامر ونهي وجدل وقصص
ومثل وروي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال
وروى ابو قلابة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القرآن على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم ناسخ ومنسوخ

في بيان حجية ظواهر الكتاب

في بيان تواتر القراءات السبع وعدمه

ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل وقابل لا يعلم الا الله عز وجل وفيه لابن الاثير كما عن القاموس اراد بالحرف بعض سبع لغات من لغات العرب اى انها متفرقة فى القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون فى الحرف الواحد سبعة اوجه ومنها ما روى عن الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمى عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انى اتانى آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرء القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتى فقال ان الله يأمرك ان تقرء القرآن على سبعة احرف وايما حرف قرءوا عليه فقد اصابوا ومنها ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة ومن القرآن المنزل لوجب ان يتواتر ذلك ويعلم عدد كونها منه والتالى بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بانه يجب ان يكون ما ليس بقرآن معلوما انه ليس بقرآن لتوفر الدواعى على تمييز القرآن عن غيره وهو مستلزم لذلك وفيه نظر ومنها ما تمسك به العلامة فى نهاية الاصول والحاجبى فى مختصره والعضدى فى شرحه من ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كالك وملك واشباههما والتالى بطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما رووا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الآخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا يخرج عن كونه قرآنا وهف واورد عليه جمال الدين الخونسارى فقال لا يخفى ان دليل وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعى على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعده فلعلهم انما اكتفوا فيه بتكثير نسخ هذا الكتاب الذى جمع بحيث يصير متواترا فى كل زمان واستغنوا بهذا عن جعل اصل القرآن المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع التواتر فى كثير من ابعاض القرآن الا بهذا الوجه وهو وجوده فى هذا الكتاب المتواتر على هذا فالاستدلال على تواتر القراءات السبع بما ذكره العضدى ضعيف جدا اذ بتواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احد القراءات لا بعينها لا لخصوص بعضها ولا جميعها فالظاهر انه لا بد فى اثبات تواترها من التفحص والتفتيش فى نقلتها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا والذى ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فمكانه لا يظن فى هذه الاعصار والمقول الثانى على تواترها هو من جوهر اللفظ الوجه الاخير الذى تمسك به الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لاثبات تواتر السبع وعلى عدم تواترها هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وغيرها مما ذكره بعض من ان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ اعنى الهيئة ليست كلاما واورد عليه الباغنوى فقال ههنا بحث انه لا شك ان القرآن ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء ما تحته كذلك الهيئة جزء صوتى له فاذا ثبت ان القرآن لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزءا للفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها مخصوصة بل انما يستلزم نقل احديهما لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعى على نقل القرآن لا يجرى فى الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يوثر فى صلاحية كون القرآن متحدا به وفى كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يوثر فى ذلك فلم يلزم ان كلما هو من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا فليتأمل انتهى واعترض عليه جمال الدين الخونسارى فقال بعد الاشارة اليه لا يخفى ان ما ذكر من دليل وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعى على نقله للتحدى به ولكونه اصلا سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التى تختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة واما ما يكون من قبيل الاداء بالمعنى الذى ذكر فلا يدل على وجوب تواتره اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعى اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدى والاعجاز فلانهما لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذى وقعا بمرادته وصورته التى لها مدخل فيهما واما الهيئة التى لا مدخل لها فى ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة الى تواترها بل يكفى فيها الحوالة الى ما هو مدار اهل العربية فى كلامهم فى المد فى مواضعه واللين فى مواقعه وكذا فى امثالهما ثم قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجواهر مما يكون من هذا القبيل فقد يؤدى خطاء الى تغييرها بحيث يختلف به المعنى والفصاحة والبلاغة فلا بد فى سد ذلك الباب بالكلية حذرا من ان ينتهى الى ذلك واما تحريف النقلة فى المد واللين وامثالهما فلا يخل بشيء اذ يكفى فيهما الرجوع الى قوانين العربية فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التى لها دخل فى المعنى والفصاحة والبلاغة نرجع فى المد واللين وامثالهما الى قوانين العربية ولا حاجة الى تواتر عندنا انه فى اى موضع مد وفى اى موضع قصر وهو ظاهر وقال الجزء

نقلة تواتر

والهيئات

نحل

ذكر نوع

الافاضل بعد ما ذكره المحشي بقبل اقول وانت خبير بان هذا الفرق محل نظر لان توفر الدواعي اما ان يقتضي النقل بجميع خصوصيات القرآن متواترا
اولا وعلى الأول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه قد يتم بتفاوت الحال في التحدي و
استنباط الاحكام باختلاف ملك وما لك ودعوى ان اختلاف الاحكام او يخل بالتحدي وغيره لا يستلزم ذلك تحكم بل ربما اختلاف الحال
باختلاف الحركات والسكنات اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر وهذا حكم الشارح العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وبما
قررناه ظهر اندفاع بحثه فانه ليس المراد بما يكون من قبيل الهيئة كلما يكون من الهيئة بالمعنى الشامل لما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح
به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل ربما اختلاف الحركات والسكنات اه ظاهر الفساد لانه على ما قررناه يقول بعد
وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في المد والقصر وامثالهما مما لا يختلف المعنى باختلافه اصلا انتهى وللقول الثالث وجوه منها
الفضيل بن يسار الذي عد صحيحا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون نزل القرآن على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله
ولكنه نزل على حرف واحد من عند واحد بوثيقة خبر رواه عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء
من قبل الرواة ومنها ما ذكره السيد نعمة الله من ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرء حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب
واهل البيت عليهم السلام الذي بلديا قالوا وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا بينهم من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحال
انهم يجعلون قراءة القراء قيمة لقراءة المعصوم فكيف تكون القرآت السبع متواترة عن الشارع تواتر يكون حجة على الناس ومنها
ما ذكره السيد المذكور ايضا من ان قرآت السبع من الحداد المخالفين استندوا بالقرآن بآرائهم وان استند ابعض قرآتهم الى النبي صلى الله عليه وآله فلا يجوز
ان يدعى تواتر قرآتهم ولا يجوز الاعتماد على استنادهم الى النبي احيانا وقال ايضا بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان في القرآن في
عصر النبي صلى الله عليه وآله والصحابة واما العصر الثاني في زمن القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
في المصاحف التي بخط مولانا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا عليه السلام نعم ذكر جمال الدين
السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيد ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف
على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها واماتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بأنهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية
كما تصرفوا في النحو وصاروا الى امور ونوهوا من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجرد القاري الكبير بعد
كانوا لا يخرجون الا قراءة ثم لما جاء القاري الثاني استقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القرآت السبع فاشتمل كل واحد
على انكار قراءة ثم عاد والى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن اربع منهم مع
ان في زمان الصحابة فاكان هؤلاء السبعة ولا عدادا معلوما من الصحابة للناس ما اختلفن القرآت عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على
الحوض انا سنسلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدكم فيقولون اما الاكبر فخرقناه وبددناه واما الاصغر فقتلناه ثم يراقون عن الحوض
ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان هذا التواتر المدعى ان ثبت فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القرآت والرواة لها في جميع
الطبقات وانما تلقاها غيرهم عنهم واخذوها عنهم وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره كما لا يخفى ما فيه ومنها ما ذكره
الرازي في تفسيره الكبير فانه قال اتفق الاكثرون على ان القرآت المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القرآت
اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر ولا تكون فان كان الاول فح قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القرآت وسوى
بينها بالجواز واذا كان كذلك ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر يجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على
البعض مستوجبين للضلال ان لم يلزمهم الكفر كما نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يخص نوع معين من القرائن ويحمل الناس عليه وينهم
عن غيره واما ان قلنا ان هذه القرآت ما ثبت بالتواتر بل بطريق الاحاد فح يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع وذلك باطل
بالاجماع ثم قال ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفي جواز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب
الاحاد لا يقتضي خروج القرآن بالكلية عن كونه قطعيا انتهى ومنها انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور عدا
الحمد متواترا لانه من قراءة بعض السبعة فيلزم جواز تركها في الصلوة وهو باطل للادلة الدالة على عدمه وقد بينا ها في المصابيح

الشيعة في زمان الصادقين عليهما السلام

وكون بعض القرآت من باب الاحاد

فتدبر

ومنها ما ذكره العلامة الشيرازي فيما حكي عنه من ان النبي ص لم يسند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا
فيه ثم قال اجيب عنه اولا بانا لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا
بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القراء بين لكل واحدة من القراءات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم اسندوا كل واحد
الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم اسندت الرواية عن كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما لروايتها انتهى
وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال انا لم نظفر بدليل قاطع على احد الاقوال في المسألة نعم يمكن استظهار القول الاول
للاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة والمؤيدة بالمروي عن الخصال المتقدم اليه الاشارة وغيره مما ذكر حجة عليه
ولا يعارضها خبر الفضيل وزرارة المتقدمة لانها اخبار آحاد فلا تنافي في حديث نزل القران على سبعة احرف جار فيها كما لا يخفى ومنها
ما ذكره السيد نعمة الله الجزائري وغيرها مما ذكر حجة على القول الثالث كما لا يخفى على المتدبر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال
العلامة الشيرازي فيما حكي عنه السبع متواترة بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف
المنسوب الى صاحبها كمالك كما ان الالف ثبت في ملك بغير الالف المنسوب او لها الى الكسائي والعاصم باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف
في مصحفها ووجهه في العربية ثم قال وفيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصل ثبت انه قران والعربية ينبغي ان يكون متبعة بالقران دون
العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر **الثاني** اعلم انه ان قلنا بان القراءات السبع كلها متواترة يقينا فيتفرع
عليه امور منها جواز استفادة الاحكام الشرعية من كل منها ومنها وجوب الاجتناب عن كل منها اصالة اذا كان محدثا ومنها لزوم الجمع بين
القراءات عند تعارضها كما يجب الجمع بين الآيات عند تعارضها وهو مستفاد من كلام الفاضلين في المعتبر والمنتهى والشهيد الثاني في ض
وسبطه في ك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وان قلنا بان تواترها غير ثابت يقينا فيتفرع عليه امور منها عدم وجوب الاجتناب
عن جميع القراءات اصالة اذا كان محدثا بل يجب من باب المقدمة على القول بان المنهي عنه اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا وجب الاجتناب
عن الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب عما ذكر لا اصالة ولا مقدمة ومنها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات
ولزوم الجمع بينها عند التعارض لكن هذا انما يصح اذا منعنا الظن بتواترها واما اذا قلنا به فيجوز الاستدلال بكل منها ويجب الجمع بينها
كما اذا علم به بناء على ان الاصل في كل ظن الحجية فان منع منه فيقوى الامر بنظر **الثالث** يجوز القراءة سواء كانت واجبة كما
في الصلوة الواجبة والنذر ولا استحبابا او مندوبة بأي قراءة شاء من القراءات السبع المشهورة مطلقا كما صرح به الشيخ في التبيان ومجمع البيان
ومنه في هي ذكره وير وبرير وابن فهد في الموجز والشهيد الثاني في المقاصد العلية وابن جمهور في الشالجامعية ووالد الشيخ البهائي في فتح الالهية وغيرها
المجلسي في البحار والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل الجواد فيما حكي وهو واضح على القول بتواترها واما على القول بالعكس فلوجوه منها
ظهور اتفاق اصحابنا بل المسلمين عليه ومنها دعوى الاجماع على ذلك في مجمع البيان والتبيان والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الكفاية
الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها لو لم يجز لكان الواجب تكرار العمل بحسب اختلاف القراءات تحصيلا للبراءة اليقينية فيصلي صلوة
لاجل الاختلاف في مالك ونحوه وفي ذلك حرج عظيم وعسر شديد فيكون منفيا ومنها خبر سالم بن ابي سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله
عليه السلم وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله عم مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى
يقوم القائم عليه السلم الحديث ومنها خبر محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات من
القران ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها خبر
سفيان بن السمط قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن ترتيل القران فقال اقرؤا كما علمتم ولا يقال يعارض الاخبار المذكورة خبر
داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا كنا عند ابي عبد الله ع فقال ان كان ابن مسعود لا يقرء على قراءتنا فهو ضال ثم قال اما نحن
فنقرء على قراءة ابي لانا نقول هذا الخبر لا يصلح لمعارضة تلك الاخبار من وجوه عديدة وصرح الشهيد الثاني ره في المقاصد
العلية ووالد الفاضل البهائي في شرح الالفية والفاضل الجواد فيما حكي عنه بانه لا يجب اتباع قراءة الواحد كما لا يجب وقالوا
ايضا لو ركب بعضها في بعض جاز ما لم يترتب بعضها على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز

خاتمة فيما يتعلق بالقراءات السبع

واستقامة وجهها

لم يكن جائزا

الرفع فيها والنصب فان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته لان ذلك لا يصح لفساد المعنى وهو جيد زاد الاول فقال وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختاره اذ كرنا **الرابع** اعلم ان القراءات السبع لرجال سبعة منهم عاصم بن ابي النجود الكوفي الاسدي وكنيته على ما قاله الشاطبي ابو بكر وقال شارح الشاطبية يروى عنه رجلان احدهما شعبة المشهور بابن عياش المكنى بابي بكر وثانيهما حفص المكنى بابي عمرو بن سليمان بن المغيرة الكوفي الاسدي ويظهر منه ومن الشاطبي انه ارجح من شعبة بامانته وضبط القراءة على عاصم ومنهم حمزة بن حبيب الزيات ويروى عنه خلف وخلاد بواسطة سليم على ما يظهر من الحرز الاماني ومنهم الكسائي ابو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي ويروى عنه حفص الدوري وابو الحارث على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم ويروى عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم عبد الله بن كثير ويروى عنه احمد البزي ومحمد الملقب بالقنبل بالواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو البصري ويروى عنه يحيى اليزيدي على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو وعبد الله عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة الحصبي ويروى عنه هشام وعبد الله مع الواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني وقال في هي واحب القراءات السبع قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء منها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام والامالة ونحوه وذلك كله تكلف **الخامس** اختلف الاصحاب في جواز قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كما العشرة على اقوال الاول انه يجوز قراءتها مطلقا كما يجوز قراءة السبعة وهو لنهاية الاحكام وذكره وس والجعفرية ومع صدوض والمقاصد العلية وادعى في ض وغيره انه المشهور بين المتاخرين ولهم وجهان احدهما ما تمسك به ثم وذكره من انها متواترة كالسبعة وثانيهما ما تمسك به ثم مع صدوض والمقاصد العلية من ان الشهيد والعلامة شهدا بتواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد زاد في ض فقال ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال التي نقلوها في كل طبقة وهم يدورون عما يعتبر في التواتر وادرجه عليه في مجمع الفائدة وكذا غيرها بان ذلك رجوع عن اعتبار التواتر لان شهادتهما لا تثبته الثاني انه لا يجوز قراءتها مطلقا وهو لمجمع الفائدة والمحكي في ثم وذكره عن بعض الاصحاب وح يتجه لو ادى العلامة وبها يستفاد من ك والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد ولهم وجهان احدهما ما تمسك به ثم في مجمع الفائدة وغيره من ان شرط صحة القراءة العلم بكون ما يقرء قرانا وهو هنا مفقود ومحصله ان المفروض ليس بمتواتر وثانيهما ما تمسك به والكل لا يعارض ظاهر العلامة دام ظله العالي من ان اشتغال الذمة بالعبادة يتوقف رفعه على يقين البراءة وهو غير حاصل بالمفروض الثالث انه لا يجوز في الصلوة ويجوز في غيرها وحكاه ابن حمزة عن بعض واستصوبه **السادس** صرح في ثم وهي وذكره وس والالفية ومع صدوض والمقاصد العلية وض وذلك الجامعة وح الالفية لو ادى الشيخ اليها وح يتجه لو ادى العلامة دام ظله العالي بانه لا يجوز القراءة بالشاذ وزاد في بر وهي وذلك فقال الاولان اتصلت رواته وتعددت ولا عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الاحاد انتهى ولهم على ذلك ما تمسك به ثم في المسالك الجامعة من ان الاحاد ليست بقرآن واشار الى هذا السيد الاستاد ايده فقال لا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد وبضعف بجزء جهامن القران لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر والمراد بالشواذ على ما صرح به في المقاصد العلية وغيره ما عدا القراءات العشر المتقدم اليها الاشارة وعد منها في بر وهي ومع صدوغيرها قراءة ابن مسعود وعد منها في ض ومع صدوغيرها قراءة ابن مجصن والتحقيق عندي ان يقال ان ما عدا القراءات السبع ان علم كونه قرانا بتواتر وغيره مما يفيد العلم فلا اشكال في جواز القراءة به وحرمة مسه والاستدلال به وان لم يعلم كونه قرانا فان قلنا ان ما لا دليل قطعي على كونه من القران ليس منه فلا والا فان حصل الظن بانه من القران فيجوز الاستدلال به كما في القراءات الثلث التي ادعى الشهيد تواترها فانه عادل اخبر عن ذلك وهو يفيد الظن كما اذا اخبر بالاجماع ولكن هذا على تقدير اصالة حجية كل ظن واما ان قيل بان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص فالحكم بحجية ما ذكر مشكل لعدم قيام دليل قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من حيث الاجماع ولا من حيث غيره واما جواز القراءة به فمشكل لان الظن هنا ظن في موضع الحكم الشرعي كالظن بكون الشيء ماء فلا يعتبر الا مع قيام الدليل الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام لا يقال ادعى الشهيد تواتر القراءات الثلث فيجب قبوله كما يجب قبول الاجماع المنقول لانا نقول لم يدع تواتر جواز القراءة بها بل ادعى تواترها ونقله يعتبر في الاول لحصول الظن منه بحكم شرعي فيقبل ولا يعتبر في الثاني لحصول الظن منه بموضع الحكم الشرعي فلا يقبل كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على ان الرجل الفلاني زنى فانه ولما حرمة مسه فلا يخفى حسن وجه واما ان لم

يحصل الظن بذلك فلا يجوز الاستدلال والقراءة بها لاجماع قيام دليل الشرع عليه واما حرمته مسه فلا يخرج عن وجوبه فكيف كان فالاحوط
الاقتصار على القراءات السبع وهل يجب تحصيل العلم بها او لا فيه اشكال من الاصل ومن ان تكليف عامة الناس بذلك حرج عظيم ولا يقصر عن
التكليف بالاجتهاد في المسائل الشرعية بل هو اصعب منه بمراتب كما لا يخفى وهو منفي شرعا ومع ذلك فلم يقم احد بوجوبه مع مسيس الحاجة
اليه بل الظاهر من السيرة خلافه وهذا اقرب وعليه فهل يجب الاجتهاد فيه وتحصيل الظن بالرجوع الى الكتب المؤلفة في القراءة ويكفي التقليد
فيه اشكال ولعل الاقرب الاول والمستفاد من السيرة عدم وجوب استفراغ البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها عامة المكلفين
فيمكن دعوى جواز الاعتماد على المصاحف المتداولة المظنون صحتها وعلى الواحد بالجملة ينبغي ان لا يتهاون في امر الدين ولكن لا يكلف بما يخرج
والمكلف ابصر بحاله **السابع** قال في المقاصد العلية امتحنا القراءات في السبع العشر اهر حاشر وغيره مع رفض الصدر السابق بل الاشهر الفضلاء
انكروا ذلك خوفا من الالتباس **الثامن** قال السيد الاستاد والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة انتهى واطلق وفيه نظر **التاسع**
قال بعده ايضا يجب الجمع بين الايات انتهى وهو حسن ان اراد القراءات المتواترة والا فهو على اطلاقه ليس بجيد **العاشر** قال السيد الاستاد
ومنسوخ التلاوة مجتمع القطع به لانه من كلام الله ومن القرآن ما عبارته كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجازمته للمحدث وهو جيد
ثم قال والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فمن الخطأ في هذا الفرع **الحادي عشر** حيث ما يطلق لفظ الكتاب يراد به القرآن القرآن العزيز
كما اشار اليه السيد الاستاد وقال اما الكتاب فهو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن عزيز حكيم انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وامر الخطيب الآمر والواعظ
الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول صلى الله عليه وآله **الثاني عشر** قال السيد الاستاد وهو محكم ومتشابه
والحكم منه حجة بيقين وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قراء التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره و
باطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وغي وعليه تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم عليهم السلام ووجوب الرجوع في
تفسيره اليهم واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المجمل لا تفسير جميع القرآن والا
لزم قصره على المتشابه واحتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق عند
النجم الى يومنا هذا على الرجوع الى القرآن العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المنشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير
ولا توقف على ورود تفسير بالخصوص عن عترته عليه كما ورد الامر بالاخبار المكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل
صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه انتهى والتحقيق هنا ان يقال ان الكتاب بآياته الدالة على الحكم الشرعي اصولا
وفروعا ينقسم الى اقسام فتارة يفيد العلم بذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه يفيد القطع بشرعيتها واخرى يفيد الظن بذلك وهذا هو الذي
يقال له ظاهر الكتاب واخرى لا يفيد شيئا من الامرين ويكون مجملا فان كان الاول فلا اشكال في حجيته وكونه دليلا شرعيا وان كان الثاني

فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا
طائفة شاذة لا يلتفت اليهم وان كان الثالث
فلا يكون حجة الا بعد ورود
التفسير المعتبر
تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف الانبياء والمرسلين **القول في السنة** **مقدمة** قال السيد الاستاد قدس سره السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره غير قران ولا عادى وما يحكى احد الثلثة يسمى خبرا وحديثا وهو قد يسمى نبويا وامامى والكل حجة والغرض هنا ما يتعلق بالاحكام انتهى **الكلام في خبر الواحد** **مقدمة** اعلم ان خبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواته او كثرت وصرح بهذا جمع كثير كالمحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى والذراية وابن فهد في المهذب وولد الشهيد الثاني في المعالم والفاضل البهائى في الزبدة والوجيزة والحاجبى والعضدى وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون الصدق والمظنون الكذب والمحتمل للامرين احتمالا متساويا وربما عرف خبر الواحد بحسب الاصطلاح بما يفيد الظن فلا يصدق على ما لا يفيد الظن اصطلاحا على هذا وفيه نظر ثم اعلم ان من جملة افراد خبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في الذكرى وعدة ذكرى لابن فهد والوجيزة والمنتهى وشرح العضدى كما عن الامدى ما زاد نقلته عن ثلثة وفي جمع الجوامع المستفيض هو الشايع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان وقيل ثلثة انتهى **مفتاح** اعلم انه حكى عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر العدل يفيده والحق خلافهما وفاقا لاكثر المحققين ولهم وجوه الاول ما ذكره في العدة من ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم تصديق كل مدعى الرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة الثانى ما ذكره في جمع من انه لو افاد العلم من حيث كونه خبرا لافاده كل خبر ومن جملته الاخبار بان خبر الواحد لا يفيد العلم الثالث انه لو افاده لادى الى تناقض المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان التالى واضح الرابع انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة والتالى بقسميه باطل لانا ما نجد من العقل ما يدل على لزوم افادته العلم ولا من العادة ما يشهد بافادته العلم بل نحكم بالخلاف لانا نرى العقلاء اذا سمعوا من عادل خبرا بل ومن غير ما دعوى الى العمل بمجرد حاز من يعضم ولا يختلجهم الريب ولا يعتريهم الشك في ذلك ولو ان في ذلك لا لكونه بحسب العادة مفيدا للعلم لانا نقول ذلك غير مطرد في جميع الاخبار بل نوقفهم في تصديق العدل لخطئهم فيما يخبرون به غير عزيز فدل ذلك على ان الوجه في جزمهم احيانا حصول القرائن الموجبة لافادة العلم بانضمام الخبر ونحن لا ننكر ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القرائن الزائدة على مفهوم الخبر وسيأتى اليه الاشارة **مفتاح** ذهب كثير من المحققين كالعلامة وابنه والسيد عميد الدين والفاضل البهائى وصاحب لمعو والحاجبى والعضدى والبيضاوى كما عن النظام والغزالى والجوينى والامدى والرازى واكثر الاصوليين الى ان الخبر قد يفيد العلم اذا انضم اليه القرائن وحكى ثم عن قوم انهم زعموا انه لا يفيد العلم مطلقا وان انضم اليه القرائن وحكى الحاجبى والعضدى للتحرى عن الاكثر وهو ضعيف بل المعتمد هو القول الاول الذى عليه المعظم ولهم ما تمسك به جم من قال لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التى تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها من حيث لا يحتاج في ذلك ريب لا يعترينا فيه شك انتهى لا يقال قد يقع الخطاء وهو غير ممتنع عقلا وواقع عادة ومع احتماله لا يتحقق العلم وقد اشار اليه المحقق لانا نقول مجرد ظهور الخطاء احيانا لا يمنع من حصول العلم فيما لم يظهر عادة ولو كان ذلك مانعا لادى الى القول بامتناع حصول العلم العقلى والعادى لامكان ظهور الخطاء في كل منهما وذلك باطل الحكم البديهة ببطلانه وقد اعترض المحقق بعد ما اشار اليه بما اختاره الاكثر فقال ولا اجل في بعض الاحيان انضمام قرائن كثيرة قوية تبلغ الى حد يفيد معها العلم انتهى وبالجملة انكار حصول العلم من الخبر المحفوف بالقرائن مطلقا خلاف البديهة لا يقال لو حصل العلم منه لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شىء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واستفاء اللازم بين لانا نقول نمنع من انتفاء اللازم ونلتزم الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم وقد صرح بهذا في م ولا يقال لو افاد ذلك العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين لانا نقول هذا باطل لان الخبر المحفوف بالقرائن المفيد للقطع اذا حصل في واقعة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة كما في التواتر وقد صرح بذلك في م ولا يقال لو كان ذلك مفيدا للعلم لوجب القطع بتخطئة من يخالف بالاجتهاد

وهو

في السنة الكلام في خبر الواحد

في بيان عدم افادة خبر الواحد العلم

في بيان ان خبر الواحد قد يفيد العلم

وهو خلاف الاجماع لانا نقول نلتزم بالتخطئة ح ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف
ذلك ظاهر الفساد وقد صرح بما ذكرنا لم وعلى المختار من امكان حصول العلم بانضمام القرائن فهل لها حد او لا التحقيق انه لا حد لها
كالمتواتر على التحقيق والمرجع العادة والقرائن بحسب العادة مختلفة جدا وهل المفيد للعلم نفس الخبر بشرط انضمام القرائن او القرائن بشرط
انضمام الخبر او هما معا كما عليه بعض المحققين منه اشكال **مفتاح** اعلم انه توهم جماعة من اصحابنا ان الاخبار المودعة في الكتب
الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار كلها قطعية الصدور معلومة الصحة لا يحتاج في الاعتماد عليها الى معرفة حال رواتها وصفة
سلسلة سندها بل يجوز الاعتماد عليها وان كان في طريقها وفي سندها الكذاب المقدوح المطعون وعد منهم ان جماعة من اجلاء الاصحاب كالكليني
والصدوق وغيرهم شهدوا بصحتها وهو توهم فاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار وسندا لا يلزم حصول القطع بها لغيرهم
وان كانوا اجلاء ثقات لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه لو ثبت الاستلزام العقلي بمعناه عدم انفكاك احد الامرين عن الاخر كما لا يمكن انفكاك
الزوجية عن الاربع والجسم عن الحيز واما بطلان الكلية فواضح لانه يجوز وجود اخبار الجماعة بذلك مع عدم حصول العلم لغيرهم بما اخبروا به مع
علمهم واما الثاني فلانه لو ثبت الاستلزام عادة لما وقع خلافه والكل بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام العادي معناه عدم
تحقق احد الامرين منفكا عن الاخر في الخارج وان جاز فرضه عقلا كما يجوز فرض صيرورة الجبال ذهبا ولكنه لم يقع عادة واما بطلان
الكلية فلانه قد كثر حصول القطع بكثير من المطالب لجماعة من الاجلاء والثقات والاساطين واخبروا بما علموا به ولم يحصل العلم بذلك لغيرهم مطلقا
على خبرهم وحالهم ولذا يطالبونهم بدليله ولم يسلموا لهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت سيرة العقلاء واستمرت عليه طريقتهم و
لو اصر الخصوم في دعوى الاستلزام لالزمناهم بالقول بحجية الاجماع المنقول اذ نقله جماعة من الاعيان وبلزوم العمل بفتواهم اذا كانوا
قاطعين بما افتوا به لا يقال بلزوم هو كذلك لانا نقول المعلوم من طريقتهم والمعروف من مقالتهم خلاف ذلك كيف وقد شددوا الانكار على
من ادعى حجية الاجماع وثبوت الاحكام الشرعية بغير الروايات وما هذا الا تناقض محض ومضادة صرفة وبالجملة ان كان قطع الغير سببا لحصول
القطع للشخص فليكن سببا مطلقا والا فلا ولا يقال يجوز ان يحصل العلم بشيء وان لم يعلم بسببه تفصيلا كما قد يحصل القطع بخبر الثقة وباتفاق
الفتاوى وبغير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم به والمفروض منه اذ قد حصل العلم لنا بعد علمنا بقطع الجماعة بصحة الاخبار ولم نعلم بسببه
اهو الاستلزام العقلي او العادي او الافاضة الربانية والالهام فهو علم عادي يجوز معه النقيض عقلا وقد صرح بارادة هذا المعنى من
العلم في هذا المقام جملة ممن يدعي قطعية الاخبار منهم الشيخ شهاب الدين فانه قال اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقضي العادة بصدقه وهذا
يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال وقد ذكر
لرضا بط في عدادة على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة فرفعها افاد اليقين عند قوم وما يقرب الظن الغالب عند اخرين بحسب
القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصولها لهم كما يرشد اليه موضوع
الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد بل بالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل بخبر غير العدل اذا دلت القرائن
على صدقه ولا يبنا في العلم بجبوة زيد الذي غاب عنا لحظة بجواز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب في مواقع لفظ العلم في المحاورات جزم بان
اطلاق لفظه على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل
المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر دون التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه ثم قال
والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال ويدل على ذلك تعريف السيد المرتضى في بعض للعلم بانه ما اقتضى
سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سميه علما وان شئت سميه ظنا فلا
مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل
اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون العلم
افراده متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما يقرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وفي ذلك خارج

في بيان ان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة قطعية الصدور ومعلومة الصحة ام لا

في بيان معاني العلم بحسب اللغة

هذا الخبر تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا يخفى ع

[illegible]

عما نحن فيه اذ لا نقول هذا القدر من الخصم وكم يبقى مثل هذا في مقام المناظرات والمشاجرات لكن لو بنينا الامر على التصديق لمن
يدعي العلم بمجرد دعواه لاستدنا بالشريعة ولزم انخرام الانبياء عم اذ غاية ما يحصل منهم المعجزة والقاء البرهان وعلى البناء المذكور
يجوز للخصم ان يقول ان علمت بالخلاف فانا اكن عالما بسببه الحقيقي ان بقي ان مدعي العلم اذا انفقت من شخص فلا يسمع منه ولا بعد
معلم بل بلاحظ فان كانت العادة تقضي بفساد ها فلا تقبل منه تكذيبا له بحكم بجنونه وان جوزتها العادة منه فيعذر فيها ولذا ترى
ان العقلاء يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بسقوط السقف الصحيح المحكم ويكذبه ومن يدعي حصول العلم من خبر الكذوب مجردا عن القرائن
او من خبر مجهول الحال كذلك ولا يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد وقيام عمرو وسقوط السقف المائل ثم ان العادة لا
يراد بها عادة عامة الناس في جميع الدعاوى العلمية بل عادة اهل الحرفة التي ينتسب اليها المدعي ويدعي العلم في مسئلتها فالنحوي اذا
ادعى العلم في مسئلة نحوية استكشف صدق دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا مدعي العلم ولم يطالبوه بالدليل لزم الحكم بكذبها
وان تاملوا في دعواه لم يحكم بمرة لا يعتبر فيه عدد تكذيب العامي لعدم انسه بمزاولة تلك الحرفة فلا يحصل له العلم بما هو الحق في تلك
المسئلة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى العلم في مسئلة فقهية واسند علمه الى فتوى فقيه شافعي دون الفقهاء في دعواه ولما اذا عرض
على العوام فلا يكذبونه بل قد يحصل لهم الجزم والطمينان النفس بفتواه كما هو الحال في كثير من اهل التقليد فانهم جازمون بصحة فتوى المفتي جزما
يزيد على جزم المفتي لو كان لجزم ونحوهم العوام الذين يراجعون كتب الحديث الفقهي فانهم مجردا لنسبة يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعد علما
ولا معتبرا عند العقلاء لان العلم هو الذي لا يزول بادنى التفات وتامل واحتمال ولا يجوز فرض وقوع خلافه ما دام هو عالما ولذا لا يصح
ان يقول رجل هذا معلوم عندي الان لكن اذا اخبرني ثقة بانه ليس كذلك يرتفع لان هذا مما يجوز للخلاف فقد ظهر ان مجرد الاطمينان وسكون النفس
ليس علما لانه قد يحصل من المساهلة وعدم التدبر والالتفات ولانه لو كان علما لما صح ذم الكفار بتقليد اباءهم بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا الاية
ولما حسن من الائمة ع عد العامة من اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول الاطمينان وسكون النفس لهم فيما يعتقدونه ولانه لو كان
علما لجاز للعوام ترجيح المسائل الفقهية بالاعتبارات العقلية لانه قد يحصل الاطمينان لهم بها كما يحصل بمجرد الرجوع الى الكتب المؤلفة في الحديث والفقه
وفساد هذا مغن عن البيان اذ فيه هدم الشريعة وانتفاء فائدة البعثة ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة ع الاعتماد على هذا نعم دعوا اعتمادهم على
الظن الذي يدعي الخصم حرمة العمل به وجهة لكن لا يجوز جعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لانا اعتمد اعليه لم يعلم انه اي شيء وانما الحاصل
من طريقتهم العمل بالظن في الجملة فالمعتبر في العلم الذي لا يطالب بحجته هو الجزم الذي لا يزول بادنى تشكيك وهذا لا يحصل من خبر الثقة مجردا
عن القرينة ولذا صار اكثر الاصوليين الى عدم افادته العلم نعم يحصل الاطمينان الظني وهو الذي يجوز معه الخلاف دون الاطمينان العلمي الذي
لا يجوز معه الخلاف مطلقا ولو كان عاديا لا يقال كيف يدعى ان العلم العادي لا يجوز معه الخلاف والحال انهم قد صرحوا بانه يجامع فيه التفويض و
جعلوه وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي لانا نقول يجوز التفويض ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو متحقق في العلم العادي دون العقلي
وهو وجه الفرق بينهما وان كان باعتبار الوقوع الخارجي فلا يتحقق في العلم العادي مما ذكرنا اندفع دعوى العلم بصحة اخبار الكتب الاربعة بالمعنى
الذي ذكرناه وما قاله الشيخ شهاب الدين واما ثانيا فلان تنصيص الجماعة بصحة الاخبار معارض بوجود الاولى عندنا اكثر العلماء
بتنصيصهم وعدم التفاتهم اليه ولو كان ما ذكروه مسلما صحيحا في تصحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به ولما استغنوا عن التصنيف في الرجال
وكفوا عن الكلام في اسنادها وتوصيفها بالصحيح والحسن وغيرهما وبطلان اللازم واضح لمن راجع كتبهم وطريقة اكثر العلماء ان لم نكن في نفسها
حجة وانما التنصيص المذكور فلا اقل من كونها معارضة ومع هذا كيف يجوز دعوى العلم بمجرد التنصيص المزبور ولا يقال العلم الوجداني في التصنيف
من الرجال والكلام في اسناد الاخبار امر لا نعلمه بعينه لانا نقول هذا تشكيك لا يلتفت اليه اذ من المعلوم ان السبب في ذلك عدم صحتها من

وشهادة العلماء الاخيار

تنصيص الجماعة الثاني انه قد ثبت بالاخبار حصول الكذب في الاخبار المروية واختلاط الغث بالسمين فيها واعترف به الخصوم ومن المستبعد عادة
بل من المحال عظم التميز بينهما على وجه لا يحصل الخطاء والزلة سواء كان المميز ربما بالاصول الاربعمائة واصحاب الكتب الاربعة ام غيرهم
وحيث لم يكن الباطل مشخصا ومعينا سرى الاحتمال في الجميع غالبا ولا يكون دفعه الا بمعرفة صفات الراوي الثالث ان حصول القطع
بصحة اخبار الكتب الاربعة بامرها بعيد عادة لان القطع غالبا لا يحصل الا بالتواتر او الاحتفاف بالقرائن وتحقق كل منهما في تلك الاخبا

خلاف العادة اما الاول فلان شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم عدمه في جميع تلك الاخبار خصوصا اذا كان هناك
خوف وتقية واما الثاني فواضح الرابع انه قد يكون لبعض رواة بعض رواياتها صفات تمنع من الاطمينان باخبار الثقة بانه صحيح لكونه من الكتب
المشهورين والكذب البرتية واعتماده على الضعفاء والمراسيل ويخرج ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انك اذا علمت ان رجلا
كذوب في الغاية ثم اخبرك ثقة بان الخبر الفلاني من هذا الكذاب صحيح لا ستوحشت من تصحيحه وربما حملته على التخلف وبالجملة دعوى قطعية ما في
كتب الاربعة مما لا يرتضي فسادها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل فيما تضمنته كتاب الكافي من الاحاديث الصحة ووجوب العمل به ولو كان ضعيف السند
بالاصطلاح المشهور بين الاصوليين ومعه يرتفع الحاجة الى معرفة رجال سند الاخبار التي فيه وذلك لان الكليني اخبر وشهد بان كل ما فيه
صحيح فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب الذي بوبته اما بعد فقد فهمت الخ ما شكوت الى ان قال وذكرت ان امورا قد اشكل عليك
لا تعرف حقايقها لاختلاف الروايات فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلافها على اسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه
ممن شق بعلمه فيها وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من
يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عم والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه ص
قلت ولو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بمعونته وتوفيقه اخوانا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم الى ان قال بسم الله
والحمد تاليفما سئلت وارجوان يكون بحيث توجيت فيهما كان منه تقصير فلم نقصر فيه نشاطا في اهذ لهم الصحيحة اذ كانت واجبة لاخواننا
واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا وفي غابره الى انقضاء الدنيا واما المقدمة الثانية فلا تخفى
على عادل والاصل فيه الصحة والحجية اما الاول فلان وثاقة الكليني وجلالة قدره مما لا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلعموم ما دل على حجية خبر العادل
وقد يقال ان الاعتماد على ما ذكر في اثبات اصالة صحة ما في محل اشكال لوجود الاول انه ليس فيه تصريح بان جميع ما فيه من الاثار الصحيحة عن الصادقين
عم بل غاية الدلالة على ان ما يحتاج اليه من الاثار الصحيحة مذكور فيه كما اشار اليه بعض الفضلاء فلا يثبت بذلك المدعى الا بقي لو كان الامر على
ما اشرت اليه من امكان وجود روايات غير صحيحة في فلم يحصل مقصود السائل الذي سئل منه تاليف كتاب شأنه كذا وكذا كما اشار اليه الامين
الاسترابادي قائلا من المعلوم انه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة يتميز بها بين الحديث الصحيح وغيره فعلم ان كل ما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح
وغير صحيح لزاد السائل الاشكال والحيرة ولما جاز للمتعلم الاكتفاء به واخذ المسترشد منه لانا نقول هذا احسن لو لم يعلم السائل بطريق التميز
وهو مم لجواز ان يكون السائل عالما بقاعدة كلية يحصل بها التميز لكنه احتاج الى ما يجمع الاحاديث الصحيحة كباقي العلماء العاملين بالقواعد
الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لا عن اجل تلك القواعد لا يقال هذا احسن لو كان تاليف الكافي لخصوص السائل او من في طبقته العاملين بقاعدة التميز
لكنه بطل بل الفه لينتفع به جميع من كان في طبقته ومن ياتي بعده الى انقضاء الدنيا كما صرح به في الكتاب المذكور وح لا يجوز له الاعتماد على القرينة المتداولة
في تلك الازمنة لجواز انعدامها وعدم بقائها الى اخر الزمان لانا نقول هذا التجويز لا يمنع من الاعتماد عليها والا لما جاز الاعتماد على ما ذكره في
الدنيا جزما بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عند ذكره وايضا لما جاز للعلماء الاعتماد على ما يذكرونه في اوائل كتبهم من الشروط الاصطلاحية
لعدم نقله في الكتاب وهو باطل جدا اذ قد استمرت طريقتهم وسجيتهم على الاعتماد على ذلك بل قد كثر اعتمادهم في تصنيفاتهم على ما كان معروفا عندهم
من الخارج او من كونه في كتاب كما انهم يطلقون لفظ الصحيح على الخبر في الكتب الفقهية تعويلا على معروفيته في الخارج مع انه من الجايز تلف المعتمد
عليه فينتفي فائدة التاليف ولا يقال هذا بعيد وجوه منها ما ذكره الامين الاسترابادي فانه قال من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال
ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان
يجمع بينهما في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة ظاهرة وقال في مقام اخر من المعلوم ان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تاليف
كتاب لارشاد الخلق وهدايتهم ولاخذ من يجيء بعده معالم دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع
بورودها عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب تمييز بينهما بل من المعلوم انه لا يجوز بل اقول اذا راجع ارباب التواريخ اذا اراد واحد منهم تاليف تاريخ مع
تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بحاله ومنزلته عن غيره
فكيف نظن برؤساء العلماء والصلحاء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين

لا ارشاد المسترشدين لا سيما اذا وقع التصريح منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كثيرة منها من تلك الاصول المشهورة المعروفة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا النادر بها بميز بين الحديث المأخوذ من الاصول المجمع على صحتها
وبين غيره فعلم ان كلها مأخوذة من تلك الاصول ومنها انه من المعلوم ان الاخبار الضعيفة لا فائدة في ذكرها فكيف يذكرها مثل ثقة الاسلام
ومنها انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان الحاجة ماسة اليها لانا نقول لا استبعاد في ذلك بعد الاحاطة بسيرة العقلاء والعلماء
في اعتمادهم في التأليف والتصانيف والرسائل على الامور الواضحة في انفسهم وان احتملوا تغيرها وانعدامها واما الوجوه المذكورة فضعيفة
جدا اما الاول فلان ذا عرفت ما ذكرناه من الاكتفاء في التمييز بما ذكروه في غير هذا الكتاب كما ان كتابة الذي الفه في الرجال فان الناس شتى عديدة رجاله كثيرة
كتاب الرجال وما ذكروه الا بعض الاستراباذي لا محصل له سوا انهم لم يذكروا علامة التمييز وقد عرفت جوابه على انه قد يمنع من عدم وجود التمييز في كتاب
لجواز ان يكون الاسناد الى المعصوم دليلا على الصحة والارسال ونقل فتاوى اصحاب الائمة دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان
والمعهود من سيما ارباب التصانيف فانهم اذا ارادوا تضعيف مطلب نسبوه الى القيل والرواية واشاروا الى هذا بعض الفضلاء واما الثاني فللمنع
من عدم الفائدة في ذكر الاخبار الضعيفة مع انه يجوز ان ينقله ليعمل به عند انسداد باب العلم اما بالنسبة اليه او بالنسبة الى غيره او ليكون
تذكرة له في تحصيل ما يوجب تصحيحه او ليكون شاهدا لغيره من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك من فوايد التأليف التي تختلف بالانظار والامكنة
نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعد صحته لكنا لا ندعي احتمال ذكر هذا منه بل ذكر ما ظنه صحيحا او شك فيه ومع هذا فالاستدلال بالوجه المزبور
على دلالة العبارة على عدم وجود غير الصحيح في كتابه الاستدلال على حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا بانه لو لاه لكان التعليق على المذكور لغوا وقد
ذهب اكثر المحققين الى فساد هذا المسلك في اثبات حجية المفاهيم واما الثالث فللمنع من عدم النقل لان الكشي قد اشتمل على المميزات وهي ثابتة
من غير الكليني الى الان لما عرفت من ان النجاشي اخبرنا بانه الف الرجال وقال الفاضل الشوشتري فان قلت اذا كان كتابه مشتملا على الاخبار
الصحاح وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشدين قلت هو قد ذكر طريق العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها بالعرض على كتاب الله وثانيها بالعرض
على مذاهب العامة وثالثها بترجيح السند واكتفى عنه بالمحافظة على ذكر السند لظهور هذا الوجه لانه كان منصوصا من القراء بقوله ثم ان علماءهم
فاسق بنيأ الاية وكان معمولا عندهم كما يعلم من الفقيه وغيره وقالا بهم واما محمد بن يعقوب الكليني فانه ليس في كلامه ما يدل على حكمه بصحة احاديث
كتابه بل هو صريح بان تمييز الصحيح وغيره لا يمكن الا بما اطلقه العالم وقد صرح بانه لا يعرف الصحيح من غيره الا قليل من الرواة بانتهى المخلصة بقوله ونحن لا
نعرف من ذلك الا اقله وقوله وقد يسر الله والحمد تأليف مسئلك بدل على صحة اخبار كتابه انتهى سلمنا لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء وقد
ابطل بحجته كثير من المحققين فيه الثاني ان الكليني لم يصرح بصحة اخبار الكافي وانما قال رجوت والرجاء غير العلم لا يقال هذه العبارة تطلق في مقام مضم
النفس وتدل بالفحوى على ان الاخبار على لا نا نمنع من ذلك بل الاولى في امثال المقام الكف بقصد بها ارشاد الغير وتحريره عن لباطل التصريح بما
هو الحق ودون مراعاة مضم النفس وبالجملة لو جوز تحكيم باشتغال ذمته زيدا اذا اقر بشيء بهذه العبارة جاز التعويل لا نها على شهادة الكليني
بصحة اخباره والثالث ان اخبار الكليني بصحة ما في كتابه يمكن ان يكون باعتبار علمه بها وقطعه بصدورها عن الائمة فيجوز الاعتماد عليه
كسائر اخبار العدل لكن يمكن ان يكون باعتبار اجتهاده وظهورها عنده ولو بالدليل الظني فلا يجوز الاعتماد عليه فان ظن المجتهد لا
يكون حجة على مثله كما هو الظاهر من اصحابنا بل العقلاء وحيث لا ترجيح للاحتمال الاول وجب التوقف في العمل بها لان الشك في المشروط يوجب الشك
التوقف لا يقال نمنع مرجعية الدليل على ذلك اذ الاصل في الاخبار الدلالة على ان المخبر عالم بما اخبر به فان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك
لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه الاول ان جماعة من الاعاظم كالفاضل الشوشتري والفاضل التوني وجدوه منعوا
مرجعية عبارة الكليني على ذلك مدعين ان الصحيح ليس معناه قطع الصدور نعم اعترف بعضهم بان المراد ما هو ظني الصدور ولكن هذا
غير نافع كما لا يخفى لا يقال هذا خبر جماعة ولا يكون حجة لانا نقول ما دل على حجية خبر الكليني دل على حجية خبرهم والتفرقة تحكم بل العمل بخبر
هؤلاء اولى لانه كالمفسر لعبارة الكليني مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجوحا بالنسبة الى الاول فتأمل الثاني ما
استشهد به جدي على ان المراد من الصحيح كلام الفداء الاعم من قطعي الصدور من انهم يحكمون بالصحة نا سبا لا تقتضي ذلك منها مجرد حكم
شيخهم بالصحة ومنها اعتماد شيخهم على الخبر ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به ومنها عدم منع الشيخ عن روايته للغير ومنها موافقته للكتاب والسنة

الثالث ان حصول القطع بصدق جميع ما في هذه الاصول المعتمدة للكليني مستبعد ان لم يكن محالا عادة لان القطع بالاخبار عادة اما من جهة التواتر او القرائن المفيدة له وحصول كل منهما له بعيد في العادة ولا كذلك الظن بذلك فلو حمل عبارة الكليني على الاول لزم مخالفة العادة واما لو حمل على الثاني فليس فيه مخالفة لها وهو ان لم يكن اولى فلا اقل من المساواة الرابع انه قد شاع بين العلماء الاخبار بعضها اخبر به الكليني مع عدم قطعهم بما اخبر به وبالجملة قد شاع منهم استعمال صيغة الاخبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين ولا يقال لو صح الاحتمال الثاني وكان مراد الكليني لزم ان يكون عاملا بالظن وهو باطل لوجوه الاول ان المعروف من طريقة المتقدمين ترك العمل بالظن حتى ان بعضهم ادعى ان العمل به محال عقلا الثاني ان في عبارته ما يدل على عدم جواز العمل بالظن وهو قوله والامر الثالث المؤدى بغير علم ولا بصيرة الى الله عز وجل ان شاء تطول عليه فيقبل عمله وان شاء رده عليه لان الشرط عليه من الله عز وجل ان يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين ثم قال لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا بد له ما يؤدي الى من يؤدي الثالث اقتصاره على نقل الحديث وعدم تمسكه في الاحكام الشرعية بالامارات الظنية من الاجماع والشهرة والاستقراء لانا نقول بطلان اللازم وذلك الوجوه لا تصلح لاثباته اما الاول فللمنع من ان طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا كيف والعلم بجميع الاحكام الشرعية مما يمكن ان يدعى محالته عادة ومع هذا فاستدلال المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس بظواهر الكتاب والسنة مما لا مساغ للانكار ولو كان المتقدمون مانعين من العمل بالظن مطلقا لما جاز لهم ذلك لحصول ذلك بغير الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل عندهم وكذا عند جميع المتأخرين ولكن هذا غير محتمل بالنسبة الى الكليني بل المحتمل الظن الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يقال لو كان هذا هو المحتمل لم يكن احتماله قادحا في تأسيس الاصل بما ذكره الكليني لان تصحيح الاخبار على فرض صحة هذا الاحتمال من دليل ظني اعتبر شرعا فيجب متابعته لانا نقول لعل الكليني اخطأ في ذلك الدليل واعتقد ما ليس بدليل دليلا والخطأ ليس بمأمون على غير المعصوم ولهذا لا نقطع بحجية الظن على ان ما يعتقده عالم دليلا لا يكون دليلا لعالم آخر ولا يجوز العمل بما يفيد به حتى يتبين له كونه حقا واما الثاني فللمنع مرة لانه على ذلك كما اشار اليه جدي قدس سره قائلا غاية ما يظهر من كلامه علمه بحجية اخباره وصحة العمل بها وكون العمل بالاخبار الصحيحة بل في كلامه مواضع تشهد بان مراده من اداء الفرائض بالعلم واليقين ليس ما ذكرت بل ما ذكرناه وادون منه منها استشهاده لما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال ورؤساء الرجال وقوله من لم يعرف امرنا من القرآن لم يسلم من الفتن فمنها قوله انك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن يشق بعلمه فيها ومنها قوله فاعلم يا اخي انه لا يسع احدا تميز شيء مما اختلف الرواية فيه برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله ع اعرضوا على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالف كتاب الله فردوه ومنها قوله فخذ بما لا غرو فيه ذلك الا قلة ولا تجد شيئا من الخوض ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام ع وقبول ما وسع الامر فيه بقولهم بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ومنها قوله وارجوان يكون بحيث توجب ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا مستقرا يسبب له الاسباب التي تؤديه الى ان ياخذ دينه من كتاب الله تعالى الى ان قال ومن اراد الله خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا نعوذ بالله منه يسبب له اسباب الاستحسان والتقليد والتاويل من غير علم وبصيرة فذلك في المشيئة ان شاء تمم وتقدس اتم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا او يمسي مؤمنا ويصبح كافرا لانه كلما رأى كبيرا من الكبراء ما لعله كلما رأى شيئا استحسن ظاهره فتمم في جميع هذه المواضع جدا حتى يظهر لك الامر من كل واحد ان كان الامر بعضها ظاهرا ويشهد ايضا على ما ذكرنا اكثر من احاديث كتابه التي عملها منها ما اورده في باب اختلاف الحديث الاخذ بالسنة التي هي اشهر من الكتاب مثل رواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع حيث سئل عن اختلاف الحديث يرويه من يشق به ومن لا يشق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله ومن قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به مثل رواية عمر حنظلة حيث قال فان الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث وغيرها من الاحاديث فمنه ويشهد ايضا ما اشرنا اليه من ان الكليني قد اكثر من الرواية من غير المعصوم ع فلاحظ وتامل ويشهد ايضا كون اخبار الاحاد حجة عند القدماء وكذا بنائهم على الظن في تصحيح الحديث ويشهد ايضا ان الحديث الذي لم شاهد من كتاب الله كان معمولا به عند القدماء حجة كما لا يخفى على المتتبع المطلع بل ربما كان يعد مثل هذا الحديث من القطعيات ويخرجونه من الاحاد وهو صريح كلام الشيخ في العدة وفي اول المناظرة منه واوجب وقال الاجل المرتضى في مسئلة الفهما في طريق الاستدلال على فروع الامامية بعد الاشارة الى حجية اجماع الامامية وانه طريق موصل الى العلم بها ما هذا لفظه ولعمري يمنع مع

ذلك ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه ظاهر كتاب يتناوله او طريقة تقتضي العلم مثلا ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل فيصح التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان قال فان انتفى شيء من ذلك في بعض المسائل جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى العلم وصار نظير الاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه فنحن على انا لو سلمنا كون الصحيح عند القدماء بمعنى قطعي الصدور لكن نقول لا يستلزم قطعهم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور وبتسامع ملاحظة ما صدر منهم من التغفلات والاشتباهات ووقع منهم من الاضطرابات في المقامات وخصوصا مع ملاحظة ما اشرنا اليه انفا من الشيخ وغيره في قطعية الخبر اذا كان لنا شاهد من الكتاب وغيره هذا مع مشاهدة شدة الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل يقول هؤلاء مع معرفتهم بالحوال الاحاديث ومهارتهم فيها وقرب عهدهم كثيرا ما يضعف كل واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا في امثال زماننا القطع بصدور الاحاديث الا ترى ان الكليني مع بذل جهده وفي مدة عشرين سنة ومسافرته الى البلدان والاقطار وحرصه في جمع اثار الائمة عليهم السلام وقربه عصره الى الاصول الاربعة والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته مع مشيوخ الاجازات والماهرين في معرفة الاحاديث ومهارته شهرته في ترويج المذهب وتأسيسه لم يورد في كتابه جميع ما صححه وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم وكذلك الصدوق لم يورد جميع ما صححه الكليني والشيخ وغيرهما مع ان ذلك كان عنده وربما كان يأخذ منه ولم يأخذ الكل انتهى واما الثالث فللمنع من دلالته على ذلك بعد كما اشار اليه الفاضل الشوشتري فانه قال في مقام الرد على من يتجرم الاجتهاد الى القدماء وقد ينسبني هؤلاء الجهلة وهم الى القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا في كتبهم هذه الفروع الفقهية ولم يردوا انه لا يلزم من عدم الذكر الانكار فان كل طائفة يشتغلون بشيء اذ فيه بقاء نظام نوع الانسان فبعضهم يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم يشتغلون ببيان مدلولات الاحاديث وهم الفقهاء وبعضهم يشتغلون بتحرير مسائل النحو وبعضهم بالصرف وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما يشتغل به الطائفة الاخرى فان الله تعالى جعل بحكمته رغبة القدماء في جمع الحديث اذ لو لم يجمعوه لاندرس بعد ذهاب الغيبة وجعل رغبة بعض المتاخرين في تحرير المسائل الفقهية والجمع بين الاخبار والاقضاء بما يخالف العام وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص وهكذا اذ لو لم يفعلوا ذلك لتفرق المذاهب تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل على الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطاء على الانبياء وبعضها على عدمه وبعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها على جواز الوضوء باللبن الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فلو لم يفعلوا ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يمكن ذلك في مثل هذا البعد عن زمان المعصوم عليه السلام وخفاء القرائن فيه مع ان ابن بابويه ربما ذكر في بعض فتاويه قبيل اجتهادات المتاخرين بل ما لم يفعله المتاخرون ينقبض ذلك لمن تامل في اختلافاته مع الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن في كتاب المواريث انتهى الخامس انه قد ذكر في تلك احاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث الجبر والتفويض وسهو النبي صلى الله عليه وآله وغيرها وهو دليل على رجوعه عما اخبر به في اول الكتاب فيه من الاخبار الصحيحة التي يجوز العمل بها كما هو مراد المسائل او دليل على ان مقصوده اشتمال الكافي على ما قصد السائل لا ان جميع ما فيه منها وعلى اي تقدير لا يصح الاعتماد على ما ذكره لنا سببان الاصل الذي هو محل البحث لا يقال هنا احتمال اخر يصح معه دعوى الاصل المزبور وهو تخصيص ما ذكره بتلك الاحاديث ولا قدح فيه فان اكثر العمومات مخصصة بل هذا الاحتمال ارجح من الاحتمالين الاولين فاذن يجب المشكوك فيه الرجوع الى الاصل المستفاد من ظاهر كلامه لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة الى المصنفين كما لا يخفى لا يقال يدفع الاحتمال الاول قوله قدس الله تعالى فانه ظاهر فيما ان وضع الديباجة بعد تاليف الكتاب وهو بناء في الرجوع لانا نقول المجاز بالمشارفة مجاز شايع بل لا بعد في ان يعد هذا المقام من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وبما يؤيد رجوعه اكثار الرواية عن غير المعصوم على ما ذكره جدي فانه قال على ان الكليني ايضا قد اكثر في كتابه من الرواية عن غير المعصوم ثم ذكر جملة من شواهد ذلك ثم قال وبالجملة ايراده الاخبار عن غير المعصوم في غاية الكثرة انتهى اقول لو سلمنا مرجوحية الاحتمال الثالث لكن لا نسلم مرجوحية الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هذا وعد تنبيه الكليني عند ذكره الاخبار التي لا يجوز الاعتماد على خروجها عما ذكره في اول الكتاب شاهد على بطلان الاحتمال الثالث كما لا يخفى السادس ان الذي عليه محققوا اصحابنا عدم حجية ما ذكره الكليني انهم لم يعتمدوا على رواية مروية في كتابه ولا صححوها باعتبار ان الكليني اخبر بصحتها في كتابه بل شاع بين المتاخرين تضعيف كثير من الاخبار المروية فيه عند او لو

من انكلمانيه

الاول بالنسبة الى الاحتمال

كان ماذكره الكليني مما يصح ان يعول عليه ويجعل اصلا في الحكم بصحة اخباره لما حسن منهم ذلك بل كان عليهم ان ينبهوا على ان ماذكره
اصلا لا ينبغي العدول عنه هذا وقد اتفق نجباء متاخري القدماء كالمفيد ابن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق الطعن في بعض اخباره وفي بما
يقتضي ان لا يكون غيره محل الاعتماد وقد ذكروا عباراتهم في الوسائل وتاويل جماعة من المفضلة كالابن الاستر ابادي والشيخ يوسف
البحراني وغيرهما كلام الشيخ والصدوق في مقام الطعن على ماذكر مجملة على مالا يقتضي القدح ولا القدح في الحكم بصحة ما في من الاخبار بعيد
عن الصواب فان عبارتهما في غاية الظهور في الطعن في السند لا يقال لا يقدح ماذكر في جواز الاعتماد على ماذكره الكليني لمعارضته بمثله
الاخبار بين الى كونه مفيدا للعلم وان جميع ما في من الاحاديث مقطوع الصحة ومعلوم الصدور لانا نقول لا يصح المعارضة المذكورة
جدا فان الاخبار بين على ما ذكرت يدعون القطعية وهو دعوى فاسدة جدا والدعوى الفاسدة لا يجوز ان يقابل بها دعوى اعيان العلماء
المشتهرين بالفضل وقوة النظر والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على ترك العمل بقول الكليني وذلك لان كل من
اخذ بما ادعى قطعيته وكل من لم يأخذ بما لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا تعين المصير الى الثاني واذا تفصيل المنع من القطعية وجواز الاخذ
به وجعله اصلا لم يقل به احد فهذه نظر وتامل ولا يقال يحصل مما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة جميع ما في فيلزم
الحكم بها اما الاول فلانه معلوم وجدانا وعيانا واما الثاني فلصدق لفظ العلم على هذا الاعتقاد عرفا ولغة وكل علم يجب الاعتماد عليه
لانا نقول نمنع المقدمة الاولى بعد الاحاطة بما ذكرناه وكيف يحصل اطمينان النفس بما قاله ثقة الاسلام ولم يحصل الاطمينان بما عليه
المعظم المؤيد بما تقدم اليه الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومضادة ظاهرة بل التحقيق ان سكون النفس الى ما عليه المعظم ازيد من سكونها
الى ما عليه الواحد اللهم الا ان يقوم دليل قطعي على خلاف ما عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا المقدمة الاولى ولكن
نمنع من اطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس اليه او الاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا
يشوبه شك ولا يعتريه ريب معتد به ولو بحسب العادة وذلك لتبادره عند الاطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله مقابلا للعلم في العرف
والعادة وعدم صحة امثال الامر المعلق على العلم بتحصيل الظن ولغير ذلك وبالجملة لا شبهة في ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له
لفظ الظن وذلك المعنى هو الذي ذكره الاصوليون والمتكلمون واحتمال ان ذلك من مصطلحاتهم مما يقطع بفساده ولو كان كذلك لاشاروا
الى المعنى اللغوي وصرحوا بمخالفته للمعنى المصطلح عليه بينهم كما هو طريقتهم في سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص نعم قد شاع اطلاق
لفظ العلم على الظن مخصوصا اذا كان غالبا وكان مما علم حجيته كالظنون التي جرت العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم ان الاسباب المفيدة لتلك
الظنون مفيدة للعلم لكن مجرد شيوع الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفى سلمنا ان لفظ العلم موضوع لمعنى يشمل مطلق ما يطمئن
النفس اليه ولكن نمنع من حجية ذلك على الاطلاق ونطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما نسلم حجية القدر الذي فيه الجزم وهو الذي فسر به العلم
في كلام الاصوليين والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولذا يقبح من العقلاء مطالبة من يدعي حجيته هذا القسم وهذا الوجه غير جار في القدر
الاخر وهو الذي يبقى بالظن ولذا يحسن من يطالب بدليل حجيته لا يقال الدليل على حجية القدر الاخر موجود وهو الدليل العقلي الذي تمسك
به بعض المحققين على اصالة حجية كل ظن لانا نقول لو سلم خوض ذلك الدليل لاثبات الاصل المزبور فانما نسلم في الظن الذي يحصل الظن
الاقوى بعدم حجيته واما ما فيه فلا ومنه الظن المستفاد من خبر الكليني لما عرفت من الامارات التي تقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الامارات
فنقول ذلك الدليل لم يفد حجية الظن على الاطلاق بل الظن الذي يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا شك ان الذي يستفاد من خبر الكليني
لكن ظهوره المشاهدة لان منع حجيته لا يلزم منه ذلك لان تحصيل الظن الاقوى منه غالبا ممكن وهو الحاصل من الخبر الموجود في الكتب الاربعة
وسائر كتب الاحاديث المعتبرة مع انضمام بالصفات التي تورث زيادة الظن ما بالصدق كالصحة والموافقة لعمل الاكثر ونحو ذلك والنادر حكمه
حكم المعدوم فلا يعتريه وبالجملة الاعتماد على ما ذكره الكليني ودعوى صحة ما في كتابه واثبات الاحكام الشرعية بمجرد مقالته جرأة عظيمة
في الشريعة خصوصا على القول بمنع حجية الشهرة والاستقراء الدال على عدم حجيتهما بدلا على عدم حجية ما ذكره بطريق اولى لان الظن الحاصل
منهما اقوى من الحاصل منها اقوى من الحاصل مما ذكره كما لا يخفى فهذا ينبغي التنبيه على امرين **الاول** توهم بعضهم ان كل ما يرويه
الصدوق في كتابه من لا يحضره الفقيه من الاحاديث صحيح لا يحتاج الى معرفة حال معرفة حال رواته لانه صرح في اول الكتاب بصحة ما فيه

وادعى ان جميع اخباره مستخرجة من الاصول المعتمد عليها فقال وسألني ان اصنف له كتابا في الفقه والحلال والحرام والشرايع والاحكام مشتمل على جميع ما صنفت في معناه وانرجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون اليه مرجعه وعليه اعتماده وبه اخذه ويشترك في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل بمودعه هذا مع نسخه لاكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعه لها وروايتها عني ووقوفه على جملتها وهي مأتان وخمسة واربعون كتابا فاجبته ادام الله توفيقه الى ذلك لاني وجدته اهلا له وصنفت هذا الكتاب بحذف الاسانيد لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم اشار الى جملة منها ثم قال وبالغت في ذلك جهدي انتهى والحق بطلان التوهم المزبور للمنع من جواز الاعتماد على اخبار الثقات بالصحة وقد تقدم وجهه على انا نمنع من دلالة كلامه على دعواه العلم بصدق جميع ما في كتابه عن الائمة المعصومين عليهم السلام وقوله انا افتي لا يدل عليه وكذا قوله واحكم بصحته وقوله اعتقد اه وقوله ليكون اليه اه وقوله جميع ما فيه مستخرج اه اما الاول فلان الفتوى بشيء كما يكون باعتبار العلم بالصدور كذلك يكون باعتبار كونه حجة شرعية تعبدا كاصالة الطهارة ويد المسلم فاذا كان ذلك اعم فليس فيه دلالة على الاول لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واما الثاني فلما اشار اليه جدي ره فقال اما ما ذكره قده فيمكن ان قوله واحكم بصحته لا شهادة فيه على شهادته بالصحة بل الظاهر انه من اجتهاده ولا تامل فيما ذكرنا عند المتامل بل عند المتتبع فاحوال قده يحصل القطع بانه ربما يحكم بالصحة بسبب حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال ان كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور بخلاف ظاهر عبارة الشيخ في اول التهذيب حيث صرح بها في اوله وكذا خلاف ظاهر قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما اشرنا اليه وقال شيخنا البهائي في اول كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وعدّ ذلك لامور انتهى كلامه قده والامور التي ذكرها لا شهادة فيها على القطع بالصدور عن المعصوم والظاهر من عبارات بعضهم ان اطلاق الصحيح عندهم ليس بمعنى قطعي الصدور ومنها ان الصدوق ربما يظهر منه عدم قطعه بصدور الحديث الذي افتى به في الفقيه مع انه قال في اوله انه كلما افتى به يحكم بصحته ثم استشهد على ذلك بجملة من كلمات قده وقد حكيناها في ثمّ ثم قال قده وبالجملة المنصف اذا تتبع وتامله لا يبقى له مجال التامل فيما ذكرنا ومما يدل على ان الصحيح عند القدماء ليس بمعنى قطعي الصدور انهم مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون باخبار الاحاد كما اشرنا اليه في الجملة وسنذكره مبسوطا وظاهر ان ما عملوا به وجعلوه حجة صحيح عندهم واعترف المحققون من المجتهدين والاخباريين بان الخبر عند القدماء كان على ضربين صحيح وضعيف هذا هو الظاهر من كلماتهم وتشير اليه انهم كثيرا ما يقدحون في الحديث بما يوجب الضعف وعدم الحجية وترك العمل به ثم يقولون ولو صح لكان محمولا على كذا وكذا او ورد ما لك بعض ذلك وسنشير الى بعض اخر ومما يدل على ذلك ايضا انهم كثيرا ما يبنون صحة حديثهم على الظنون مثل قول شيخهم او اعتماده عليه وعدم منعه عن العمل به وروايته لها ومما يدل عليه ان الحديث الذي له شاهد من الكتاب والسنة مثلا كان عند القدماء صحيحا قطعا ولا اخفاء فيه مع انه بمجرد ذلك لا يقطع بالصدور وبالجملة لو تتبع الانسان اقوالهم وكتبهم سيما كتاب الرجال لم يبق له شك في فساد ما نسب اليهم من كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور انتهى واما الثالث والرابع والخامس فواضح **التنبيه** قال السيد الاستاد دره ونعم ما قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها ان ليس من شرايط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط غيرها من الكتب عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والامالي من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب انتهى **مفتاح** قال السيد الاستاد دره ونعم ما قال عدم تعرض الاصحاب لرواية في مسألة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج وصح التمسك بها لم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لتوقف الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتاخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد

الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه امارة بتبعة وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه ولان افكار الاوائل وانظارهم هباء له فكر ازايد ونظر اصابا فزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص ساقه الى المتاخر زلفة وكرامة تخص وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة سرائره ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا انظارهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي قد نبهوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت من تعاوقات ضيقة ومن يأتي بعد فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس يعجب اذ صار الى حيث لم يبلغه من تقدم وهو موفور القوى منبع الزمان لم يلحقه ملل ولا خامرة بكرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجال هذا كلامه وكأن استدراكه اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف اولى بذلك لتقدمه في ذلك وسبقه اليه انما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يشبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم يأتي آخر فيها بنص او بنصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له ذلك او لغيره يفضي الى التطويل انتهى

الكلام في المرسل

اذا قال العدل الذي يعتمد على روايته وتزكيته ولم يلق النبي صلى الله عليه وآله احد من المعصومين وكان بينهم وبينه ازمنة كثيرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير المؤمنين عليه السلام او وجدت في الواسطة المقطوع بوجودها فهل يكون هذا الخبر حجة فيجوز العمل به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه حجة كالروايات المسندة وهو للاكثر في الاحكام والمحكي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي ووالده اللذين من اصحابنا الامامية وابي حنيفة ومالك واحمد في احد اقواله واتباعه من المعتزلة واكثر المعتزلة بل حكي عن بعض جعله اقوى من المسند الثاني انه ليس بحجة وهو للشيخ في عدته ومحكي ديباجة وبهبهاني والشهيد في ذكراه والدراية والسيد عميد الدين في المنية والشيخ حسن في لم والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحقق الخونساري في المشارق وولده جمال الدين والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والرازي والمحكي عن علي بن عبان والفاضي ابي بكر والشافعي بل عزاه في المنية الى المحققين وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية عن احمد للاولين وجوه منها ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل ثم ذكر رواياتهم مرسلة وادعى ان الصحابة قبلوها ثم واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار ثم قال ويدل على ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاجماعات التي حكيت مضلا عما لعامة في المسائل الفقهية والاصولية لم تثبت بحجة وان قلنا بحجية الاجماع المنقول لا بقي هذا انما يتجه لو كان الايمان في الراوي شرطا ولم يكن الموثق حجة واما على تقدير الحجية وعدم الشرطية فيلزم الحكم بالحجية لان كل رواية موثقة لانا نقول لا دليل لنا على حجية كل اجماع منقول بحيث يشمل محل البحث والذي دل على حجية الاجماع المنقول وهو اصالة حجية الظن وعدم القول بالفصل بين اصحابنا بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول غير موجود في محل البحث اما الاول فلان الاجماع انما يكون حجة عندنا باعتبار كشفه عن قول المعصوم عليه السلام فاذا قال ان كاشفا ميا ثقة حصل منه الظن بقوله عليه السلام واما اذا لم يكن امينا فلا يحصل ذلك كما لا يخفى فلم يكن حجة واما الثاني فواضح واما ثانيا فلانه موهون بمصير معظم اصحابنا بل اكثر المسلمين الى عدم قبول الرواية المفروضة بل يمكن دعوى شذوذ القائل من اصحابنا وهو البرقيان وحصلوا الاتفاق على خلافه بعده فانا لم نجد احدا واضطررنا كلما وجدناه فهو مصرح بخلافه لا بقال ان الاخباريين يجعلونه حجة لانا نقول لو سلمنا انهم يجعلونه حجة فليس الالمام ذهبوا اليه من قطعية اخبار الكتب الاربعة وهذه الجهة عن حيثية محل البحث كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان الاجماع المنقول المذكور موهون بمصير معظم المسلمين الى خلافه ولا اشكال في ان الظن الحاصل من قولهم اقوى من الظن الحاصل من هذا الاجماع المنقول لو كان مفيدا للظن واما ثالثا فلان هذا الاجماع رواية مرسلة لان الامدي لم يلق الصحابة والتابعين فلا اعتماد عليه في هذه المسئلة دورا واما رابعا فلانه اخص من المدعى لاختصاصه برواية خاصة والتعميم بعد

القول بالتفصيل محل اشكال واما خامسا فلانه لا نسلم انه انما ادعى الاجماع بفعل البعض وعدم انكار الباقين والاخبار بل الانكار متحقق كما
صرح به العدة والمنتهى فعلى الثاني سلمنا ولكن السكوت لا يدل على الموافقة لا علما ولا ظنا ودعواه انه يفيد الاخير باطلة كاثبات
عدم الانكار بالاصل هذا وقال في يه والمحصول في مقام دفع الحجة المذكورة وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي الذي
رأى النبي ص اذا قال قال رسول الله ص كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم اذا تبين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب
قبوله ايضا وليس في قبوله في احدى الحالتين دليلا على العمل بالمرسل ومنها ان العلة في التثبت في الخبر وعدم العمل به فسق راويه وهي منتفية في
المفروض ظاهر العدم العلم بها واصالة بقائها على العدم فلا يجوز التثبت والا لتخلف الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب
القبول واجاب عنه في المنية بان انتفاء علة التثبت اعنى الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة
التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ويمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارضة باصالة عدمها امتثالا لما توجبه
البتة من اوامر الشرع ونواهيه ومنها ان المرسل لو لم يقبل للزم ان يكون ما يجوز فيه الارسال وهو قول الراوي عن فلان غير مقبول حتى يصرح
بنفي الواسطة بينه وبين فلان الذي روى عنه والتالي باطل والا يلزم سقوط الاحاديث المعنعنة وهو باطل بالاتفاق كما في المنية وفيه نظر اما
اولا فلما ذكره العلامة في يه والسيد عميد الدين فقالا ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن يروي عنه غلب على الظن انه روى عنه من غير واسطة ولو
لم يعلم صحبته له لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح قال الشهيد الثاني بعد الاشارة الى ما ذكراه وقد نوزع في ذلك
وادعى ان مثله غير متصل لكن الظاهر خلافه انتهى واما ثانيا فلمنع الملازمة باعتبار حصول الاتفاق على قبول الاخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم
دون الاخبار المرسلة ومنها ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب العمل اما المقدمة الاولى فلان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع
عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل والا لم يكن عدلا وكان مدلسا او غاشا واما المقدمة الثانية فلتحقق شرط قبول الرواية وهو عدالة الراوي
وفيه نظر للمنع من اقتضاء رواية الفرع التعديل كما سبق اليه الاشارة انتهى ومنها ان قول الفرع العدل قال رسول الله ص في قوة الاخبار
المؤمنين ع كذا ابدا على جزمه بعلمه بصدق القول المذكور عنهما فيجب قبوله اما الاول فلان المتبادر من الظاهر من العبارة المذكورة ومن الخبر والاسناد
كون المخبر والمسند جازما قاطعا بما يخبر به لذا يحكم بان القضية الخبرية موصوفة لكون المخبر جازما بما يخبر به لذا اذا قال مات زيد يحكم بانه جازم
بموته واذا تبين لنا بعد الاخبار انه لم يكن جازما بذلك بل كان شاكا او ظانا قبحناه ملوما قلنا انه كاذب لذلك ايضا ويحكم بان قوله سرق زيد شهادة منه
بان زيدا سارق وبالجملة ظهور الجملة الخبرية فيما ذكرناه مما لا ينبغي الريب والشك فيه وقد اشار بعض الى ما ذكرنا في احكام الخبر فقال قبل ان تقول
العدل قال رسول الله ص في اسناد للخبر الى رسول الله ص يقتضي صدقه فيما اسند اليه لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر في الواقع مسندا الى — واسناد الخبر الى رسول الله ص ع
الرسول ص فكان مقبولا انتهى وليس بعيد الا ان القائل قال رسول الله ص عنده بازمنة كثيرة وعدم سماعه منه قرينة على عدم جزمه بما نقل عنه
قطعا لامكان حصول العلم بقوله مع البعد بتواتر او باحتفافه بالقرائن القطعية ولذا يصح لنا ان نقول قال الله تعالى مع عدم السماع منه تعالى
واما الثاني فلان المخبر عنه في الحقيقة هو العدل ولم يكن للواسطة المذكورة اعتبار اصلا ولا يشترط في حجية الخبر السماع من المعصوم
بل يكفي مجرد العلم كما يكفي عند جماعة في الشهادة مطلقا ولو كان المشهود به مما يصح ادراكه بالحواس كالسرقة والزنا وفي ذلك لوجوه منها
عموم قوله تعالى ان جاءكم الآية فانه يشمل محل البحث قطعا لا يقال غاية ما يستفاد من الآية الشريفة الاطلاق والمتبادر منه غير محل البحث
لانا نقول التبادر ممنوع ومنها ان هذا الخبر يفيد الظن فيكون حجة لاصالة حجية كل ظن ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم الحكم بعدم
حجية الاجماعات المنقولة لان مرجعها الى حصول العلم للناقل بقول المعصوم ع لا من جهة السماع بل اما من جهة الحدس او من قاعدة اللطف وذلك
خلاف ما عليه اكثر المحققين فما هو الجواب هنا فهو جوابنا في محل البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار المسندة
لان غاية ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به اما ان يستند علمهم الى السماع فليس فيه دلالة عليه فيحصل الشك في تحقق
شرط الحجية والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فيلزم عدم الحجية وبطلان التالي ظاهر باجماع القائلين بحجية خبر الواحد لا يقال
الظاهر هنا السماع فان اتحاد الزمان للراوي والمروي عنه مقتضى لذلك لانا نقول كون ذلك مقتضيا لما ذكرتم اذا كانا متصاحبين متحدين زمانا
ولم يتلاقيا او لم يعلم احدهما بكلام الآخر ولا يقال اذا قال الراوي قال فلان يكون الظاهر منه السماع لانا نقول لا نسلم ذلك لان لفظة قال يستعمل

تارة مع السماع واخرى مع عدمه مع العلم بالصدور وهو اعم منهما لغة والا لكان قولنا قال الله تعم مجازا ولصح تكذيب من قال زيد كذا مع عدم سماعه منه والعلم بصدوره عنه وذلك بلم قطعا سلمنا ولكن ذلك يختص ببعض الاخبار فلا يجدي في دفع الايراد ومنها فحوى ما دل على كفاية العلم في الشهادة مطلقا وفي هذه الحجة نظر اما اولا فللمنع من المقدمة الاولى لان قول الفرع الذي سمع يبلغ الرسول قال رسول الله وان كان باعتبار ان الجملة الخبرية موضوعة للجزم بالنسبة ظاهرة في حصول القطع والجزم بصدور القول المذكور منه لكن قد شاع استعمالها في الظن في غير صورة الجزم بذلك بحيث لا يبعد دعوى بلوغ ذلك الى الحقيقة العرفية وهو الوضع الاصلي في هذه الموارد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل من صيرورة صورة عدم الجزم بالنسبة من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند معظم المحققين من الاصوليين وبدل على ما ذكرنا من عدم ظهور العبارة المذكورة ونحوها في الجزم بالنسبة امور احدها تتبع العادات الا ترى انه لو قيل في زماننا قال رسول الله كما يتفوه بذلك كثير من الوعاظ في المنابر والفقهاء في البحث وارباب التواريخ او قال المزعون وكرر لم يفهم ان المخبر جازم بما اخبر به بل الظن منه عدم تحقق الجزم كما لا يخفى وثانيها ان حصول الجزم لا يكون عادة الا بالتواتر او الاحتفاف بالقرائن المفيدة له وحصولهما مع بعد الزمان بعيد خصوصا في الاقوال التي لا تتوفر الدواعي على نقلها فيكون ذلك قرينة عادية ظاهرة على عدم الجزم وهذه القرينة منتفية بالنسبة الى من كان بمكانه او اكثر فيجب الاخذ بظاهر اللفظ المفيد للجزم بالنسبة لسلامته عن المعارض وثالثها ان جماعة من المحققين كالعلامة المحقق الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج والعبري والاسنوي في شرحيهما قالوا في جواب من تمسك بان قول الفرع قال رسول الله كذا يفيد تعديل الواسطة المحذوفة لانه يفيد الجزم والظن بصدور القول المذكور عنه ولا شك في ذلك اما اعتبار عدالة الواسطة المحذوفة فلان حمل اخبار الراوي عن الرسول على الظن انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال ومعلوم انه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل للاصل لانه لو سمع من كافر ظاهرا بالكفر يحمل انه يقول سمعت انه قال رسول الله فعلمنا سقوط ما ذكروه انتهى لا يقال انما ذكروه مدفوع بما ذكره السيد عبد الدين فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكروه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم استفاضته عن الرسول اذا سمع الاخبار به عنه انتهى لانا نقول ما ذكره لا يصلح للدفع لما عرفت ولا يقال القرينة على ارادة الجزم من العبارة المذكورة هي ان الفرع موجود وهي ان الفرع مع عدالة الاصل ليس له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم انه عليه السلم اوجب ذلك لانا نقول لا نسلم ان الفرع اراد ايجاب شيء على غيره وانما القدر المتيقن هو ارادة مجرد الرواية فلا يبقى اذا دليل على العبارة المذكورة على الجزم فلا اشكال في انها تدل على الظن بالصدور الذي هو حجة فيلزم العمل بها لانا نقول لا نسلم ذلك سلمنا لكن لا نسلم لزوم العمل بها حاصل فقد يرد ولا يبقى غايته انا يلزم مما ذكرتموه ان اطلاق قول الفرع قال رسول الله لا يفيد الجزم ولكن قد ينصب الفرع قرينة على كونه جازما فيلزم العمل بارساله ولذا اوجب العمل بالمرسل في هذه الصورة وجب العمل به في صورة الاطلاق اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين لانا نقول لا نسلم القول بالفصل لان الظن من اطلاق الاصوليين لباحثين في المسئلة هو صورة الاطلاق لا الاعم منها ومن صورة وجود القرينة على كون الفرع جازما بما يخبر به كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم سلمنا ولكن نمنع من وجود العمل في صورة وجود القرينة على الجزم لما سيأتي اليه الاشارة واما ثانيا فللمنع من المقدمة الثانية ومن عدم اشتراط السماع لاصالة الاشتراط والوجوه المذكورة لا تصلح لدفعها اما الاول فللمنع من دلالة الاية الشريفة على اصل حجية خبر الواحد فضلا عن دلالتها على عدم الاشتراط سلمنا ولكن يعارضها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه بعد خروج المستند الى السماع من تلك العمومات ومن الظن ان الترجيح مع تلك العمومات سلمنا ان الاية الشريفة اخص منها مطلقا ولكنها لا تعتضدها بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى الشذوذ في المخالف بكون اولى بالترجيح لما تقرر عندنا من ان العام اذا اعتضد بالشهرة كان اولى بالترجيح ولا يصلح الخاص لتخصيصه ويؤيد ما ذكرنا قوة دعوى انصراف اطلاق الاية الشريفة الى غير محل البحث واما الثاني فلانا لا نسلم انه يفيد الظن بعدم ربما يفيد قوة الدلالة ولكنها ليست من مراتب الظن سلمنا انه يفيد الظن المتعذر به عادة ولكن لا نسلم حجية هذا الظن اما على القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فواضح اذ ليس الظن المفروض من الظنون المخصوصة لعدم دليل قاطع على حجيته بخصوصه واما على القول باصالة حجية كل ظن كما هو المختار فلان العمدة المسلم منها هو الظن الذي لم يقم دليل ظني على عدم حجيته واما الظن الذي لم يقم دليل ظني على حجيته واما الظن قام الدليل الظني على حجيته فليس بمندرج تحت الاصل المذكور لعدم

وجود دليل عليه بحيث يشمل هذا القسم الظن المفروض من هذا القبيل الماعرفت من ان الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع تفيد عدم حجية هذا الظن
ولا اشكال في افادتها الظن القوي على انه لو قيل بحجية هذا الظن للزم القول بحجية كل مقطوع به معلوم للغير العدل ولو كان مستند قطعه
الحدس والتجربة والاعتبارات العقلية لانه مثل المفروض فيلزم منه امور منها حجية الخبر الذي ادعى تواتره ومنها حجية الخبر الذي ادعى قطعه بالاتفاق
بالقرائن القطعية ومنها فتوى الفقيه اذا جزم وقطع بها ومنها حجية الاخبار المروية في الكتب الاربعة لادعاء معظم ثقات الاخبار ومتقنيهم
القطع بصدورها عن المعصومين ع وتخطئتهم في ذلك هذه الدعوى لا يوجب دفع قطعهم الذي هو المناط في القبول بالنسبة الينا نعم يمنع من وجود
لهم في دعوى القطع والذي يظهر اذا لم يجد احد من اصحابنا جعل ذلك مدركا في الاحكام الشرعية ولا استند الى شيء من ذلك في المسائل الفقهية
ولو كان ذلك اصلا معتمدا عليه لتيسر الوقوف عليه وضبطه وتنقيحه وقد بقي لو كان الشرط في حجية الظن المستند الى الاصل عدم قيام
ظني على عدم حجيته للزم اخراج كثير من الظنون التي ثبت حجيتها بالاصل بل جميعها لقيام الدليل الظني على عدم حجيتها من العمومات المانعة عن
العمل بالظن او الشهرة كما في الموثق والحسن والشهرة ونحوها فيؤل الامر الى القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة الذي هو مذهب
القائلون باصالة حجية كل ظن دفعا للحرج العظيم بعد انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الان بقي المراد من عدم قيام دليل ظني على
عدم حجية الظن غير العمومات المشار اليها من سائر الظنون الخاصة مثل الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك ومنه اشكال واما ابطال عدم جواز
الاعتماد على كل مقطوع به للعلم بما ذكر بعد اقتضاء الاصل حجيته فمشكل جدا اذ عدم تعرض الاصحاب لا يكون دليلا على منعهم من ذلك بل لو
منع منه المعظم لم يكن معتبرا مع انهم لم يمنعوا بل غايتهم السكوت وهو لا يصلح دليلا على المنع خصوصا اذا لم يكن دأبهم استقصاء الادلة كما
لا يخفى على من وجد من المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما كلما تدل على حجية النواقل المنقول والاقرب عندك حجية كل مقطوع به للغير اذا حصل
منه الظن المعتد به اما مع عدمه كما هو الغالب فلا واما اذا قام دليل ظني على عدم حجية قسم خاص منه فالكل يقتضي الاصل لزوم الاخذ بما هو اقوى
ظنا فان كان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من ذلك اقوى من الظن الحاصل مما دل على عدم حجيته كان اللازم الاخذ به وان كان الامر بالعكس كان اللازم
الاخذ بما دل على عدم حجيته وان تساويا احتمل قويا التخيير ومحل البحث من القسم الثاني لان الظن الحاصل من الشهرة الدالة على عدم حجية هذا القسم
من المرسل اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذا المرسل لو ثبت كونه مفيدا للظن فتدبر واما الثالث فلان الفرق بين محل البحث وبين
الاجماعات المنقولة مصير كثير من المحققين بل الاكثر مصير كل من قال بحجية خبر الواحد الى حجية الاجماعات المنقولة ومصير معظم المحققين بل الكل عدا من تقدم
اليه الاشارة الى عدم حجية المرسل المفروض فتدبر واما الرابع فلان بطلان التالي هنا بالاجماع لا يستلزم الحكم بعد الاشتراط مطلقا اذ لا ملازمة
بين الموارد والقياس غير جائز اللهم الا ان يدعى الاستقراء وهو محل اشكال سلمنا ولكن نقول هو معارض بما دل على عدم حجية المرسل للقول
وهو مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة ان هذا القسم من المرسل لو كان حجة للزم ان يحكم بان القسم الاخر منه وهو الذي يذكر فيه العدل الواسطة
بهمة كقوله حدثني عدل حجة ايضا لانه لا قائل بالفصل بين هذين القسمين فكل من جعل المرسل حجة جعل القسمين حجة ومن لم يجعله حجة لم يجعل
القسمين حجة فالتفصيل خرق للاجماع المركب والذي يظهر من عدة عدالة الواسطة في القسم الاخير وقد صرح معظم الاصوليين باشتراط عدالة
الواسطة واطلقوا البحث ليشمل محل البحث واستدل عليه بقوله ع ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا بناء على ان الاجماع المركب كيف ونظم حجاجه بل وعلى الاكثر
عدم صدق لفظ المرسل على القسم الاخير سلمنا ولكن نلتزم بحجية القسم الثاني ايضا للاجماع المركب المشار اليه ولا يمكن العكس بان يقال القسم الثاني
ليس بحجة فلا يمكن ان يكون الاول حجة للاجماع المركب المشار اليه لان ما دل على حجية القسم الاول وهو الاستقراء الذي سلم او غيره مثبت
وما دل على عدم حجية القسم الثاني نافيا صالة عدم الحجية بمنزلة الثاني والمثبت مقدم على النافي لا بقي الدليل على عدم حجية القسم الثاني
هو ما دل على اشتراط العدالة وهو مثبت ايضا لانا نقول العدالة في القسم الاخير غير معلوم فقدها الان بمجهولي الحال يمكن ان يكون عادلا
في الواقع فلا يصلح ما دل على كون العدالة شرطا للمعارضة كما لا يخفى نعم قد يقال صالة عدم الحجية التي هي بمنزلة الثاني قد عارضها
الشهرة العظيمة بقي ترجيحها على المثبت هنا وان لم يصلح ذلك للترجيح فلا اقل من المساواة فينبغي التوقف ومعه يلزم الحكم بعدم
حجية القسمين معا كما لا يخفى واما الخامس فلعدم معلومية ثبوت الحكم في الاصل بل حكي عن المعظم عدم كفاية مجرد العلم فيما اذا تعلق
الشهادة بالمحسوسات بل يلزم استنادها الى الحس الظاهري والاخير وجوه ايضا منها ظهور اتفاق من عدا المرتضى المتقدم اليها الاشارة

من جميع الامامية على عدم حجية المراسيل بل صار العمل بها من المطاعن كالعمل بالقياس كما يظهر من كتب الرجال ومنها فاما تمسك بخبر ربيع وغاية البادي ولم أر المحصول من ان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم فلا يثبت المشروط وفي موضع آخر من النهاية كما في المحصول لنا عدالة الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل ومنها فاما تمسك بخبر ربيع من ان جهالة عين الراوي كعدمه لان المجهول الذات مجهول الصفة فظاهر لان العكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فان كان مجهول العين والصفة كان اولى بان لا يقبل خبره ولكن قال بعد ذلك اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته ومنها فاما تمسك بخبر ربيع من ان من شرط قبول الرواية عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون مقبولا لفوات الشرط ثم صرح بانه لو ورد على هذا بحثا او ورد على الوجه الثالث ومنها فاما تمسك بخبر ربيع من انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ثم قال اعترض عليه بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيجب البحث الخبر عنه ولا يأتي هذه الفائدة مع الارسال ولانه مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول الراوي ومنها فاما تمسك بخبر ربيع من انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله ص كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممنوع ثم قال وفيه نظر لان الظن يقوى بقلة الرواة ثم قال اعترض على الوجه المذكور بمنع الامتناع فان المرسل للخبر في زماننا اذا كان عادلا ولم يكذب الحفاظ قبل خبره ومنها فاما تمسك بخبر ربيع من ان الخبر اما متواترا او احاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في المتواتر فضلا عن الاحاد ثم قال اعترض عليه بان التواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي عليه المعظم نعم لو قبل بحجية المرسل في صورة حصول العلم بجزم العدل بصدر القول عنه وحصول الظن منه بالحكم الشرعي لم يكن بعيدا بناء على اصالة حجية الظن ومن هذا خرج هذا الفرض عن اطلاق كلام المعظم القائلين بعدم حجية المرسل لانه في غاية الندرة والاطلاق انما ينصرف الى الغالب وهو صورة اطلاق العدل قوله قال رسول الله ص مع عدم وجود دليل على حصول الجزم له بذلك وهذه الصورة ليست بحجة لما بيناه من ان الظن الحاصل من الشهرة بعد حجيتها اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من اطلاق العدل لو سلمنا افادته الظن وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال ولا شبهة في ان محل البحث وهو قول العدل قال رسول الله ص يطلق عليه لفظ المرسل حقيقة عند المحدثين والفقهاء والاصوليين وقد اختلفوا في تعيين فمن المعتبر المحقق خبر الواحد مسندا هو ما اتصل المخبر وفي به الى المخبر عنه مرسل وهو ما لم يتصل سنده وفي به صورة المرسل قول الرجل العدل الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله كذا وقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا وفي صحيح مسلم المرسل هو اخبار من لم يلق الرسول ص والامام ممن لم يذكر الواسطة وفي المنية وغاية البادي كما عن الاحكام صورته ان يقول العدل الذي لم يرو النبي ص قال رسول الله كذا وفي المهذب البارع وصرح المعتصد وشرح المختصر بان المرسل حقيقة هو قول عدل ليس بصحابي قال ثم كذا وذكر المرسل ما رواه عن المعصوم من لم يذكر بينه وبينه واسطة او واسطته اسمها او تركها وقد يسمى منقطعا ومقطوعا ما يسقط واحد معضلا ما يسقط اكثر وفي قبح التسوية بين المرسل هو الذي لم يذكر احدا او يذكر البعض وفي لم اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك الواسطة راسا او ذكرها بصيغة لنا او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة فنفى الوجيزة البهائية وان عملت سندها باجمعها مسندا وسقط من اولها واحد او من اخرها او كلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل وفي الدراية المرسل هو ما رواه عن المعصوم من لم يذكر وفي شرحها المراد بالادراك هنا الثلاثة وفي ذلك الحديث عنه بان رواه عنه بواسطة وان لم يذكر بصيغة اجتماعه معه ونحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي ص بان يروي الحديث عنه بواسطة صحابي اخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله ص مثلا او بواسطة اسناها بان صرح بذلك وتركها مع علمه بها او ابهمها كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا هو المعنى العام للمرسل المستفاد عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى النبي ص من غير ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله ص كذا وهذا هو المعنى الاشهر عند الجمهور وقيده بعضهم بما اذا كان التابعي المرسل كبيرا كابن المسيب الا من هو منقطع واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه وقد يطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص

نسخة الاولى

جميع رواياته اعم من ان لا يذكر

واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة ما سقط اكثر من واحد قيل انه مأخوذ من قولهم امر اعضل اى مستغلق شديد ومثاله ما يرويه تابعى التابعى او من دونه قائلا فيه قال رسول الله ﷺ وفى شرح ابن الملقن مثال المرسل ان يقول الشافعى قال رسول الله ﷺ او يقول الجزرى الثقة ويجمع فى كل ان يروى العدل عمن لا يعرف السامع عينه وفى شرح الطوسى للمختصر المرسل قول غير الصحابى قال رسول الله ﷺ كذا وذلك مثل ان يقول التابعى او تابع التابعى قال رسول الله كذا او فعل كذا او لو قال صحابى قال النبى ﷺ كذا وقد سمعه من صحابى اخر فهو مرسل الصحابى وفى نهاية السؤل لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو فى اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين النبى ﷺ فيقول قال رسول الله ﷺ وسمى بذلك لكونه ارسل الحديث اى اطلقه ولم يذكر من سمعه عنه فان سقط قول صحابى واحد بينهما ان كان اكثر فهو معضلا او منقطعا واما فى اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذى لم يلق النبى ﷺ قال رسول الله ﷺ هكذا فسره الامدى وذكر ابن الحاجب فى غير نحوه ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين انتهى **الثانى** اذا قال المرءة والخنثى الذين لم يبد كالنبى ﷺ وكان بلغه وبينهما وفان طويل قال رسول الله ﷺ فالذى يستفاد من النهاية انه ليس من المرسل فلا يندرج تحت مسئلة المرسل الذى تكلم فيها الاصوليون ولكنه بعيد احتمال دخوله فى غاية القوة كما هو اكثر العبارات المتقدمة وكيف كان فحكم المرءة والخنثى حكم الرجل هنا فتعم وليس للرجل خصوصية فى هذا الباب جدا **الثالث** المستفاد من جملة من العبارات المتقدمة كالنهاية والمنتهى والمذهب البادى وح صر العضدى وح ابن الملقن وشرح الشرح للاصفهانى والمحكى عن الاحكام اختصاص الارسال بالعدل وان غير العدل اذا قال قال رسول الله ﷺ مع بعد وفاته عن زمان النبى ﷺ وعدم ذكره اياه لا يكون مرسلا ويستفاد من المعتبر وح ذكرى وقيح والدراية والوجيزة وغيرها انه من المرسل وعلى هذا فالظاهر انه لا يندرج تحت محل البحث لظهور اتفاقهم على انه ليس بحجة فيخص البحث فى المسئلة بمرسل العدل نعم اذا كان غير العدل غير كذوب يحصل الظن بصدقه امكن تفريعه على المسئلة **الرابع** الظاهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بان يقول العدل قال رسول الله ﷺ كذا فلو قال القول ﷺ او فعل ﷺ او قرر ولم يكن مرسلا ويظهر من جملة من العبارات ان جميع ما ذكر من المرسل ايضا ولعله الاقرب يمكن تنزيل العبارات السابقة على التمثيل فتأمل وكيف كان فيجرى فى الامور المذكورة جميع ما ذكرناه فى المسئلة السابقة سوى الخلاف فانه غير معلوم ولكنه يصلح لرد الظن تحققه فيها ايضا وكيف كان فالمختار فيما سبق هو المختار هنا **الخامس** بظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بما اذا قال العدل قال رسول الله ﷺ كذا فلو قال قال امير المؤمنين ع او غيره من سائر الائمة او احد من اهل اللغة والعربية والتاريخ ونحوها مع عدم ذكر من لم يحكى عنه لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة من العبارات السابقة الحاق الامام بالنبى ﷺ هنا وكيف كان فكل ما ذكرناه فى الارسال عن النبى ﷺ سوى الخلاف يجرى هنا فينبغى ان يكون المختار هناك هو المختار هنا الا ان يقال ان المختار هناك كان عدم حجية قول العدل اذا قال قال رسول الله ﷺ مع عدم العلم بجزمه بالنسبة وان كان ظاهر كلامه ذلك تمسكا بالشهرة المانعة عن اصالة حجية المسندة الا اصالة حجية الظن وهذه الشهرة غير متحققة هنا لعدم اندراجه تحت محل البحث لما تقدم البدء الاشارة فيبقى اصالة حجية الظن هنا سليمة عن المعارض يجب العمل بها وبمثل هذا يقال فى التنبيه الثانى والرابع كما لا يخفى الا ان يقال الظاهر ان كل من قال بعدم حجية الارسال المفروض عن النبى ﷺ قال بعدم حجية الارسالات المفروضة وان كانت عبارات الاكثر قاصرة عن الحكم بصدق الارسال عليها حقيقة او بلحق الارسالات المفروضة بالارسال عن النبى ﷺ فى الحكم بعدم الحجية بالاولوية فيتحقق المانع عن اصالة الحجية هنا ايضا فيكون المختار عند الجميع واحدا وهو عدم حجية جميع المرسلات المذكورة الا اذا علم بان المرسل جازم بصدق النسبة فيلزم الحكم بحجيته لما تقدم البدء الاشارة لا يقال يلزم على هذا عدم جواز الاعتماد على ما ينقله المتأخرون عن المتقدمين فى الفقه والاصول والحديث والعلوم اللغوية من النحو والصرف وغيرها والتاريخ والاقوال والمذاهب والاجماعات المحكية وغيرها مما لم يدخل فى الشرع لانه مرسل اذ النادر بعيد عن المنقول عنه ولم يلقه كالعدل الذى فرضنا انه يقول قال رسول الله ﷺ واللازم بطل لان المعهود من سيرة العلماء فى جميع الفنون الاعتماد على النقل المفروض كما لا يخفى لانا نقول المتأخرون ينقلون ما ذكر من كتب المتقدمين وسائر تآليفهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم كما ننقل نحن من كتبهم ومؤلفاتهم والنقل منها يخرج الخبر عن الارسال ويدخله فى الاسناد فيكون حجة وان لم ينقلوا منها فلا ينقلون الا واسطة الامر العلم بصدق القول عن صاحبه هذا بعد ما ذكرناه من القول بحجية المرسل اذا علم بان الناقل جازم بالنسبة وقد بقى لم نر فى كلامهم سوى النقل بلا واسطة اما انه بالنحو الذى ذكر فغير معلوم كما فى نقل العدل عن الرسول ﷺ بلا واسطة فما وجه الفرق

الا ان يبقى النظر مع المتاخرين بان نقلهم على الوجه الذي ذكروه نقل العدل عن الرسول ﷺ ولكن يلزم على هذا ان يكون نقل العدل عنهم حجة اذا كان بهذه المشابهة وهو خلاف اطلاق القائلين بان المرسل ليس بحجة الا ان يحمل على صورة عدم كونه بالمشابهة المذكورة وهو مخالف القوة فاذن التحقيق ان يقال ان علم ان العدل المرسل حصل له الجزم بصدور القول عمن لا يروي الا عنه وحصل لنا الظن بصدقه يكون حجة وكذا اذا ظن بذلك وحصل لنا الظن بصدقه ولا فرق حينئذ بين ان يكون المروي عنه الرسول ﷺ او الامام ؑ او غيرهما واذا لم يتحقق الامران فلا يكون حجة مطلقا وبما يمكن تنزيل كلام البرقيين ومتابعيهما على ما ذكرناه فيرتفع الخلاف في المسئلة **السادس** بقي من كثير العبارات السابقة اختصاص المرسل بما اذا اسند العدل الى المنوح من غير ذكر واسطة ام فلو ذكرها بهمة كان يقول عن رجل او عن حدثني او نحو ذلك لم يكن مرسلا ولكن يقع من جملة انواع المرسل بل ادعى في الدراية انه مذهب اصحابنا وفيه اشكال **السابع** الظاهر جريان جميع العبارات السابقة ان الارسال لا يختص بما اذا كان المحكي حكما شرعيا بل تعم جميع ما يحكى عن النبي ﷺ ولو كان فتوى او تاريخا او معالجة **الثامن** اذا علم ان العدل المرسل لا يرسل الا عن ثقة معتمد عليه ان جميع ما ارسله مروي بتوسط العدل الثقات وهم الوسائط جاز الاعتماد على جميع مراسيله وقد ذهب اليه جماعة منا ذكرنا الشيخ في العدة وتبعه فيه والشهيد ﷺ كرى والفاضل البهائي في وجيزته وجده في والده العلامة ولهم وجوه منها ان الشرط في حجية خبر الواحد هو عدالة الراوي وهنا تحقق فيتحقق المشروط ولم يقم دليل على ان وصف الارسال من حيث هو مانع من الحجية ومنها عموم قوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا بتقريب ان الاجماع على ذلك مع العدة وكرى في الاول ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فهو حجة ولا اجد في ذلك متوقفا بين الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم الى ان قال ويدل لنا على ذلك الادلة التي قدمناها على العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في احدهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حاله وفي الثاني لو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح قيل ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد ابي نصر البزنطي لانهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة انتهى واذا اختص العلم بذلك ببعض المراسيل اختص جواز الاعتماد به ولا يتعدى الى غيره ولا فرق في حصول العلم بين ان يكون من جهة المعرفة بعادة الراوي او من جهة اخباره او من جهة اخبار غيره وبالجملة باي سبب حصل كفى ولا فرق في الارسال بين ان يكون بحذف الواسطة راسا كان يقول قال او بان يكون بذكر الواسطة مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن النبي ﷺ او عن الائمة ؑ او عن غيرهم وذلك واضح واعلم انه ربما يظن من الدراية ولم اتحقق لما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة ففي الاول المرسل ليس بحجة مطلقا الا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير عن اصحابنا على ما ذكره كثير منهم وفي تحقق هذا المقتضي وهو العلم بكون المرسل لا يروي الا عن الثقة نظر لان مستند العلم ان كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجزم بالمحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه ومع ذلك غير مختص بمن يخصونه به بل ان كان استناده الى اخباره بانه لا يرسل الا عن ثقة فرجع الى شهادته بعدالة الراوي المجهول وسيأتي ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد وفي الثاني لا اقوى عندي قبول المرسل مطلقا وهو مختار والله اعلم وقال ﷺ في بيان الوجه المانع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه ﷺ يشعر بخلاف هذا الاستثناء وهو الوجه لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي وهي منتفية في موضع النزاع ثم قال ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه بعض من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي عنه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه مع ان الاستقراء حصوله في نهاية البعد اما كلام الشيخ فيرد على اوله ما اورد عليه وعلى اخره ان عمل الطائفة بتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم انتهى وفيما ذكراه نظر لانهما ان منعا مرجحية المرسل الذي علم طعنا جزما بان مرسله لا يرسل الا عن ثقة وان مراسيله كلها عن ثقة فهو واضح الفساد لما بيناه ولا يصح الاحتجاج على المنع مرجحيته بما احتج عليه في كم مرجحا لان الواسطة في محل الفرض غير مجهولة باعتبار اتصافها بالعدالة التي هي الشرط في حجية خبر الواحد ان كانت مجهولة العين وعدمها غير مشروط بالاتفاق مع انها قد لا تكون مجهولة العين ايضا كما لا يخفى وكذا

لان العلم بعدالة الواسطة

لا يصح الاحتجاج على ذلك بانه بعد العلم بانتفاء الواسطة بالعدالة يكون في معنى الاسناد لان صيرورته بمعنى المسند في قوة ما
يقتضي سلب اسم المرسل عنه كما لا يخفى وحيث لا يقتضي الدليل حجية هذا القسم الذي يطلق عليه اسم المرسل حقيقة لا يصح اطلاق القول بان
المرسل ليس بحجة الشامل لهذا القسم بل يجب استثناؤه لئلا يتوهم ان هذا القسم ليس بحجة باعتبار الارسال كما فعله في النهاية هو الصواب واطلاق
بعض ليس بجيد ان اراد ان هذا القسم ليس بحجة اذا كان مسنده انه لا يرسل الا عن ثقة اخبار المرسل بذلك او الاستقراء فهو في غاية الضعف لان
العلم باي سبب حصل كاف لاتحاد المدرك مع ان ما ذكره من الحجة لا ينهض للمنع من حجية هذا القسم كما لا يخفى وان اراد ان هذا القسم لا يمكن تحققه
في غاية الظهور مع ان حجتهما لا تنهض باثبات هذه الدعوى واما ما اورده على الشيخ فيما نسبه الى الاصحاب فضعيف من حجية الاجماع المنقول خصوصا
اذا لم يجد القائل واعتضد بالشهرة كما في محل البحث وهل الظن بانه لا يرسل الا عن ثقة يقوم مقام العلم به او لا بل يشترط العلم صرح جده بالاول
فيما يمكن استفادته من كلام رضا الحجة ان العمل بمراسيل ابن ابي عمير في هذا الا … وصرح في الدراية … بالثاني وهو ظاهر العدة … والمحكي عن
والمعتمد عندي هو الاول ولا فرق في الظن بين ان يكون حاصلا من اخبار المرسل او من اخبار غيره او من الاستقراء وفي حاله ولا بين ان يكون الارسال
بحذف الواسطة راسا او بذكرها مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن النبي او عن الائمة او عن غيرهم وهل اخبار المرسل بانه لا يرسل الا عن
ثقة وشهادة العدلين بذلك يقومان مقام العلم به او لا فيه اشكال والتحقيق ان توقف حصول الظن من الامرين بذلك فيقوم مقام العلم بذلك لما بيناه
من كفاية الظن هنا والا ففيه اشكال ولعل الاقرب عدم جواز الاعتماد ويتفرع على المختار من كفاية الظن هنا امور منها جواز الاعتماد على مراسيل ابن
ابي عمير وقد اختلف فيه على قولين الاول انه لا يجوز الاعتماد عليه وهو للعلامة في موضع من نهج … والمحقق في … والشهيد الثاني في شرح الدراية وولده في …
… والمقدس الاردبيلي في … والمحقق الخونساري في شرح … والمجلسي في تعليقته … لعدم العلم بانتفاء الواسطة وعدم العلم بانه لا يرسل
الا عن ثقة وعدم كفاية تزكية مجهول العين الثاني انه يجوز الاعتماد عليه وهو للشيخ … وولده فخر الاسلام في … والشهيد في ذكرى والسيد
عميد الدين في المنية والفاضل البهائي في … والوجيزة … العلامة … وهو المعتمد لوجهين احدهما دعوى جماعة من الاصحاب كالشيخ في العدة
والنجاشي والشهيد في ذكرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع … والسيد الاستاد اتفاق الاصحاب على العمل بمراسيله … بين الا
العمل بها انتهى وقد صرح بعضهم بان وجه استنادهم اليها علمهم بانه لا يرسل الا عن ثقة وثانيهما تصريح الشيخ في العدة … والشهيد في ذكرى
والسيد عميد الدين في المنية وفخر الاسلام في … والفاضل البهائي في الوجيزة بانه لا يرسل الا عن ثقة ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على
على تصحيح ما يصح عنه ان كان المعتبر حصول الظن بعدالة الواسطة كما هو التحقيق فلا اشكال في تحققهما بما ذكر لا يقال هو مدفوع بما نقله في
الدراية عن صاحب البشرى من منع ما ذكروه وما اورده في المعتبر … ان في رجاله طعن الاصحاب فيه لانا نقول … انه لا يرسل الا عن
ثقة ولا … الرواية الا بطريق الارسال عن المجروح وقد صرح بهذا الفاضل البهائي في الوجيزة ويؤيده ما ذكره السيد الاستاد فقال ان مراسيل
ابن ابي عمير لا يقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة ثم قال وبالجملة الظن الحاصل من مراسيل ابن ابي عمير واحد
بل لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية
كما اختاره جماعة من المحققين انتهى وعلى المختار هل يختص الحكم بجواز الاعتماد على مراسيله بما اذا حذف الواسطة راسا كان يقول عن رجل او
عن بعض اصحابنا او نحو ذلك فيه اشكال من الاصل وعدم معلومية شمول كلام المصرحين بانه لا يرسل الا عن ثقة الذي هو الاصل في جواز الاعتماد
على مراسيله للصورة الاخيرة لاحتمال ان يكون من المرسل عندهم لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرسل ومن ظاهر كلام الشهيد الثاني في دعوى
اتفاق اصحابنا على … الواسطة راسا فلو اراده لم يكن لكلامهم فائدة كما لا يخفى فاذن المعتمد هو الاحتمال الثاني ومنها جواز الاعتماد
على مراسيل احمد بن ابي نصر البزنطي مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وذكرى ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما
يصح عنه ومنها جواز الاعتماد على مراسيل صفوان بن يحيى مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة وذكرى ويؤيده دعوى
الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه **التاسع** ذهب الحاجبي والعضدي والطوسي كما عن عيسى بن ابان وصاحب المبادي الى حجية المرسل اذا
كان من ائمة نقل الحديث واحتج على ذلك العضدي بوجهين فقال لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان
اجماعهم ثم قال ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد برواية الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من الائمة

[هامش:] التأمل نه

[هامش:] الاصحاب نه

[هامش:] في حصول ما ذكروه وان كان المعتبر اخبار العدل او شهادة العدلين بها فلا اشكال ح

[هامش:] واضرابه نه

[هامش:] الى الصورة الاخيرة من صور المرسل فيشمله كلامهم فضلا لانه لم يعهد من ابن عمير الارسال الا بطريق حذف الواسطة راسا ح

النقل

النقل انتهى وفي كلا الوجهين ضعف المعتمد عدم حجية هذا القسم من المرسل كما هو مقتضى اطلاق اصحابنا القائلين بان المرسل ليس بحجة **العاشر** قال الشهيد الثاني في شرح الدراية المرسل ليس بحجة مطلقا سواء ارسله الصحابي او غيره وسواء اسقط عنه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل جليلا ام لا في الاصح من اقوال الاصوليين والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط فيقوى احتمال الضعف انتهى وهو حجة الا ما استثناه **الحادي عشر** اذا ارسل الحديث عدل واسند عدل غيره قبل مع اجتماع الشرائط في المسند قد صرح بالقبول في غير وهيب بالمنتهى والمحصول ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على القبول في غير وهيب وبعضهما ظهر الاتفاق عليه وثانيهما ما تمسك به في غير والمنتهى والمحصول من ان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارساله غيره لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخ نفسه وهو يعلم ثقته في الجملة **الثاني عشر** اذا ارسل الحديث ثقة واسنده اخرى قبل حيث يكون المسند جامعا للشرائط كما في غير والمنتهى والمحصول والمنهاج وشرحيه للعبري والاسنوي قال العبري لان تأييده باسناده يغلب ظن صدقه ثم قال قبل الا ان اهمال ذكر الرواة مما يدل على ضعف راويه اما الضعف فلانه اولى نوع من التدليس انتهى ولا فرق في ذلك بين تقدم المرسل وتأخره لعموم الدليل **الثالث عشر** قال في المنتهى وغيره والمحصول اذا الحق الحديث بالنبي ﷺ او وقفه غيره على الصحابي رواه عن الوسائط مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه وسمعه احدهما مرويا عن النبي ﷺ فتنحى ذلك انه ذكره عن نفسه وزاد الثاني فقال وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم انتهى وهو جيد ثم قالوا لو اوصله بالنبي ﷺ مرة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي مرويا عن النبي ﷺ عليه مرة واخرى عن نفسه وسمعه مرويا متصلا بالنبي ﷺ فتنحى ذلك ظن ان ذلك عن نفسه اما لو ارسله لو اوقفه مدة طويلة ثم اسنده واوصله بعد ذلك بانه يبعد ان يبقى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكره ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله **الرابع عشر** قال في غير مرسل الاخبار اذا اسند خبر اقبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان ارساله يدل على انه لم يذكر الراوي لضعفه فتركه والحال هذه خيانة انتهى وخاصا ما في غير هو الاقرب عندكم ثم قال فاختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبله فقال الشافعي لا يقبل مرسله الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقول حدثني واخبرني فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة انتهى وقد اشار في المحصول الى هذه الاقوال ولم يرجح شيئا وظاهره التوقف **الخامس عشر** قال في غير اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فضل ذلك الاسم من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا لحرج فيه قبل عند من يكفي بظهور الاسلام في العدالة ومن شرط التفحص عن العدالة بعد اسلامه لم يقبل لانه لا يتمكن من التفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي تقتضي انه لا يثق عند لم يترك اسمه انتهى **السادس عشر** قال في المحصول قال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله اولا ارسله هو واسنده غيره وهذا اذا لم يقم الحجة باسناده او ارسله واوا خر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم انه لو لم ينص الا على مرسوم قبول خبره انتهى ثم قال قال الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا اسنده فمعناه انه اذا اسنده قبلا انه مسند ليس الا وسلم تأثيره واما قوله يقبل المرسل اذا كان قد اسنده غيره فلا يصح لما ذكرنا ولان مالا يس بحجة لا يصير حجة اذا عضده بغير الحجة اما قوله يقبل المرسل اذا ارسله اثنان وشيوخ احدهما شيوخ الاخر لا يصح لان ما ليس بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد قائما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي وهذا بخلاف ما اذا انضاف الى الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه ثم اجاب عن هذا الايراد كالاتدكي والعضد فقال الجواب ان غرض الشافعي من هذه الاشياء حرف واحد وهو انا ان جهلنا عدالة الراوي الاصل ظن كون ذلك الخبر صدقا واذا انضمت هذه المقويات اليه قوى بعض القوة فحينئذ يجب العمل به اما رفعا للضرر المظنون واما لقوله ﷺ اقض بالظاهر فظهر فساد هذا السؤال انتهى **السابع عشر** قال في لم قال المحقق اذا ارسل الراوي قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة انتهى وهذا تفصيل غريب لا يساعده التحقيق مع ان عبارة العدة لا يساعد هذه النسبة فانه قال ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا توجب لخبر غيره

بالنسبة الى ثم

فهو مستقل بجواز ان يكون الصحابي

مرة اسنده اخرى قبل مرسله

نعم قض على

في بيان التسامح في ادلة السنن وعدم اعتبار بعض الشرائط فيها كما في الواجب والحرام

على خبره فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وغير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الا ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه **الثامن عشر** قال الشهيد الثاني في الدراية وطريق ما يعلم به الارسال في الحديث امران جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم يجتمعا وليست له منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم واوقات طلبهم عنه بصيغة تحتمل اللقاء وعدمه مع عدم اللقاء كقال فلان او عن فلان كذا فانهما وان استعملا في حال الاتصال يكون فتحدثه محتملا لكونه حدث غيره فاذا ظهر بالتفتيش كونه عن غيره او عنه بين الارسال وهو قريب من التدليس انتهى **مفتاح** اذا وردت رواية ضعيفة غير جامعة للشرائط التي ذكروها في حجية خبر الواحد لا اصالة الاثبات وجوب ولا حرمة وكانت دالة على استحباب فعل او كراهته ولم يكن هناك احتمال الحرمة لا وجوبه وكان الامر دائرا بين احد الامرين والاباحة فهل يجوز الحكم بها بمجرد تلك الرواية بعد العلم بكذبها وكونها موضوعة فيجوز التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا بل يشترط في اثباتهما ما يشترط في اثبات الواجبات والمحرمات اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز اثبات الاستحباب والكراهة بمجرد الرواية المفروضة وهو للموضعين من فهم وموضع من نفالا ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام الشرعية وزاد الثاني فقال لعدم الدليل على ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فتطور منها الثاني انه يجوز ذلك وهو للشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخونساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وحكي عن العلامة للاولين الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وما دل على الشرائط التي ذكروها في الخبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ويندفع جميع الوجوه المذكورة بما سيأتي من الدليل على جواز التسامح فالمستند في الحكم بالاستحباب والكراهة هو هذا الدليل لا الرواية المفروضة كما صرح به في المشارق فقال اورد عليه ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق بينهما واجيب بان الحكم بالاستحباب فيما ضعف مستنده ليس في الحقيقة بذلك المستند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات الاتية واشار الى هذا الجواب الفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وللاخرين وجوه منها ما ظهر من كلام جماعة من دعوى الاجماع والشهرة على ما صاروا اليه ففي عدة الداعي بعد نقل الروايات التي يأتي اليها الاشارة انتهى فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وفي الذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة ثم قال فجملة كلامه لكن اشتهر العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير منهم بل بين العامة ايضا في النفس ويتجها عليه لعل الله تعالى يقبل عذرها وفي كتاب الرعاية للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير وفي الوجيزة للبهائي قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم يجبر ثم قال وله الحق معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسن من سمع اه وهو مما تفردنا بروايته وفي الاربعين لم يعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وفي الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب في غيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وفي كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن انتهى لا يقال يمنع من كون ذلك والكراهة اتفاقية لما عرفت من وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين عليه حيث انهم لم يصرحوا بجواز التسامح واعتبروا شروطا معلومة في خبر الواحد على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الخمسة ولو كان هناك تفصيل وجواز تسامح في ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه لداعي الحاجة الضرورية اليه ولو سلم شهرة القول بجواز التسامح فنقول الشهرة ليست بحجة هذا وقد حكي عن بعض الفضلاء انه اول القول بالتسامح بان المراد انه اذا ورد حديث معتبر في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في ان ثواب كذا وكذا اجاز العمل بذلك الحديث في الحكم بترتب الثواب على ذلك الفعل لو ليس هذا الحكم احد الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالاحاديث الضعيفة وعن الحرتاوي بان المراد انه اذا دل حديث صحيح او ضعيف على استحباب عمل جاز للمكلف حال العمل ملاحظة دلالة الضعيف ايضا فيكون عاملا به في الجملة لانا نقول المناقشة المذكورة ضعيفة لان وجود الخلاف ممن اشرنا اليه في صدر المسئلة لا يقدح لشذوذه على انه قيل رجع صاحب الذخيرة عما قاله في مواضع من كتابه مع حجيته اما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه لجواز كون قصده فيما ذكره الزام المانع من التسامح مسلما ولكن الاجماعات المحكية المنقولة قد صرح بالانتها ذكروه فيجب تقييده بما خصوصا مع اعتضادها بمشاهدة سيرة الاصحاب حتى من صاحب ذلك في الفقه

لكن الظاهر وجود الخلاف [illegible] ذكره الاصوليون [illegible] سلمنا

الحلم

من المسامحة في ادلة السنن من الكراهة وبانه لو وجب الفحص لتعذر لضيق الوقت عن تحصيل معظم الاحكام الشرعية بالاجتهاد فتم على انه يمكن دعوى عدم
التفحص بان يقال ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر ومعلوم ان المسامح في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح فيه
ومنها ان الاتيان بالفعل الذي دلت الرواية المفروضة على استحبابه او ترك الفعل الذي دلت الرواية المفروضة على كراهته احتياط فيكون مستحبا
وراجحا اما الاول فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما لا يحتمل فيه الا المنفعة ومحل البحث منه قطعا لا يقال لا تم كون ذلك
احتياطا لما عرفت من منع بعض الاصحاب عن استحبابه فكما ان الاحتياط يقتضي الاقدام عليه كذلك يقتضي عدم الاقدام عليه بقصد التعبد فهنا احتمال كون الاتيان
به بقصد القربة تشريعا محرما وان ما اشتهر بين متاخري الاصحاب من توقف استحقاق الثواب على نية الوجه ومعلوميته عند المكلف و
عدم جواز الترديد في النية وان الفعل المزبور كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا يحتمل مرجوحيته وقبحه واصالة الاباحة غايتها
الرخصة في العمل لا رفع قبحه بحسب الواقع وقد اشار الفاضل البهائي الى ما ذكر فقال اذا علم تمسك بدليل الاحتياط ففيه نظر لان احتمال الحرمة
في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلما فعله المكلف لرجاء الثواب لانه لا يعتد به شرعا ولا يصير منشأ لاستحقاق الثواب
الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات فعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة ورد الحديث بها في
الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من
الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على ان قولنا بدورانه بين الحرمة و
الاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس من السداد بعيد اذ التامل الصادق على ذلك شهيد
انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة لا تمنع من كون ما ذكرناه احتياطا اما الاول فلان المانع من الاستحباب لم يحكم بالحرمة وانما غاية كلامه نفي الحكم
بالاستحباب باعتبار عدم الدليل وحيث كان الاستحباب محتملا وكان الامر دائرا بينه وبين الاباحة كان الاتيان به مامون الضرر وتركه محتملا لفوت
المنفعة فكان الاتيان به احتياطا واما الثاني فللمنع من صدق التشريع في محل البحث لانه عبارة عن ادخال ما يعلم انه ليس من الدين فيه عمدا ومن
المعلوم ان المفروض ليس كذلك ولو كان تشريعا للزم ان لا يتحقق احتياط في العبادات باعتبار الجهل بالحكم الشرعي واللازم باطل بالنص وبالاجماع واما الثالث
فللمنع منه بل التحقيق ان نية الوجه غير لازمة سلمنا ولكنها انما تلزم حيث يتعين الوجه واما مع الشك كما في محل البحث فلا سلمنا ولكن بعد تسليم كون
المفروض احتياطا مستحبا يتعين الوجه فلا يكون ترديدا في النية لان المكلف انما يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا الامر بالفعل الغير
المعلوم كما لا يخفى واما الرابع فلان محل البحث لانتفاء احتمال المرجوحية باعتبار العلم به وبالجملة انكار صدق الاحتياط في محل البحث غير صحيح ولذا
قد تمسك جدي ره بقاعدة الاحتياط على هذا القول وتمسك بها ايضا بعض العامة فقال بعد نقل الاشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في
فضائل الاعمال اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مامون الخطر
ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب والاحتياط العمل به رجاء الثواب ثم قال لا يقال الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام
الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف حاصل الجواب ان الجواز معلوم من الخارج و
الاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام من الحديث الضعيف بل اوقع الضعيف شبهة
الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع واما الثاني فلوجوه الاول اطلاق الاخبار منها النبوي المرسل
دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها خبر القسم الجعفري عن الرضا ع ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
ومنها خبر عنوان البصري عن الصادق ع خذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها المرسل عن الصادق ع لك ان تنظر الحزم وتاخذ بالحائطة
لدينك لا يقال هذه الاخبار ضعيفة السند فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات حكم يخالف الاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح
لانجباره بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان ولا يقال مقتضى اطلاق الاخبار المذكورة وجوب الاحتياط في جميع
موارده وهو خلاف الاجماع فيجب تقييده بالموارد التي يمكن المصير الى القول بوجوب الاحتياط فيها ومن المقطوع به ان محل البحث ليس منها
ومع ذلك لا يجوز التمسك به فيه لانا نحمل الامر في الاخبار المذكورة على مطلق الرجحان او على الاستحباب ولكنهما مجازان والتقييد اولى منه لانا
نقول المجاز وان كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد بمقتضى القاعدة ولكنه هنا اولى لاستلزام التقييد هنا خروج اكثر الافراد وهو مثل

الاحتياط يقتضي عدم الاقدام عليه
م

الاقوال على الاحتياط
م

هذا التقييد مرجوح بالنسبة الى المجاز ولان التجوز في الامر يحمل على التندب لاخبار الآحاد اولى من ارتكاب التقييد لغلبة الاول بالنسبة الثاني
حتى ادعى جماعة صيرورته فيها من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وظهور تتميم الاصحاب بها الرجحان المطلق والانضاف ان
جميع الوجوه المذكورة محل مناقشة فتأمل والاحتياط ومجانبة ما يشهد به العقل قد يرجح الاقدام على الفعل الموصوف كان عقلا ممدوحا
مستحقا مقربا الى من يطلب قربه مأجورا محكوما باستحقاقه ما يترتب عليه من الثواب في الواقع ان صادف وبالاستحقاق الثواب وان لم يصادف ولم
يكن هذا الفاعل عندهم كمن اقدم على مباح ويشهد بهذا طريقتهم ومحبتهم في اقوالهم ويحكم بزكيته من لا يتدين بشريعة ولا يأخذ بطريقة وقد
بلغ هذا مبلغا في الوضوح يكاد يلحق بالبديهيات وبذلك تسلك الضرورات فينبغي ان يحكم بكون ذلك واجبا شرعا بناء على ما يجب
العدالة من التطابق بين الشرع والعقل الثالث ظهور اتفاق الاصحاب على رجحان الاحتياط ومنها جملة من الروايات يفهم التصحيح وغيرها
مما يجبر قصوره بعمل الطائفة على ما ادعاه جماعة منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان له
ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها الحسن كالصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء صنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول
الله ص لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب
وان كان النبي ص لم يقله ومنها خبر آخر لمحمد بن مروان قال سئلت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اتاه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن
الامر كما بلغه ومنها ما اشار اليه ابن فهد في عدة الداعي فقال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به
كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومن طرقنا العامة ما رواه عبد الرحمن الجلود الذي مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص
من بلغه عن الله فضيلة فاخذ بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك وبنظم من الرعاية وزاد ورق والوجيزة للبهائي و
الاربعين والذخيرة والوسائل ان حجة الاصحاب بها فهو اليه من التسامح هذه الروايات قال بعض الاجلة بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول
انتهى لا يبقى التمسك بهذه الاخبار في هذه المسئلة غير جائز لانها مسئلة اصولية لا يجوز التمسك فيها بما يفيد الظن ولا ريب ان الاخبار المزبورة لا
تفيد الا الظن فلا يجوز التمسك بها وقد اشار الى هذا الفاضل الخونساري في رده على ان كثيرا منها لا تصلح للحجية لضعف السند والجابر له غير معلوم
لما مر فيشمله النافي ويلزم لما ذكره المعظم من الحكم بالتسامح لانا نقول المعتمد عندنا كما تقدم ان المسئلة الاصولية مسلمنا ولكن نمنع كون المسئلة
اصولية وانما تصير مسئلة اصولية لو كان المقصد اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل لكون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه ومن الظاهر
ان ليس المقصد ذلك بل المقصد الحكم باستحباب الفعل المذكور وهذه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بظاهر يد
المسلم وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه يعتبر فيها اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في هذه المسئلة اذ لا فرق بينهما اذ كما ان ظاهر اليد عدالة العالم
بالنجاسة مبين للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف سببا للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعله لما ذكرنا لم يناقش جملة
من المناقشين في الاستدلال بالاخبار المزبورة من هذه الجهة ولا يبقى ممنوع من دلالة الاخبار المذكورة على المدعى لما ذكره جماعة من ان مفادها
انما هو ان فعل العمل الفلاني ثوابه كذا مثلا فعمل احد ذلك العمل وجاء ذلك الثواب فانما يثبت وبيان كان كذا وكذا خلاف الواقع لا انه اذا وقع اصل العمل
انهم لكان الاتي به مثابا والفرق بينهما ظاهر وايضا هي مخصوصة بما اذا صرح بالثواب فيه فلا تشمل ما يدل على ترتب الثواب فيه بالالتزام كان تضمن الامر بالفعل
سلمنا العموم لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم بترتب الثواب عليه اذا اتى به كان مثابا عليه ولا يلزم منها دلالة على جواز العمل بالخبر الضعيف
حتى جماعة ما صورته وقد اعتمد على هذا الاستدلال الشهيد الثاني وجماعة من المعاصرين وعندي فيه نظر اذ الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب
الثواب على العمل وذلك لا يقتضي طلب الشارع وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستلزم الخبر الضعيف وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوب ما في هذه
الاخبار كاستناده اليها فاستحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه اذا كان الحال كذلك فلقائل ان يقول لا يدل شرعيته ذلك العمل في خبر ثبت
بطريق صحيح ودليل سلم جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي كما نقول منع دلالة الاخبار المذكورة على ذلك
ضعيف جدا كما لا يخفى على الاصحاب كما يفهم من مجموعة كون المقصد من تلك الاخبار ما ذكروه وهو حجة وان خالف الظاهر او لبعد احتمال الجماعة لبعد ترتب

وعمل بها ج

مطلوبيته واستحبابه كما اشار اليه
ره الذخيرة وحكى الفاضل الشيخ
فقال بعد ذكر جملة من تلك الاخبار
ونقل الاستدلال بها على ج

الفائدة

الفائدة التي ينبغي للمعصوم بيانها عليه ولمنافاته لاطلاقها كما اعترف به المحقق الخونساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكروه الان بقي الاخبار بان الفعل الفلاني قد اشير بسببه الاخبار وبان فيه ثوابا اذا الامر بسبب يستلزم الثواب اذا فعل ذلك رجاء للثواب لزم ان يؤول به نحو هذا الاحتمال في البعد احتمال ان يكون المقصد في تلك الاخبار بيان ان العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو ان يوقعها من غير طمع في الثواب لمنافاته لقولهم ع وان لم يكن الحديث كما بلغه كلا يخفى واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب غير قادح في الاستدلال اما الاول فلما مر من ابطال قول من يمنع من التسامح كلية او لعدم القائل بالفرق بين صور المسئلة او لتنقيح المناط في استحقاق الثواب بذلك لانه ليس الا لاجل الاقدام على ما يحتمل فيه رضاء المعصوم وانه يثبت تفضلا كما اشار اليه جدده و الفاضل البهائي ونحوي عدم التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان الثواب لا يكون الا بما يرجح احد طرفيه على الاخر شرعا وليس المستحب الا ما يرجح احد طرفيه شرعا وجاز خلافه وقد اشار الى هذا جده ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه بحسب الواقع في نفس الامر فهو حق ولكن ليس فيه كلامنا واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضى الخ فلا يخفى ضعفه لان الاخبار انما تدل على الاخذ بالفعل الذي دل الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غايتها الدلالة على ترتب الثواب ولا يلزم بذلك الفعل الا على تقدير الاخذ بمضمون الخبر الضعيف الوارد فيه وان دل على المنع عن ترك الفعل ولذا يحكم بان هذا الفعل بحسب نظر المحكوم بالحجية بالاخبار الواقع وذلك كاف في الحكم بوجوب فعل مرخص الذات ان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخونساري والفاضل البهائي ولا يتوهم هذه الاخبار معارضة بقوله ع ان جاءكم الخ وهو اولى بالترجيح لان الاية الشريفة بالنسبة الى تلك الاخبار اخص مطلقا وهو اعم منها مطلقا ومن الظاهر ان الخاص اصح وقد اشار الى هذا الصيمري فيما حكي عنه فقال في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على عدم خبر الفاسق وهو ان جاءكم اه اخص من هذه الاخبار لان الاية مقتضيها لو دل خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالدين او بغيره وهذه الاخبار تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غير عدل طابق الواقع او لا وبين الاول والثاني الخ فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية جريا على القاعدة من العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان على عمل يتضمن الثواب او غيره ويكون مغنيا قوله ع وان لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة الى ان خبر العدل قد يكذب اذ الكذب والخطاء جائزان على غير المعصوم والخبر الصحيح ليس بمعلوم الصدق انتهى لا نا نقول ما ذكر مدفوع اولا بالمنع من رجحان الخاص هنا لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والاعتبار العقلي والاخبار الدالة على رجحان الاحتياط وثانيا بالمنع من كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين بل التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما عليه المحقق الخونساري وذلك لان الاخبار المذكورة دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من صدر كان او غيره فهي خاصة بالاخبار المختصة منها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كون مدلول العمل وغيره والاية بالعكس خاصة من جهة المنع من خبر الفاسق وعامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب على عمل وغيره دالة عليه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب وهذا لا على لزوم الفعل والمنع من تركه فهو مرجح خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر يقبل من حيث هو لا لانه على ترتب الثواب اعم وعلى هذا يجب ترجيح الاخبار المذكورة لما بينها من المرجحات ولا بعارضها قطعية سند الاية الشريفة واعتضادها بالاصل وضعف سند جملة من الاخبار المذكورة هذا وقد اعترض جده بان الاخبار المذكورة اخص من الاية الشريفة مطلقا فانه قال بعد ما بين ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلق لان المستفاد من الاية الشريفة عدم قبول خبر الفاسق من حيث احتمال كذبه وعدم الوثوق بقوله اذ لعله يكذب على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها وهو قوله ع ان تصيبوا الخ ويظهر من هذه الاخبار غير مضر في فعل الثواب على عمل فانه ربما يعطى الثواب وان كان المخبر كذابا وابعد من هذا قبول فعل الثواب مشروطا بكونه من العادل لكثير من الاحكام الشرعية ولعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة مع انك قد فهمت ان الغفلة عن الفضول فهموها بالاتفاق كما فهمنا وحسبك هذا انتهى على انه قد يمنع من وقوع التعارض بين الاية الشريفة وتلك الاخبار لوجهين احدهما ان مقتضى الاية الشريفة منع العمل بخبر الفاسق في المسئلة لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع وليس هذا مرادا من العمل بالخبر الضعيف بل المراد بدون التشهي وهو غير متحقق في محل الفرض لان العمل به بعد ورود تلك الروايات ليس عملا بلا بينة كذا قاله المحقق الخونساري وثانيهما انا لا نعمل بخبر الفاسق جعلا سببيا تحققت موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد به الخبر الضعيف فحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة دلت على منع

ان احتمال الكذب ج

العمل به لا على جعله سببا لذلك فتأمل والمسئلة لا تخلو عن محل اشكال والتحقيق ان بقي امكان ان يدعى التسامح في ادلة السنن جعل الرواية الضعيفة كاشفة عن الحكم الواقعي فتكشف خبر العدل عنه الاستدلال بما دل على حجية خبر العدل عليه فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا الذات شرعا بحسب الواقع فهو غير صحيح ولا اظن احدا يقول به وان اريد الرواية سببا للحكم باستحباب الفعل لكون يد المسلم سببا للحكم بالملكية وعدم العلم بالنجاسة سببا للحكم بالطهارة ضعيف والظاهر بل لا يبعد القطع بان هذا مراد القائلين بالتسامح فان المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والتساسات ولا فرق بين ان يكون مفاد الرواية استحباب عمل كصلوة او صوم او دعاء او تلاوة او ذكر او تعقيب او زيارة او استحباب امر في اثناء عبادة على وجه التعبد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح ح والظاهر ان ما ذكرناه مما لا خلاف فيه بين القائلين بجواز التسامح **الثاني** يجوز نقل الروايات الضعيفة في مقام الوضع والقصص والاتعاظ بها وقد صرح بذلك في الزعاية وكذا يجوز نقلها في تعزية سيد الشهداء عليه السلام والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها هذا هو الظاهر وبدل عليه مضافا الى ما ذكر هو قوله عليه السلام في المرسل المشهور من ابكى وجبت له الجنة **الثالث** هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون مزبورة او تكون مذكورة في كتاب من كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم بكذبها وان وردت من طريق العامة او وجدت في ظهر الكتب او في ورقة ملقاة بظن من اطلاق العبادات المستفادة المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح والاخبار المستفيضة الدالة عليه الثاني وهو المعتمد لا بقي بدفع ما ذكره بعض الاجلة فانه قال في مقام الزام القائل بالتسامح انه يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رؤية عمل في ظهر كتاب او ورقة ملقاة او خبر عامي لصدق البلوغ على كل من هذه وهو محاذ فانتهى قال ونقل بعض مشايخنا عن بعض الاصحاب انه سئل اخبار المخالفين فجوز الرجوع اليها في المندوبات ورده بان الاخبار المذكورة وان كانت تشملهم الا انه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة تلم بهم مثلها في الاخبار انتهى لا نا نقول الاخبار الناهية عما ذكر لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما اولا فلان النظم تعلق النهي فيها بالاعتماد عليها والاستناد اليها كسائر الادلة الشرعية واما ثانيا فلان ما ذكرناه ادرج في وجوه عديدة **الرابع** هل يشترط في التسامح كون الرواية مصرحة بترتب الثواب على العمل او يكفي دلالتها على الاستحباب العمل او كراهته ولو بالالتزام فيه اشكال ولكن المعتمد الاخير لظهور اتفاق القائلين بجواز التسامح على ذلك ولاطلاق الاجماعات المحكية المتقدمة المعضدة بقاعدة الاحتياط **الخامس** لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية موضوعة وكذا هل يجوز التسامح بها او لا فيه اشكال من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى غير محل البحث فيه نظر ولعل الاحتمال الاول اقرب **السادس** اذا كانت الرواية الضعيفة دالة على الوجوب والحرمة فهل يجوز التسامح بها والحكم باستحباب ذلك الفعل او كراهته او لا يبعد من المشارق الاول فانه قال وما نرى بفعله الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا للندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى وهو جيد **السابع** اذا قام الادلة الظنية المعتبرة شرعا على كون الفعل مباحا في الشرع وانه ليس بمستحب وردت رواية ضعيفة دالة على استحبابه فهل يحكم باستحبابه بحسب الظاهر او لا فيه اشكال من اطلاق الاخبار والمقدمة ومن ان ظن المجتهد قائم مقام العلم فكما انه لا يجوز الحكم بالاستحباب في صورة العلم بعدمه وان دلت الرواية الضعيفة على استحبابه فكذلك في صورة حصول الظن المعتبر شرعا بعدم الاستحباب ولولا ذلك لما كان الظن المفروض ح حجة ومعتدا به وهو بعيد ولعل الاقرب الاحتمال الثاني **الثامن** اذا وردت رواية ضعيفة دالة على استحباب فعل ورواية اخرى ضعيفة دالة على حرمته او كراهته فهل يجوز التسامح بالرواية الدالة على الاستحباب في الحكم بها ولا التحقيق الثاني في عندنا بهما ولو اختلفا ففضل فيه بعض العامة فيما حكي عنه فقال اما اذا دار الامر بين الحرمة والاستحباب فيحال النظر فيه واسع اذ في العمل بدعة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة شديدا والاستحباب ضعيفا فح يرجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها ضعيفة دون ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظاهر انه مستحب ايضا لان المباحات تصير عبادة بالنية فكيف فيه شبهة الاستحباب انتهى **التاسع** هل يلحق بالرواية

على وجه الجزئية او الشرطية او

الضعيفة

الضعيفة في جواز التسامح بجميع الظنون التي لا يكون حجة شرعية ولا يصلح لاثبات الوجوب والحرمة كالظن الحاصل من القياس ومن فتوى فقيه
او نحو ذلك او لا فيه اشكال من الاصل واخصاص الروايات بالرواية ومن اطلاق البيانات المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة
الاحتياط وعند الاحتمال الاول فغاية الفقيه خصوصا بالنسبة الى فتوى الفقيه ونظر من لم اخصاص جواز التسامح بالرواية دون فتوى الفقيه
وهل يكفي مجرد الاحتمال العقلي او لا الاقرب الثاني **العاشر** هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على ما ثبت استحبابه بالعلم
او الظن الظن المعتبر شرعا او لا يتم من الذخيرة الثاني فانه قال يمكن ان يقال ان ادلة السنن مما يتسامح فيها بنهم بناء على ما ورد من الصوم ما يناسب
مختلفة فيها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعباراته ان من سمع شيئا من الثواب وصنع كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا
الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الواقعية انتهى وفيه نظر **الحادي عشر** هل يتوقف جواز
التسامح للعامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد صرح بالاول العلامة وهو المعتمد الا ان يحصل للعامي العلم بجواز التسامح
اما عقلا او نقلا **مفتاح** اعلم انه قد ظهر في هذه الاوقات المتأخرة كتاب حديث يسمى بعقد الرضاع وكثيرا ما حكى عنه خالي العلامة
المجلسي ره في البحار وفي الاعتماد عليه بمجرد اشكال لاحد بثبوت كونه من مولانا الرضا ع بطريق صحيح ولكن لا بأس بان يعد واحدا من الروايات
المتعددة التي يجبر قصورها بتعدد الشهرة لما ذكره جدي المجلسي ره وابنه فيما حكى عنهما قال الاول ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي امير حسين ط
ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر لي انه جئت برهة بقفته الينا وهو الكتاب مجاورا به هكذا
على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه خط صلوات الله وسلامه عليه
وذكر القاضي ان من كان عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل من ابائه ان هذا الكتاب من تصنيف الامام ع كانت نسخة قديمة مصححة وفي ذلك اشعار
بتواتر انتسابه اليه ع ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج عن حيز الوحادة يدخل في حد الحسان من المسانيد برواته من مدحهم القاضي
من الشيعة المعتبرين وان جهل حالهم وقال الثاني في البحار كتاب بفقه الرضا آخر في يد السيد الفاضل المحدث امير حسين بعد ما ورد اصفهان
قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام انه اتى جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق ما يخرج عن الرضا ع وسمعت
الوالد ره قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه وكان عليه اجازات كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انتهى الف
الامام ع واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق وابو جعفر ابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند ما يذكره والده في رسالته اليه
وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور فيه قال بعض الافاضل في رسالته بعد نقل ما ذكره في البحار وقد عرفت
مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف هي ايضا من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق ره على وجود ما فيه في كتب الاصول
انتهى لا يخفى لو كان الكتاب المزبور من الامام ع لتواتر او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان
تصنيف الامام ع لا بد ان يكون كذلك لتوفر الدواعي عليه كيف وهو اجل من مصنفات المصنفين فاذا تواترت فينبغي ان يتواتر تصنيفه ع
واما بطلان اللازم فواضح لانا نقول لا نم تواتر كل ما كان من الامام ع ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ لا برهان عليه وتوفر
الدواعي انما يؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا ومما يكثر حوله الاستبعاد النصوص الواردة بوقوع التغيير في القرآن وقال بعد
ايهم جملة من العلماء الاعيان اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حذف منه وكذلك عدد تواتر الصحيفة السجادية وكثير
من المعجزات النبوية وخلفاء آخر البرية فان قلت لم نجد ما يصلح مانعا من ذلك قلت عدم وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من عدم في الواقع على انه لا بعد في
ان المانع هو التقية ثم انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه ع فانما نسلم لو كان كتابا دونه بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان المدون غيره ع
كنهج البلاغة فلا نسلم ولعل فقه الرضا ع من هذا القبيل ولا يقال لو كان من الامام ع لكانت عباراته فصيحة سليمة واللازم بقسميه اما الملازمة
فلان اللابق بحاله ع واما بطلان اللازم فلانا اذا تتبعنا عباراته نجد تحقق ذلك لانا نقول لا نم ان ذلك لابق بحاله بل اللابق بحاله التعبير
بما يقتضيه الحكمة وقد يقتضي الحكمة التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم المسائل عليه ولعل التعبير في ذلك الكتاب مستندا
الى حكمة خفية ولا يبعد وجوه القدح المذكورة تندفع بما ذكر لو كان المقصد استفادة الظن بها بذلك وهي تنهض له لانا نقول هي معارضة
بما ذكره الفاضلان المشار اليهما ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن لا اقل من رجحة قوتها وعليه يمكن جعله مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين

الوضيعة المرتهنة على ع

الكاف عند القميين جبارا به لا عندنا كذا ح

اثبات القدح بعد كونه منه وليس كذلك بل المقصود

على الآخر وبعد ما ذكرناه ما ذكره السيد الاستاد ره فانه قال تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع
مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر ملتبس فان قدماء الاصحاب لم يتعرضوا له وانما اشتهر في هذه الاعصار المتأخرة والسبب الاقوى في
اشتهاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي ره فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واسند اليه في الاداب والاحكام
المشهورة الخالية عن المستند في الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث فانه اول من روج هذا الكتاب في شرح اللوامع هو شرحه الفارسي
على الفقيه على ما نقله لعبارة الصحيحين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل
الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم
ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف فيه آخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المؤلف في امل الآمل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ولا يخفى فساد هذا الوهم
فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا ريب فيها وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينه
الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي واوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد
الله علي بن موسى الرضا ع وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل
الميت وتكفينه قال العالم ع روي لي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن اذا قبر نودي ان اول حبائك الجنة وفي كتاب الزكوة اروي عن ابي العالم ع في
تقديم الزكوة وتأخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الربا والعينة وحديث اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر ومما
نداوم به نحن معاشر اهل البيت ع وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء فهو اما للامام ع او شيء موضوع عليه و
احتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق ونور الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية
وبعيد عن الاثمة ولا داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب فيه قوم من الغلاة والمفوضة والكتاب
خال عما يوهم ذلك وقد ذكر في البحار ثم ساق عبارة المقدمة ثم قال وعن المولى التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار انه قال من فضل الله علينا
ان كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين ره مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان
ولما تشرفت بخدمته وفانا وقرانا قال اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب
قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه صلوات الله وسلامه عليه وكان على ذلك اجازات جماعة
كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه من الامام ع فاستنسخت منه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني الكتاب استنسخت منه نسخة اخذ منها
بعض الفضلاء ليكتب عليها وثبت الآخذ ثم جاء في بعد اتمام الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقبل من الشرح الفارسي ثم
لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه كلما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكلما ذكره
الصدوق في هذا الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرايت انه ذكر في مواضع منه لتندفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان
هذا الكتاب كان موجودا عند الصدوقين وكان معلوما عندهم انه من الامام ع ولهذا قال الصدوق قد افتى برواحكم بصحته والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله الاقدسين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابيه في رسالته اليه في مسئلة الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات
الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب بخطه ع في قم وهو عندنا والثقة العدل القاضي امير حسين
طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا ع وان اشرت اليه ورسمت صورة
خطه على ما رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي ان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب
تصنيف الامام ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظة هذا الموضع وما نقل عنه من هنا
الى آخر الكتاب انتهى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف فان التشريك بين الاعمال
صحة الطواف والسعي اذا كان المتيقن من الطواف اقل من النصف هو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين

من كونه

مركونة تاليف الامام ع ابي الحسن الرضا وانه كان يعمل بها وان القدماء منهم من كان عنده ذلك ومنهم من كان يعمل على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتيا بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء باجازاتهم وخط الامام ع في عدة مواضع قال والقاضي ابو حسين قد اخذ من عين تلك النسخة واتى بها الى بلدنا واذا استنسخت نسخة من كتاب العدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه فيه من غير تغيير او تغيير في بعض المواضع من هذا الكتاب يتبين عدة قدماء الاصحاب فيما افتوا به والقاضي ابو حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان ذلك هو السيد ابو حسين بن زيد العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام الشاه طهماسب الصفوي وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجلد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب نفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرستية وكتاب رفع المساوات عن التفضيل والمساوات وضع فيها ان افضلية امير المؤمنين ع على جميع الانبياء ومساواته لنبينا ص الا في النبوة وهو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات في اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ جمال العالمين المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد صفر جميعهم بالعلم والفضل والفقه والثبات واجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الاطهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال ومحاسن الجلال المتجلي عن ربقة التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقابة والافادة والافاضة ادام الله تعالى افضاله وكثر في علماء العترة الناجبة امثاله وذكر غير واحد ممن رآه انه لم يخوف ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الامجد السند الاوحد ما صحت له رواياته واتضحت له دراياته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل في ذلك هذا الكتاب هو كتاب فقه الرضا حيث ثبت برواية الثقات عن كونه عنده من قول الرضا ع وهو ثقة قد تواتر بشيء ممكن وادعى العلم فيصدق وبعضد حكاية الثقة المجلسي بما تقدم من كلام عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما فما يطابق ذلك الدعوى ويصدقهما وقد اتفق لي في سنتي مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي ان وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية بان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بخط الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زا محمد كاتب صاحب الرجال الخط محمد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار والشيخ الجليل ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله ع قال الشيخ في كتابه روى في فهرستان الطريق الى ابراهيم بن سليمان وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان والطبقة تلايم كونه من اصحاب الرضا ع قبل ومن روى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا والجواد ع فيكون محمد السكين من كبار اصحاب الرضا ع وهذا النقل وان لم يجد لا حد من المعتبر الا انه يلوح عليه اثار الصدق فيصلح لما يعضدها تقدم ويؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن الحسين بن الحسن الحسين علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضاع فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظن ان المراد بكتاب الرضاع هو هذا الكتاب او رسالة المذهبة المعروفة بالذهبية طب الرضا ع وفي عدة اوراق هذا الطب صنفها الرضا المامون لهم واراد بها من هذه العبارة في غاية البعد المراد بكونه صاحب كتاب الرضاع وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء اجازة الكتاب اليه لا انه روى هذا الكتاب عن الامام ع بلا واسطة او انه صنفه له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا العصر والائمة فهذا بناء على ما عندي وبناء من قبل في هذا الكتاب بما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا ع ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة رواياته الشيخ الجليل بن الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما بروايته حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة واتفقا باختياره في هذا الكتاب خالفا لاجله من تقدمهما من الاصحاب وعبرا فالغالب بنص عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه هو كتابه جدت رواياته ولم يسندها الا الى رواياته ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة وادكان الشريعة لا يستندون الى غير مستند لا يعتمدون على خبر معتمد قد سرت فتاويهم الى من تاخر عنهم لحسن ظنهم وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتواهم عين النصوص الثابتة عن الحجج ع وقد ذكر الشهيد في ذكرى ان الاصحاب يعملون كثيرا على بن بابويه مرجع كتاب

الغائب

عنه كونه من قول الرضا

الشرايع وما اخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتفحص ما فيهما وعرض احدهما على الاخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق في عدّه رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه وكذا اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهاد الوجود السبب الموثوق به وهو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة انتهى

في بيان ان خبر العدل الواحد حجة مطلقا سواء كان في الاحكام الشرعية او في موضوعاتها او في الاصول غيرهما كما هو الاصل عند تعذر العلم

مفتاح انما اخبر العدل الواحد بشيء سواء كان من الاحكام الشرعية او موضوعاتها او المسائل اللغوية فالاصل فيه عدم الحجية الا ان يقوم دليل عليها لانه لا يفيد العلم وكل ما لا يفيده فالاصل فيه عدم الحجية نعم اذا افاد الظن وقلنا بان الاصل حجية كل ظن في الفروع واللغات امكن دعوى حجيته فيهما ولكن حجيته مستندة الى امر اخر لا الى كونه خبر عدل ويتفرع بما ذكر مدفوع بعموم قوله تعالى في سورة الحجرات ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وما اشار اليه بحجية خبر العدل في كل مقام وقد استدل به في النهاية والتهذيب والمعالم وغاية المبادي والمنهاج وشرح المختصر للعضدي والمحصول على كون خبر الواحد العدل حجة وقد تقرر وجه الاستدلال بوجهين احدهما ما ذكره في النهاية والمعالم وحكاه في المحصول عن بعض وظاهره اختياره منا انه سبحانه وتعالى علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بيّن وزاد في المعالم فقال بعد ما ذكر ان احتمال المفهوم ضعيف مدفوع بأن الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها وثانيهما ما ذكره في النهاية وغاية المبادي والمحصول والمنهاج وشرح العضدي من انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو معلوم البطلان ان الاية الشريفة دلت على نفي وجوب التبين عند اخبار غير الفاسق والعدل فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلمفهوم الشرط والصفة واما الثانية فلانه لو لم يجب القبول لكان العادل اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل وزاد في المبادي فقال لو وجب التوقف في خبر العادل انتفت فائدة الوصف لتحقق وفيه نظر من وجوه الاول ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا يعارض المفهوم في الاية الشريفة والاولى الاخذ بالاول لان المفهوم لا يعارض المنطوق لا يقال هذا مسلم لو كان التعارض بين المتعارضين المذكورين من باب تعارض العمومين من وجه وهو ممنوع بل هو من باب تعارض العام والخاص المطلق فانه لا شك ان المفهوم المذكور اخص من عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فلا اشكال في لزوم الاخذ بالخاص وان كان مفهوما والقول بعدم جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم خلاف التحقيق وعليه المحققون لانا نقول التعارض بين المتعارضين المذكورين من قبيل تعارض العمومين من وجه لوجوه منها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحوه مما يدل على حرمة العمل بالظن خاص من جهة التصريح فيه بالظن عام من جهة الشمول للظن المستفاد من خبر العدل وغيره والمفهوم في الاية الشريفة خاص من جهة اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله لما كان مفيدا للعلم وغيره فان خبر الواحد العدل قد يفيد العلم وفيه نظر لانه لا قيد المفهوم بخبر العدل المفيد للعلم يسقط اعتبار المفهوم ولم يبق فرق بين خبر العدل والفاسق للقطع بعدم وجوب التبين اذ حصل العلم بخبر الفاسق فيلزم ان يكون المراد في المفهوم خبر العدل الذي لم يحصل العلم بصدقه فتدبر ومنها ان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا مختص بحال التمكن من العمل بالعلم ولا يشمل حال عدم التمكن منه ولا اشكال في ان التعارض بينه وبين ان جاءكم الاية من تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن خاص من جهة اختصاصه بحال التمكن من العلم وعام من جهة شموله للظن الحاصل من خبر الواحد وغيره واية النبأ خاصة من جهة اختصاصها بخبر العدل وعامة من جهة شمولها لصورتي التمكن من العلم وعدمه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا مرجح وجب التوقف فلم يجز الاستدلال باية النبأ على جواز العمل بخبر الواحد في جميع الاحوال حتى في صورة التمكن من العلم اللهم الا ان يمنع من الدليل على جواز العمل بخبر العدل في صورة عدم التمكن من العلم وح يكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين كما لا يخفى ولكن منع ذلك في المسائل الفقهية بعيد الظهور اتفاق القوم على جواز العمل به اذا لم يتمكن من تحصيل العلم فيها وح يكون التعارض بينهما من باب تعارض العمومين من وجه اللهم الا ان يقال ان اطلاق اية النبأ ينصرف الى الغالب وهو يومئذ كان صورة التمكن من العلم فيكون الاية الشريفة على هذا التقدير اخص مما دل على منع العمل بالظن وفيه نظر ومنها ان بعض افراد خبر الواحد لا يجوز في الادلة الشرعية قطعا وهو خبر المشهور او الناس

او الفاسق

او الشاهد الواحد فيكون مستثنى من عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن وح لا اشكال في ان التعارض بينهما يكون من تعارض العمومين
من وجه لان ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن من حيث اختصاصه بغير خبر الشهود بناء على قيام الدليل على حجية خبرهم وكونه خارجا عن
ذلك وان المراد به غير خاص من حيث شموله للظن الحاصل من اخبار العدل الكامل بتم دليل على خروجها من ذلك العموم والظن الحاصل من غيرها
عام واية النبأ خاصة من جهة اختصاص موردها بخبر العدل عامة من جهة شمولها لخبر الشهود وغيره كالخبر الدال على وجوب شيء وحرمته فيمكن تخصيص كل
منهما بالاخر وحيث لا ترجيح وجب التوقف ومعه لا يتجه دعوى اصالة حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية وغيرها مع انا نقول الترجيح مع ما دل على منع العمل
بالظن لكون دلالة اية النبأ بالمفهوم لا يقال اية النباء لا تعم شهادة الشهود لان المتبادر منها غير الشهادة لانا نقول هذا مدفوع بتصريح بعض المحققين
بان النباء يعم الشهادة فان قال النباء اعم من خبر الواحد فالشهادة داخلة فيه كما صرح به الشيخ ومنها ان خبر غير الفاسق الذي لا يجب التبين فيه بمقتضى اية
النبأ اعم من خبر المعصوم الذي لا يجب فيه ذلك ايضا ومن خبر العدل وح لا اشكال في كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل
بالظن لا يشمل خبر المعصوم فيجب ترجيحه لما تقدم فيه نظر لان تنزيل اطلاق مفهوم الاية الشريفة على خبر المعصوم بعيد كما لا يخفى على انا نمنع من عموم الدليل على
منع العمل بالظن بحيث يشمل خبر العادل سلمنا ولكن الترجيح لعموم اية النبأ وان كان دلالته بالمفهوم لاعتضاده بشهرة القول بحجية خبر الواحد في الفروع
ومما استدلوا به عليها وقد يقال غاية ما يلزم من هذا ترجيح اية النبأ بالنسبة الى خبر العدل في المسائل الشرعية لا مط الا ان يقال الترجيح هنا يستلزم الترجيح مط
فيتم دعوى اصالة حجية خبر الواحد العدل مط ثم التاسع ان الاية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل للزم سقوط العمل بجميع اخبار العدول في الاحكام
الشرعية لان جماعة من العدول كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس حكوا الاجماع على منع جواز العمل باخبار الاحاد مط في الشريعة وهو اخبار منهم
عن المعصوم بذلك لدخوله فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالاية الشريفة ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر غيرهم معا لامتناع
الجمع بين النقيضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين من عموم الاية الشريفة ولا دليل على الترجيح وتعيين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل
بجميع الاخبار في الاحكام الشرعية وقد يقال غاية ما يلزم مما ذكر سقوط العمل بخبر العدل في خصوص الاحكام الشرعية لا مط فلا يقدح في الاستدلال
بالاية الشريفة على اصالة حجية خبر العدل في غيرها على انا نقول لا نم عدم الدليل على الترجيح بل الدليل على ترجيح اخراج خبرهم المذكور من عموم الاية الشريفة
موجود وهو امران احدهما ان خبرهم مما يجب طرحه ولا يجوز العمل به عند جميع العلماء اما عدم جواز العمل به عند المانعين من حجية خبر الواحد الاجماع
المنقول فواضح واما عدم جواز العمل به عند القائلين بحجيتها فلاستلزام جواز العمل به سقوط العمل بكثير من الاخبار لان الاجماعات المنقولة وهم لا
يقولون به قطعا فيجب الحكم بخروجه عن عموم الاية الشريفة وثانيهما انه لو حكم ببقاء خبرهم تحت عموم الاية الشريفة وخروج خبر غيرهم عنه للزم اخراج اكثر
افراد العام ولا كذلك العكس فانه لا يلزم منه الخروج الا الاقل وهو واضح فهو اولى بالترجيح اذ لا شك انه اذا دار الامر في تخصيص العام بين اخراج الاكثر
والاقل كان ترجيح اخراج الاقل اولى لا يقال هذا معارض بانه يلزم من ترجيح اخراج خبرهم زيادة اخراج من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم من نحو
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وهو غير لازم على تقدير العكس كما لا يخفى فيتساوى الامران فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل لانا اذا حكمنا بخروج
خبر غيرهم من مفهوم الاية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل من افراده واذا حكمنا بالعكس لا يلزم ذلك بل يلزم ارتكاب زيادة التخصيص في عموم
ما دل على منع العمل بغير العلم ولا شك انه اذا دار الامر بين التخصيص الى الاقل والتخصيص الذي لا ينتهي اليه فترجيح الاخير اوضح بل على القول بعدم جواز
تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من افراده يمتنع ترجيح غير الاخير فتم ويؤيد ترجيح الاخير دعوى جماعة من الاصحاب الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد
وهو معتضد بالشهرة العظيمة ولا يتم تنزيل عموم مفهوم الاية على غيرهم ونحوه مستبعد في الغاية الثالث ان المفهوم في الاية الشريفة معارض بمفهوم التعليل
في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية وح ومجمع ن وح بن الحاجب الصالحي في مقام دفع التمسك بقوله تعالى
ثم ان جاءكم الخ على حجية خبر الواحد هؤلاء وان اختلفت عباراتهم في التادية جاز ذكره ولكن مرجعها الى ما ذكره في الغنية فقال ان ظاهر الاية يمنع
من العمل بخبر العدل لانه سبحانه علل المنع من قبول قول الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهي ان تصيبوا اه وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لفقد
العلم بحقيقة الامر فيه وانتفاء الثقة بصدقه فيما يرويه اذا شارك العدل الفاسق في علة المنع وجب التوقف في خبره كالفاسق وزاد في جملة من الكتب
المذكورة في العدة وليس لاحد ان يقول في امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان جايزا لما تعلق بتجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يمنع
من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس

بالمنطوق ودلالة ح

[illegible]

بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق وايضا من قال انا امنع تحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق
لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية وفي دج فان قالوا لو استوى العدل والفاسق في
ذلك لم يكن لذكر الفسق فائدة قلنا لا نم وما المانع ان يكون الفائدة هاهنا ان فسوق من نزلت الاية بسببه هو الوليد بن العقبة فانه يمكن
ان يكون على ثم العدالة عندهم فكشف عن فسوقه وفي ح الزبدة يحكن ان التعليل في الاية اولى ان يقول عليه من مفهوم الشرط انتهى
يمكن المناقشة فيما ذكروه من المعارضة بوجوه منها ما اشار اليه القاضي فيما حكاه ابن الشهيد عنه فقال واجاب القاضي عن ان الجهالة
هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا ما يقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في العقد لما جاز
قبول الشهادة والفتوى لا يبقى الفرقان الفتوى في محل الظن لان دعوى تحصيل صفات الاجتهاد على كل احد غير متيسر لا سيما الضعف التميز في
اشتغال الجميع بمعاش المعاش الذي به بقاء العالم وفي توقف الشهادة على حصول العلم تضييع لحقوق الناس والمجتهد اذا فقد النص والاجماع
ولوازمهما يرجع الى البراءة الاصلية لانا نقول معرفة النصوص ومواقع الاجماع للجميع متيسر يمكن الرجوع بعدها الى البراءة الاصلية وتوهم
في قبول الشهادة الظنية صيانة لحق المدعي بما يضاد نظر اضرارا بالمدعى عليه لسفك دمه وقطع اطرافه واباحة عرضه وماله بقول من يجوز عليه الغلط والسهو
ولا يناسب ازالة الضرر بالضرر واستيعاب فيه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فيكون الاية اشتر
دليلا على حجية خبر الواحد قد يقال هذا احسن لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية مختصا بخبر العدل وهو ممنوع بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله
عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهوم من قبيل تعارض العموم من وجه ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم
قوله تعالى ان جاءكم الاية وايضا عموم التعليل لا يشمل خبر الشهيد لخروجه عنه بالاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية يشمله فيكون التعارض بينهما من قبيل
تعارض العموم من وجه من هذه الجهة ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار
الشك لا غير لانه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم
على الظن فاذن التعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد للظن وقد يشير الى هذا الكلام ابن الشهيد ومنها ما اشار اليه ره في بحر فانه قال بعد توجيه
الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد فتعم
فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى وهو وان بعد لكنه محتمل انتهى واورد عليه جدي الصالح ره بانه لا يناسب لسباق الاية وسببه
نزولها على ان النهي عن رد قبول خبر العدل وان فهم ح لان اعتباره في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس الرابع ما اشار اليه السيد عميد
الدين فانه قال بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما في بحر وفيه نظر لمنع الحصر اذا انتفاء وجوب التثبت غير
ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب القبول والرد ومع ح بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عندنا الا
مع اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اذا لم يجب التثبت جاز القبول في خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه
لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه بل قد صرح بذلك السيد الخليفة وجدي الصالح والباغنوي وغيرهم واما
ثانيا فلما ذكره جدي الصالح ره فقال ان مجهول الحال فاسق ايضا لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول الحال فسقه
مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية كما قيل واما لانه اغلب الاكثر فيحصل لنا بذلك ظن بفسقه كما نشاهد من انفسنا اذا
دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن بانه كافر انتهى وفيه نظر خصوصا على تقدير صحة دعوى انصراف
الفاسق الى معلوم الفسق كما لا يخفى الخامس ما اشار اليه الباغنوي فانه قال غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند نقل خبر الفاسق
وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق
كونه صدقا او كذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه ولا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل مساويا لخبر الفاسق بل فيه هذه الا انه حط
عن مرتبة الفاسق اذ من الظاهر ان من امر بالتفتيش في امره وخبره ولم يلحظ الشرع عليه اخس رتبة ممن لم يأمر بذلك في امره وخبره المبني عن الاحطاط
الشرع عليه انتهى وفي غاية البادي لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول واسطة انتهى وفيه نظر السادس ما اشار اليه الباغنوي ايضا فانه
قال ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك الشامل من مجيء غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل

في بيان ان حجية خبر العدل
الواحد ليست على الاصل

بل باعتبار انا عمل بخبر الفاسق لكن باعتبار الظن
منه لا يعقل ج م

واسطة وهو التوقف

بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد تبين اذا جاء عادل وقد لا يتبين اما كما اذا لم يكن هناك مخبر اصلا انتهى وفيه نظر وقد اعترف الباغنوي ببطلان هذا الايراد فانه قال بعد ما نقلنا عنه وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول به حيث لم يظهر للتعليق فائدة الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو كما ترى انتهى وقد صرح بما ذكره جدي الصالح ره فقال ينبغي وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك مخبر اصلا او كان وكان عادلا انتهى واشار الى هذا السيد الخليفة والاسنوي وقد يقال ان التمسك بمفهوم الشرط في الاية وجعله مبنى الاستدلال بها كما يظهر من جماعة من المحققين غير وجيه لان الذي دل عليه المنطوق هو وجوب التبين في خبر الفاسق عند مجيئه فيكون المفهوم نفي وجوب التبين في خبر الفاسق عند عدم مجيئه لا عدم وجوب التبين مطلقا بحيث يشمل خبر العدل وهو واضح فان من قال اكرم زيدا ان جاءك كان المفهوم منه نفي وجوب اكرام زيد اذا لم يجئ لا نفي وجوب الاكرام مطلقا ولا يبعد ان هذا القبيل جدا اولى بناء الاستدلال بالاية الشريفة على حجية مفهوم الصفة كما يظهر من جماعة اخرى بناء على حجيته ولكن التحقيق ان مفهوم الصفة ليس بحجة فالاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر العدل ساقط وكذا يسقط الاستدلال بها على حجية ذلك على القول بعدم حجية مفهوم الشرط وان كان مقتضاها حجية خبر العدل ولذا اجاب في الذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وشرح ابن التلمساني والاحكام وشرح العضدي عن الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية ذلك بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب وهو ليس بدليل التاسع ان مقتضى اطلاق منطوق الاية الشريفة وجوب التبين في خبر العدل الذي كان فاسقا بناء على صدق المشتق لا بشرط بقاء المبدء فيكون منطوقها دليلا على بطلان حجية خبر الواحد وفيه نظر لان المتبادر من الاطلاق من كان فاسقا حين الاخبار لا مطلقا فينصرف اليه الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء المبدء شرطا في صدق المشتق ومع هذا فالفسق ضد وجودي للعدالة قد صار جماعة من القائلين بذلك القول الى عدم صدق المشتق مع طرو الضد الوجودي فلا يرد ذلك نعم قد يقال مقتضى الاطلاق وجوب تحصيل العلم اذا اخبر الفاسق مطلقا ولو اخبر العدل بما اخبر به الفاسق فيرد ذلك وفيه نظر الثامن ان المفهوم في الاية لو كان معتبرا ودالا على حجية خبر العدل لوجب قبوله اذا كان دالا على ارتداد قوم والتالي باطل كما يظهر من عبارة الشيخ فانه قال لا يصح الاستدلال بالاية لانها نزلت في فاسق اخبر بردة قوم ولا خلاف انه لا يقبل فيها خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد لا يقال هذا خرج بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت عموم المفهوم لانا نقول هذا اظهر افراد المفهوم فاذا حكم بخروجه منه لزم الحكم بعدم اعتباره بالنسبة الى غيره اما الثاني فلمن تدبر واما الاول فيظهر من ملاحظة سبب نزول الاية الذي ذكره في تفسيره فانه قال ان سببه ان النبي ص بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه اقبلوا نحوه فهابهم فعاد واخبره بان الذين بعثه اليهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي ص على غزوهم وقتلهم انتهى وصرح بهذا في مجمع البيان والكشاف وحكاه في الاول عن ابن عباس ومجاهد وقتادة التاسع ما اشار اليه الآمدي والعضدي من ان الاية الشريفة على تقدير دلالتها على المدعى فغايتها انها حجة ظنية فلا يصح الاستدلال بها في الاصول وفيه نظر العاشر ان الخطاب في قوله تعالى ان جاءكم الخ مختص بالمشافهين على التحقيق ولم يعلم اشخاصهم فلعلهم الجماعة الذين لا يجوز لهم العمل باخبار الاحاد في الشريعة وهم النبي ص والاوصياء والائمة المعصومون ع الحادي عشر ان الاطلاق في قوله تعالى ان جاءكم الخ ينصرف الى الشايع وهو الانباء في غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق يبني عنه فلا يبقى في الاية الشريفة دلالة على حجية خبر الواحد في الاحكام الشرعية الثاني عشر ان الظاهر ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل كما لا يخفى ويبعد اتفاقهم على الخطأ وهل الاصل في خبر الفاسق الرد ووجوب التبين او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة لاطلاق منطوق الاية الشريفة لا يقال فاسق في الاية نكرة في الاثبات فلا يعم لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره جدي الصالح ره فقال ان فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب الكشف من ان في تنكير الفاسق والنبأ عموما كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبأ ولا يقال ان الاية نزلت في مورد خاص فيختص به لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره جدي الصالح ايضا فقال ان خصوص السبب لا يخص عموم اللفظ انتهى ولا فرق فيما ذكرنا بين الكافر والفاسق المؤمن

القول في شرائط العمل بخبر الواحد

مفتاح يشترط في العمل بخبر الواحد ان يكون الراوي عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز الاعتماد على روايته كما صرح به في المعارج والتهذيب والمنية والرعاية وغيرها والمحصول والاحكام وشرح المختصر وجوه منها الظاهر من الاتفاق عليه ومنها دعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي الرعاية اتفق ائمة الحديث والاصول الفقه على اشتراط عقل الراوي وفي النهاية القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر ويجمعها شيء واحد هو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا وفي المحصول العقل شرط بالاجماع عند الراوي

القول في شرائط العمل بخبر الواحد

الشرط الاول ان يكون الراوي عاقلا

تنبيهات متعلقة بشرائط العمل بخبر الواحد

وقد تقدم اشتراط في الراوي التكليف فلا يقبل رواية المجنون والحكم فيه ظاهر وينقل عليه الاجماع عن الكل ومنها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به جملة من الكتب
ففي زبدة المجنون لا يقبل روايته في حال كونه كذلك لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط وفي الرعاية لا يقبل رواية المجنون لارتفاع القلم عنه
الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تميزه ومع عدمه لا عبرة به وفي المنية فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز
من الخلل فلا يحصل الظن بخبره ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة في الراوي فان المجنون لا يتصف بشيء منها ومنها فحوى ما دل على عدم قبول
شهادة المجنون وعدم صحة توكيله وعدم صحة الوصية اليه وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان الجنون ادواريا فهل يقبل روايته حال الافاقة
او لا المعتمد هو الاول وهل يعتبر العلم بالافاقة حال الرواية او يكفي الظن بل الشك فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومن اصالة حجية
الظن وفيه نظر والتحقيق انه ان حصل الظن بالحكم من خبره كان حجة بناء على المختار من اصالة حجية الظن والا فلا **الثاني** هل يلحق بالمجنون السكران
والنائم والمغمى عليه والساهي اذا رووا حال التلبس بالصفات المذكورة **الثالث** هل يلحق بالمجنون السفيه او لا المعتمد هو الثاني والظاهر انه
مما لا خلاف فيه **الرابع** هل يلحق بالمجنون الابله او لا فيه اشكال لكن الاحتمال الثاني في غاية القوة **مفتاح** اختلفوا في توقف
جواز العمل بخبر الواحد على كون الراوي بالغا متوجها اليه التكاليف الالزامية على قولين الاول انه يشترط في الراوي البلوغ فلو لم يكن قبل البلوغ بل حفظ
لم تقبل روايته وهو للنهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وشرح الرعاية والزبدة وكم والمحصول والعدة ومنه وشرحه والمحكي عن القاضي في الرعاية اتفق ائمة الحديث
واصول الفقه على اشتراط بلوغ الراوي عند ادائها فلا تقبل رواية الصبي وفي المنية قال بذلك القائلون بان خبر الواحد حجة وقد تقدم اشتراط في الراوي
التكليف فلا تقبل رواية الصبي ان كان غير مميز والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر وينقل الاجماع عليه عن الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف
وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا الثاني انه لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد على خبر الصبي المميز وهو المحكي في كم عن بعض العامة وفي المحصول عن جماعة
للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر البالغ الجامع للشرائط ولا دليل على خروج خبر غير البالغ
فيبقى مندرجا تحتها ومنها فحوى ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله والايصاء اليه وغير ذلك ومنها ما ذكره جملة من الكتب ففي زبدة لا تقبل
رواية الصبي لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط وفيه وفي المنية ولم يقبل الصبي المميز لا تقبل روايته لان الفاسق لا تقبل روايته فاولى
ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء المعصية في حقه وزاد في شرحه فقال لانه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز
العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية ولان الصبي اذا لم يكن مميزا لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل فلم يحصل الثقة باخباره وان كان مميزا عرفا انه غير
مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه وفي شرح المنية وان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب
فلا ينزجر عنه وزاد في الشرح ولا يحصل الظن بقوله وفي الرعاية لا تقبل رواية الصبي لارتفاع القلم عنه الموجب لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب
على تقدير تميزه ومع عدمه لا عبرة بقوله وفي شرح من الشرايط البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف وفي شرح لان الصبي وان فارق البلوغ
وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يجرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على
الكذب كالفاسق انتهى وفيما ذكروه نظر لا يخفى ومنها ما ذكره في المحصول فقال المختار رده وذهب الجبائي القاضي واستدل على رده برواية الفاسق
وليس من ضرورة الفسق الكذب لكن يستدل به على تلبسه بالاثم وبعد الديانة بحجزه عن الكذب اثم والصبي ان لم يكن به عنان منعه انه لا ياثم بالكذب
ولا وازع له من جهة الدين فرد روايته اولى والمسلك المختار عندنا منهج الصحابة وسيرتهم وهم على طول دهورهم لم يراجعوا وكانت العبادة
يعنون في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده فاقة وكل من عصرهم الى زماننا لا نعهد ينقل عن صبي حديثا ولو كان مقبولا لما عطلت روايتهم وهم
شطر الخليقة كما لم تعطل النسوة والعبيد قال القاضي وانا لا اقطع برد الصحابة الصبيان ومن يقطع به لما ذكرناه انتهى ومنها ان قوله
تعالى ولولا نفر من كل فرقة الخ يقتضي وجوب النفور على البالغ خاصة اذ الصبي لا يندرج تحت اطلاق الاية الشريفة جدا ولو كان خبره يقبل
لما وجب على البالغين النفور عينا وارتكاب التجشم في هذا الاطلاق بحمله على صورة عدم تمكن الصبيان النفور مدفوع بالاصل وقد
الاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في كم فقال ويعزى الى بعض العامة القبول قياسا على جواز الاقتداء به ثم اجاب عنه فقال وهو بمكان
الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وسلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من تواصفهم في الفقه ولمنع اصل القياس ثانيا وفيه لا يخفى

في بيان ان البلوغ من شرائط الراوي

المؤاخذة المقتضي لعدم

ز
موجود

بقبول قول الصبي في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول نمنع الاقتداء به لو اسلما لكن صحة صلوة المأموم ليست موقوفة على صحة صلوة الامام ومنها ان شهادة الصبي في الجراح مقبولة فيجب قبول روايته وقد اجاب عن هذا في درج فقال لا بقي الصبي تقبل شهادته في الجراح والشجاج فيجب قبول روايته لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك حتياطا في الدم لا لصحة خبره على ان مصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر والثابت عنها شرع عام في المكلفين وليس كذلك الشهادة فلا يقاس احدهما على الاخر انتهى وقد اشار الى ما ذكره في جملة من الكتب في الاحكام ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات انما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم تكثر فان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم ليس في ذلك جاد بها على منهاج الشهادة والرواية وفي صر وشرحه اجماع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجنايات ثم قال شرحه فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة حزيمة ومنها ان الصبي ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبول العموم معمول تم ان جاء كم اه وفيه نظر والتحقيق عند هذه المسئلة ان يقال ان لم يحصل من خبر الصبي الظن بالحكم فلا اشكال في عدم حجيته للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم المؤيدة بظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان حصل منه الظن بذلك كما يحصل من خبر العدل فان قلنا باصالة عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو خيرة جماعة فلا اشكال ايضا في عدم حجيته لعدم قيام دليل قاطع على حجيته بالخصوص وان قلنا باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته لما بقي هذا التفصيل خرقا للاجماع المركب والمسئلة قولان اعتبار خبر المميز وعدمه وكذلك ولم يقل احد بالتفصيل فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ذلك فان اطلاق كلام المانعين يعم فرض حصول الظن ويشهد بذلك جملة من كلماتهم وقد تقدم اليه الاشارة مرارا ولكن غاية ذلك الظن بالاجماع وهو لا يصلح لمنع حجية هذا الظن الاعلى تقدير ان يقال ان الاصل حجية الظن الذي لم يقم دليل خاص او قطعي على عدم حجيته لا مطلقا لان هذا الظن مما قام الدليل الظني على عدم حجيته ولكن فيه اشكال بل احتمال حجية الظن مطلقا لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين الصبي والصبية **الثاني** اذا تحمل الصبي قبل بلوغه ورواه بعد بلوغه فهل يقبل ح او لا بل لا يجوز الاعتماد عليه المعتمد هو الاول وفاقا للمانع ويدل عليه المنة ولم ير وصر شرحه لم يجوزوا منها ما تمسك به في بير والمنة ولم من وجوه المقتضى وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدح انتهى وهو اعتماده عدا المواخذة على الكذب في حال الصغر المانعة منها ما تمسك به في الاحكام وصر وشرحه من اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما فيما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده بدليل عليه كتب الحديث فانهم لم يشترطوا قط عن تحملهم قبل البلوغ كان ثم بعده ولم يفرقوا بينها قابلين روايتهم ان احتمل الامر بين احتمالا ظاهرا واعترض على هذا في بير فقال وفيه نظر لان ترك الاستفصال يحتمل ان يكون بناء على الظهر خال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية ويكون من مذهبه عدم جواز الرواية مع الصغر حين التحمل لا باعتبار جواز القبول ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال اجمع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبي بعد البلوغ وفي صر ولا سماع الصبيان واعترض عليه في بير وح صر فقال الاول وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين وفي الثاني وقد يقال انه لذلك وكذلك يحضرون مع من لا يضبط ومنها ما تمسك به في بير وح صر فقال ويدل على قبول روايته الاجماع والمعقول اما الاجماع فلان التمرين في امر الشهادة اكثر منه في الرواية لهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد الاكثر على ردها ولم يختلفوا في قبول روايته العبد واعتبروا العدد في الشهادة بالاجماع واختلفوا في اعتباره في الرواية وقد اجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد بها بعد البلوغ قبلت شهادته والرواية اولى بالقبول وقد اشار الى هذا الوجه بقم في صر وشرحه واعترض عليه في بير فقال وفيه نظر للفرق بان شهادته تقبل في حال الصغر في بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معدودين دون الرواية التي هي شرع عام تحقيق الجميع لان الشهادة حق لآدمي فيكون مضيقا يسمع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله ولهذا لم يقبل في الزنا الا اربع منهم **مفتاح** صرح في بير وبحر شرحه والمنهة والرعاية وام شرحه بان شرط في الراوي ان يكون مسلما فلو كان كافرا لم تقبل روايته وهو مذهب كل من شرط الايمان ولم يجوز منها الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها متضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي بير اجمع العلماء على رد قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من مذهبه الاحتراز عن الكذب او لا ثم قال في مقام اخر لا يجامعهم على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وفي المنهة لا تقبل رواية الكافر مطلقا

في بيان ان الاسلام من شروط العدالة

سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب ام لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق وفي الرعاية شرح الدراية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط اسلام الراوي حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب في الاحكام لا خلاف في امتناع قبول رواية الكافر وعليه اجماع الامة الاسلامية سلب لاهلية هذا المنصب الشريف عن الخسيس وفي ضمن وشرحه من الشروط الاسلام للاجماع ومنها ما تمسك به غير واحد كالمنية والرعاية ولم وضه وشرحه من قوله تعالى ان جاءكم آه فان الكافر فاسق فالتبين في الخبر دليل على عدم حجيته اذ لو كان بنفسه حجة لما وجب التبين فيه لا يقال لا نسلم ان الكافر يصدق عليه لفظ الفاسق حقيقة وان كان الكفر اعظم من الفسق فلا يندرج الكافر تحت عموم الاية وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فلذلك في مقام الطعن على من استدل بالاية الشريفة لاثبات اشتراط الايمان والاسلام في الشاهد فيه نظر لان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاده انها طاعة بل من امهات الطاعات فلا والامر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم ان اعتقاده من اهم الطاعات سواء كان اعتقاده صادرا عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الظلم وانما يتحقق ذلك مما يعاند الحق مع علمه به وهذا لا يكاد يتفق وان توهمه من لا علم له والعامة مع اشتراطهم العدالة في الشاهد يقبلون شهادة المخالف لهم في الاصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر او يخالف اعتقاده دليلا قطعيا بحيث يكون اعتقاده ناشيا عن محض التقصير والحق ان العدالة تتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم ويحتاج في اخراج بعض الافراد الى الدليل وسيأتي في شهادة اهل الذمة في الوصية ما يدل عليه وعلى ما ذكره المص من فسق المخالف واشتراط الايمان بخصوصه مع ما سبق من اشتراط العدالة ان لا حاجة اليه لدخوله فيه وفي الزبدة يمنع صدق الفاسق على المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده ونص الاصحاب على توثيقه ولو جامع الفسق لارتفع الوثوق بعد التراكم للموثقين من اصحابنا وفي تيح كالكاشاني ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع اعتقاد كونه معصية لا مع اعتقاد كونه طاعة والظلم انما يتحقق بمعاندة الحق مع العلم به لانا نقول ما ذكر بط بل المعتمد صدق الفاسق حقيقة لغة على الكافر وفاقا للكثير من الكتب وفي ط في مقام الاحتجاج على عدم جواز قبول شهادة بعض اهل الذمة على بعضهم لانهم كفار فساق ومن شرط الشاهد ان يكون عدلا وفي ت الكافر فاسق وقريب منه كلام الحلي في ئر وفي يع لا تقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام لاتصافه بالفسق والظلم المانع من قبول الشهادة وفي لف العدالة معتبرة في الشهادة والكافر غير عدل ثم قال لنا قوله تعالى ان جاءكم آه امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق ثم قال قال ابو الصلاح الكافر فاسق وفي دى وشرحه الكافر فاسق وفي يه لا تقبل رواية الكافر لقوله تعالى ان جاءكم آه امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واعترض بان اسم الفاسق في عرف الشرع يختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وفيه نظر لانا نمنع من اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية والاثم ترد رواية الفاسق وفي ب لا يقبل في ذلك لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وفي الايضاح لان كل كافر فاسق ولا شيء من الفاسق يقبل شهادته فلا شيء من الكافر يقبل شهادته والاولى بينة مجمع عليها بين المسلمين واما الثانية فلقوله تعالى ان جاءكم آه وفي المنية لا يقبل ذلك لانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردودا وفي مجمع البيان الفاسق الخارج عن طاعة الله الى معصيته وفي كنز العرفان الفسق لغة الخروج عن الشيء وسميت الفارة فويسقة لخروجها من بيتها واصطلاحا الخروج عن طاعة الله مع الايمان به وفي زبدة البيان الفسق الخروج عن الطاعة وفي الرعاية لا يقبل خبر الكافر لوجوب التثبت عند خبر الفاسق فيلزم عدم اعتبار خبر الكافر بطريق اولى اذ يشمل الفاسق الكافر وقبول شهادته في الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة بنص خاص فبقي العام معتبرا في الباقي ويمكن المناقشة هنا اعتبار الفحوى اذ تعديته بالتنبيه الادنى على الاعلى وفي ضه وقيح لا تقبل شهادة الكافر لاتصافه بالفسق والظلم المانعين من قبول الشهادة وفي مجمع الفائدة غير الايمان فسق وهو مانع بالكتاب والسنة واكبر الكبائر وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر ثم نقل جملة من الاخبار ثم قال ومن وجد في حقه امثال هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فلا معنى لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة كما يفهم من يع ثم نقل ما تقدم عنه ثم قال وانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرناه فانه واضح لا يحتاج الى التنبيه فانه يلزم عدم فسق كل من اعتقد انه ما يفعل ليس بحرام فلا يكون فاسقا بقتل الانبياء والائمة ع والشرب والزنا وانواع المعاصي بل عدم عصيان الكفار وهو كما ترى

نخ: لم يقبل

هذا

هذا مع قطع النظر عن كفر الاولين وان متابعة الكفار في الدين فسق فيلزم كونهم مفترين مع ذلك وهذا وتهم مع الله تعالى ورسوله واهل بيته
وبالجملة مفاسد هذا القول كثيرة جدا وقد بالغ في ذلك ولا ينبغي صدوره عن مثله وما اعرف وجها لذلك الله يعلم وفي الكشف لا يقبل شهادة
الكافر للفسق والظلم وفيه لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم آه وهو شامل للكافر وغيره ولكن قبل باختصاصه بالعرف المتاخر بالمسلم الذي
بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر وفي الرياض بعد الاشارة الى ما ذكر هو حسن اذا ختم الرجوع في بيان معنى الظلم والفسق
الى العرف حيث ان المتبادر منهما مدخلية الاعتقاد في مفهوميهما واما ان آخر الرجوع الى اللغة فمحظور فيه لعدم مدخلية الاعتقاد في مفهوميهما
جدا فتدبر وفي الفسق اتراك لامر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق والفوت بسقة القارة لخروجها عن حجرها على الناس وفي موضع من الاحكام
لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم آه امر بالتثبت في اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق واذا كان فاسقا فلا يتبين
كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق فهي عامة بالنظر الى المخيل الموحي اليه وهو الفسق من حيث انه رد
رد الخبر على اكون الاقدر فاسقا في كلام الشارع مع مناسبة الرد وهو متحقق فيما نحن فيه فان قبل المرتب عليه رد الاخبار
انما هو مسمى الفاسق وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدر منه الكبيرة او واظب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر فالجواب يمنع اختصاص اسم
الفاسق في الشرع بالمسلم وان كان ذلك عرفا للمتاخرين من الفقهاء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء وكيف وان حمل الامر على
الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى مقتضى المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم
منه مخالفة دليل او ما اختلف في كونه دليلا خلاف الاصل وفي حج مرارا لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم آه والكافر فاسق بالعرف المتقدم
علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتاخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة واظب عليها انتهى سلمنا ان الكافر
لا يطلق عليه لفظ الفاسق حقيقة لكنه يلحق به بالاولوية كما صرح به غيره ولا يقال هذا ممنوع بما ذكره في الاحكام فانه قال لا خلاف في امتناع
قبول خبر الكافر لما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى فجوابه ان ذلك لان الفاسق انما لم تقبل روايته لما علم من
اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لتحريم الكذب يمتنع بحسب
امتناع العدل المسلم لانا نقول ما ذكره في غاية الضعف فمنها ان الكافر ظالم وكل ظالم لا يجوز قبول خبره اما الصغرى فلانه لم يحكم بما انزل
الله تعالى وكل من كان كذلك فهو ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولا يختص هذا بمن نزل فيه وهم اليهود لان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب كما صرح به في كنز العرفان ولقوله تعالى وكان الانسان ظلوما جهولا ولان ذلك مما صرح بمجامعته كما لعلامة في بحر وفخر
الاسلام في الايضاح السيوكي في تيح والشهيد الثاني في روضه والفاضل الهندي في الكشف والطبرسي في مجمع ان وفرهم واما الكبرى فلعموم
قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا بقى هذا يتوقف على كون قبول الخبر ركونا اليه وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع بعيد بل الظاهر
ان ذلك ركون كما يستفاد من جمع كثير منهم صرح به فانه قال لا يجوز قبول خبر الكافر لقوله ولا تركنوا آه وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه
انتهى ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر الكافر لكان بينهما مساواة من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة اصحاب النار ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة في الراوي
ومنها نحوي ما دل على عدم قبول شهادة الكافر وعدم جواز الوصية اليه ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد ولا دليل
على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به هو من ان الرواية من المناصب الشرعية والمراتب الجليلة التي لا تليق بالكافر ومنها ما
تمسك به هو ايضا ان كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما منافاة وجهله لكفره ليس عذرا لانه ضم
الى كفره جهلا آخر ومنها ما تمسك به في هب والمنية قالا ولان قبول الرواية ينفذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة فلا تقبل من الكافر لانه يتعارض
ما ذكره البعض المرسل بحكم بالظلم والله يتولى السرائر انا الكافر اذا كان متحرزا عن الكذب كان صدقه ظاهرا فيجب العمل به لانا نقول هذا الرواية
لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى وقد اشار الى بعضها في الاحكام وصرح شرحه فقالوا ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالكتاب
فانه غير متعين على تخصيصه بما ذكروه احادي وهو متناول للكافر بعمومه كون خبره ظاهرا وهو مخالف لخبر الكافر الخارج من الملة والفاسق اذا ظن
صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الكافر بين ان يكون ذميا كاليهود والنصارى او حربيا

قبول روايته

في بيان ان الراوي لابد ان يكون مؤمنا

ولا بين ان يكون مرتدا اولا وكل ذلك مقتضى اطلاق كلام القوم **الثاني** صرح في يه ويب والمنية بانه لا فرق في الكافر بين ان يكون متحرزا
عن الكذب اولا وهو مقتضى اطلاق جملة من الكتب وصرح في الشارح حسن لعدم حصول الظن من خبره فيندرج تحت العمومات للمقدمة المانعة من جواز الاعتماد
عليه وهي سليمة عن المعارض كما لا يخفى واما في الاول فمحل اشكال لما ذكرناه في خبر الفاسق المتحرز من التحقيق والتفصيل بل في هنا اللهم الا ان
يدعى القطع بان خبر الكافر لا يقبل مطلقا وكيف كان فالامر هنا هين لندرة الحاجة الى خبر الكافر الا بعد الى الاسلام كما لا يخفى **الثالث**
اذا تحمل حال الكفر وادى حال الاسلام قبل بلا اشكال **مفتاح** هل يشترط في الراوي ان يكون مؤمنا اولا بل يكفي الاسلام مطلقا اختلفوا
فيه على قولين الاول انه يشترط الايمان في الراوي وهو للمعارج ويب والمنية وح الدراية وم وصرح فيه وفي ... بانه المشهور بين اصحابنا
الامامية وفي الرعاية فقال قطعوا به في كتب الاصول وغيرها الثاني انه لا يشترط ذلك وهو المحكي في ... عن الشيخ فانه قال الايمان معتبر في الراوي
واجاز الشيخ العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب ومنع من رواية الغلاة كابي الخطاب وابن ابي العزاقر انتهى وصار اليه جماعة
في الفوائد الحائرية وغيرها واكثر العلامة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر المؤمن بالدليل
ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به هنا في يه ويب والمنية والرعاية وم وغاية المامول من انه فاسق فيجب رد خبره
اما المقدمة الاولى فلما تقدم اليه الاشارة واما الثانية فلعموم قوله تعالى ان جاءكم الآية وقد تمسك بهذه الآية الشريفة في يع وقج ومجمع ده والكشف
كما عرفت على اشتراط الشاهد في الايمان ولو منع من شمول الفاسق لغير المؤمن فالاولوية كافية كما فيما تقدم منها ان المؤمن يجوز الاعتماد على
خبره فلو جاز الاعتماد على خبر غيره ايضا للزم المساواة بينهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا الآية ويعضده قوله تعالى لا
يستوي اصحاب الجنة الآية وقد استدل الشهيد في عد بهذه الآية الشريفة على عدم قبول شهادة اهل الكفر وزاد فاستدل عليه ايضا بقوله تعالى ام حسب
الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ومنها ان غير المؤمن ظالم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الآية فلا يجوز الاعتماد
على خبره لانه ركون اليه وهو منهي عنه بقوله تعالى ولا تركنوا الآية وقد تمسك بهذا الوجه في يع وقج ومجمع ده والكشف كما عرفت على اشتراط الايمان
في الشاهد ولكن في الكفاية والعمل بالشهادة اذا اوجبت غلبة الظن فغير كونه ركونا تامل ومنها نحو ما دل على عدم جواز قبول شهادة غير
المؤمن وعلى عدم جواز الاقتداء به وعلى عدم جواز الوصية اليه ومنها ما تمسك به في الرياض على عدم جواز قبول شهادة غير المؤمن فقال في جملة كلام
له هذا كله على تقدير القول باسلامهم حقيقة واما على القول بكفرهم كما هو مختار كثير من قدماء الاصحاب منهم الحلي مدعيا الاجماع عليه فلا اشكال
في عدم قبول شهادتهم لكفرهم فلا يدخل في اطلاق ما دل على قبول شهادة المسلم ثم على تقدير الدخول فيه فهو معارض باطلاق ما دل على
قبول شهادة الكافر بناء على اطلاق الكفر عليهم في الاخبار المستفيضة بل المتواترة المقتضي كونهم اما كفارا حقيقة كما هو رأي بعض الاصوليين
او مشاركا لهم في الاحكام التي منها عدم قبول الشهادة وعلى تقدير تعارض الاطلاقين والتساقط في البين فالرجوع الى حكم الاصل متعين انتهى
وفي مجمع ده وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر مثل الخبر المستفيض بل متفق عليه الكل من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية ومنقول في
طرق متعددة كثيرة منها صحيحة الحارث بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع قال رسول الله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال
نعم قلت جاهلية جهلاء او جاهلية لا يعرف امامه قال جاهلية كفر ونفاق وضلال ومثل صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع في قول الله عز وجل و
من اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله قال يعني من اتخذ دينه رأيه بغير امام من ائمة الهدى وصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول كل من
دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها
فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل ... يا محمد من اصبح من هذه الامة لا امام له من الله عز وجل ظاهرا عادلا اصبح ضالا تائها وان مات
على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق واعلم يا محمد ان ائمة الجور واتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا واضلوا فاعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت
به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع اني اخالط الناس
فيكثر عجبي من اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم امانة وصدق ووفاء واقوام يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا الوفاء والصدق قال فاستوى
ابو عبد الله ع جالسا فاقبل علي كالغضبان ثم قال لا دين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله ولا عتب على من دان الله بولاية امام عادل من الله قلت لا دين
لاولئك ولا عتب على هؤلاء قال نعم لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء ثم قال الا تسمع لقول الله عز وجل الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور

يخرجهم

بعني ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كل امام عادل من الله وقال والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات انما عنى بهذا انهم كانوا على نور الاسلام فلما ان تولوا كل امام جائر ليس من الله خرجوا بولايتهم اياه من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب الله لهم النار مع الكفار فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والاحاديث في ذلك كثيرة جدا فمن ورد في حقه مثل هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فان غاية ما يمكن ان تؤول الاخبار ونخرجهم من الكفر الى الفسق فلا معنى لقبول شهادتهم وشهادتهم بالعدالة كما يفهم من تتبع اسمه ومنها انه لو كان اخبار المخالفين حجة للزم ضبط اخبارهم واحاديثهم وتنقيحها وتصحيحها والاعتناء بها غاية الاعتناء كما في كتب اخبار المؤمنين والحال ان المشاهد من سيرة الاصحاب خلاف ذلك كما لا يخفى فتم (وفيه نظر) وللآخرين وجوه اخر منها ان المخالف اذا كان ثقة وعدلا في دينه ومتحرزا عن الكذب فيحصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل بخبره اما المقدمة الاولى فمما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ومما يؤيده اتفاق العلماء سلفا وخلفا على الرجوع الى ائمة اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والقراءة والتفسير في المسائل المتعلقة بالعلوم المذكورة وليس ذلك لحصول الافادة قولهم الظن وربما كان ما ذكر مؤيدا او دليلا على جواز الاعتماد على خبرهم في نفس الاحكام الشرعية واما المقدمة الثانية فلاصالة حجية الظن لا بقاء الاصل المذكور وانما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه اما معه فلا ومن الظاهر ان الادلة المتقدمة الدالة على القول الاول اقوى منه لانا نقول لا نم ذلك فانها لا تفيد العلم بعدم حجية المفروض بل غايتها الظن وهو لا يجوز الاعتماد عليه هنا لانه لا يجوز نفي حجية ظن بظن اخر كما لا يجوز اثبات حجية ظن بظن اخر لا يقال الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة ظن خاص قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص فيكون هو بمنزلة العلم يجوز اثبات حجية الظن ونفيها به لانا نقول ان ادعيت انه ظن خاص في الجملة فمسلم ولكنه لا يجديك وان ادعيت انه ظن خاص مطلقا بحيث يشمل محل البحث فممنوع نعم يمكن المناقشة في هذه الحجة بالمنع من اصالة حجية الظن وبالمنع من حجية الظن الذي حصل من ظن اخر على عدم حجيته لكنهما خلاف التحقيق كما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به الشيخ في العدة فقال واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة كالفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك ما يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه انتهى وحاصل ما ذكره امران احدهما الرواية التي اشار اليها وثانيهما دعوى اجماع الطائفة على العمل باخبار طائفة من غير الامامية وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلضعف سنده بالارسال فلا يصلح للحجية ومع ذلك فهو معارض بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لتواردهما في محل الفرض كما لا يخفى وشمول العمومات المذكورة للقليل ونحوه من الروايات المتقدمة وشمول الرواية المذكورة لصورة حصول العلم لما رووه باعتبار تواتره او احتفافه بالقرائن القطعية ومن العمومات المذكورة ومن الظاهر ان وجوه الترجيح معها دون الرواية المذكورة الا ان يدعى انصراف اطلاقها الى غير صورة حصول العلم لندرتها او عكس تبادرها منه فيصير الرواية ارجح كالنص في المدعى فينبغي تخصيص تلك العمومات بها ومع هذا فالتفصيل في الرواية وتخصيص الحكم بجواز الرجوع الى رواية المخالفين بصورة فقد الرواية عن سائر الائمة مما يمنع حمل الرواية على العموم ويوجب تخصيصها بصورة عدم حصول العلم بما رووه كما لا يخفى ولا يقدح فيما ذكر قوله عليه السلام ما رووه بصيغة الجمع فانه لبيان اهل في توقف العمل بها على المخالف لعل كون الراوي بها جميع افراده فتم فانه بحضور طريق المناقشة في الرواية في انما الموجب لضعفها الا ان ترجيحها وتقديمها عن هذا انما يجبر الضعف بها اعتناء الشيخ من اهل الطائفة وبظهور ان الشيخ لا يستند الى رواية مرسلة في اثبات اصل عظيم فلعل استناده

اليها الا بعد اطلاعه على كون سندها معتبرا وهذا المقدار يكفي في الحكم بصلاحية الرواية للحجية لا يقال الرواية مخصصة بصورة خاصة وهي صورة رواية المخالف
عن علي ع دون سائر المعصومين فتمام المدعى يثبت بالمجموع المركب من الرواية وعدم ظهور القول بالفصل ومثل هذا كثير عزيز في المسائل الشرعية بحيث قل ما يمنع
من صلاحية ما ذكره الشيخ وما يستظهر منه لجبر ضعف سند الرواية بحيث يجعلها حجة في مقابلة العمومات المشار اليها وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية في
مقابلة العمومات القطعية بعيد في الغاية خصوصا على القول بعدم جواز تخصيص العمومات المتواترة باخبار الاحاد ولو كانت صحيحة بالمعنى المتعارف بين اصحابنا
المتاخرين مع ان التفصيل المذكور في الرواية مخالف للاتفاق على الظاهر فان الظاهر ان من منع من حجية خبر المخالف منع منها مطلقا ومن اثبتها اثبتها مطلقا ولو ورد
في الحادثة الثانية خبر من طريق الخاصة متعلق بها الا ان يكون هذا اقوى ولا ترجيح سندا او يكونا متكافئين فالتفصيل المذكور فيها خرق للاجماع المركب
على الظاهر فتامل واما الثاني فلما ذكره في ح فقال احتج الشيخ بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال
والطاطريون والجواب انا لا نعلم ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء انتهى وقد يقال ان كان منعه راجعا الى الحاصل على ان الطائفة عملت باخبار المخالفين في الجملة
فهو بعيد جدا فان تتبع كتب الاصحاب يكشف عن بطلان المنع المذكور ويدل على عملهم بها قديما وحديثا من غير تشكيك بل هو بنفسه قد اكثر العمل بها في
المعتبر وقد اشار الى ما ذكرنا في ح الدراية فقال المشهور بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك المذكور من الشروط بمعنى كونه اماميا وقطعوا به في كتب الاصول
الفقهية وغيرها لان من عداه عندهم فاسق وان تاول كما تقدم فيتناوله الدليل هذا مع عملهم باخبار ضعيفة بسبب فساد عقيدة الراوي او موثقة مع فساد
عقيدته ايضا في كثير من ابواب الفقه معتذرين عن العمل بالمخالف لما افتوا به في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف باعتبار الضعف الحاصل للراوي بفساد
عقيدته ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل بمضمونه بين الاصحاب فيمكن اثبات المذهب به وان ضعف طريقه كما يثبت مذهب اهل الخلاف بالطريق الضعيف
من اصحابهم ونحوها اي الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على قبول رواية المخالف في بعض الابواب كقبولهما دلت القرائن على صحته مع ذلك على ما ذهب
المحقق في المعتبر ثم قال وكيف كان فاطلاق اشتراط الايمان مع استثناء من ذكر ليس بجيد فاللازم على ما قررناه عنهم اشتراط احد الامرين من الايمان
والعدالة او الانجبار بمرجح لا اطلاق اشتراطهما اي الايمان والعدالة المقتضي لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا ولا يعولون به ونحو لم وممن صرح
بالاشتراط في ما ذكرنا في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسد المذهب انتهى وان كان منعه راجعا الى علمهم باخبار الاحاد التي رواها المخالفون
باعتبار احتمال كون الوجه في استنادهم الى الاخبار الذي اشار اليهم الشيخ ثبوت تواترها او احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع عندهم ومن الظاهر ان
مثل هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان راويه كافرا ومجنونا فضلا عن ان يكون مسلما فاسقا فلا يكون ما ذكره الشيخ حجة وهو وان كان متجها في
بادي الرأي ولكن بعيد غاية الانصاف والتامل الثابت بالنظر لانه يبعد ثبوت قطعية جميع الاخبار التي عملوا بها بالتواتر والاحتفاف بالقرائن
بل الظاهر انه مستحيل عادة واما الانجبار بالشهرة فغايته زيادة الظن اذ لا يحصل منها القطع قطعا وهذا المقدار لا ينفع في هذا المقام بل العمومات التي
استدل بها على عدم حجية اخبار المخالفين تدل على عدم حجيتها مطلقا ولو وافقت المشهورات ويكفي الاصل لا يقال يحصل بالشهرة الظن بان المعصوم ع
قولهم نعم ان حالهم كذا لانا نقول لا نم ذلك لما سيأتي اليه الاشارة وبالجملة الانصاف ان ما ادعاه الشيخ يظهر صدقه بعد التتبع في الكتب الفقهية والرجالية
والحديثية ولو لم يحصل بها القطع بذلك فلا اقل من الظن القوي في الغاية وحينئذ لا يمكن ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار المخالفين المتحرزين عن الكذب
مما قام الدليل الظني على عدم حجيته فتامل ثم ان ما اجاب به المحقق غايته منع حصول الاجماع لنفسه وهو لا يقدح في التمسك بكلام الشيخ هنا لانه مبني على حجية
الاجماع المنقول بخبر العدل المؤمن وقد استند فيها جماعة الى اية النبأ فاذن يكون حجية اخبار المخالف ثابتة باية النبأ وبظاهر القران كخبر العدل
المؤمن وقد ادعي الاتفاق على حجية ظواهر القران وكونها من الظنون المخصوصة لا يقال الاجماع المنقول انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن
بمصير الاكثر الى خلافه واما معه فلا ومن الظاهر ان اكثر الاصحاب على عدم حجية اخبار المخالفين لانا نقول لا نم صحة الشرط المذكور وعلى تقدير تسليمه
حجية الاجماع المنقول المفهوم من اية النبأ كما عليه طائفة وانما يصح ذلك بناء على اصالة حجية الظن سلمنا ولكن لا نم تحقق الشرط للمنع من مصير اكثر
الاصحاب الى عدم حجية اخبار المخالفين لما اشرنا اليه سابقا فتامل ومنها نحو ما دل على حجية بعض الظنون الذي يكون اضعف من الظن الحاصل
من اخبار المخالفين فتامل ومنها ان الايمان لو كان شرطا في الراوي لاشتهر في تلك الرواية كما اشتهر المنع من العمل بالقياس ومن الرافع الى المخالفين
ونحو ذلك فتامل ومنها ما تمسك به جدي ره في الفوائد الحائرية فقال في جملة كلام له وما ذكرناه من كون الموثق حجة على الاظهر لحصول التثبت الظني
من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره في عدة يظهر منه ان المراد بالعدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من جمل الشيعة ولا يظهر من

فهو اخص من المدعى فلا يمكن اثبات تمام المدعى بها الا انا نقول ذلك غير قادح بعد ظهور عدم القائل بالفصل بين الرواية عن علي ع والرواية عن غيره من سائر المعصومين ح

نخ اصول الفقه

في بيان ان الايمان شرط في الراوي

الاية

الآية فايضا ذلك لان الظن من الفسق بحسب العرف هو بالجوارح لا العقيدة ابقى على ان التثبت حصل من كلامهم انتهى وفيه نظر لان المتبادر من التبين في اية النبا تحصيل العلم اوما يقوم مقامه شرعا لا مطلق الاعتقاد الراجح كما لا يخفى والمسئلة لا تخلو من اشكال والتحقيق التفصيل فيها بان يقال اخبار المخالفين ان لم تفد الظن والعلم بالحكم الشرعي فليست بحجة للاصل والعمومات السليمة عن المعارض وظهور مصير المعظم الى عدم حجيتها فيحصل بها الوهن فيما ادعاه الشيخ من الاجماع ان سلم شمولي للمفروض وان افادت الظن بذلك فهي حجة لاصالة حجية الظن المؤيدة بظهور مصير المعظم الى الحجية لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ ليس في المسئلة الا قولان اشتراط الايمان مطلقا وعدمه كذلك فالتفصيل خرق لهما فلا يجوز لانا نقول لانا نمنع ذلك فان تنزيل اطلاق كلام المانعين من الحجية على صورة عدم حصول الظن ودعوى ان مرادهم ان خبر المخالف بنفسه من حيث هو لا يكون حجة كما ان خبر المؤمن العدل حجة بنفسه من حيث هو في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في مجمع الفائدة ان المراد بالايمان اعتقاد الامامية الاثني عشرية من اصناف الشيعة لا غير والظاهر انه يحصل بمعرفة الله تعالى وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وتصديقه في جميع ما جاء من الاحكام وغيرها مثل الموت وعذاب القبر والحشر والنشر والثواب والعقاب والصراط والميزان وغير ذلك من نبوة جميع الانبياء عليهم السلام والكتب السالفة وانه لا نبي بعده وبامامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام كل واحد واحد الى آخرهم قائمهم عجل الله تعالى فرجه حي من وقت موت ابيه الى قيامه حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى يفني الدنيا وينقضي التكليف كل ذلك بكون اجمالا بطريق العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه ان لم يكن ببرهان وهو ظاهر وقد سبق الاشارة اليه مرارا انتهى **الثاني** لا فرق على تقدير اشتراط الايمان بين خبر العامي كالكوفي الشيعي الذي لم يلبس بامامي كالواقفي والناووسي والبكيتي والفطحي ولا فرق بين ان يكون عدم ايمانهم باجتهاد او تقليد **الثالث** قال في مجمع وبثبت الايمان بمعرفة الحاكم او قيام البينة او الاقرار انتهى وهو جيد قال في ذلك مرجع الثلثة الى الاقرار لان الايمان امر قلبي لا يمكن معرفته الا من معتقده قرارا ولكن المهم اعتبار الوسائط بينه وبين المقر انتهى وفيه نظر **الرابع** قال في العدة اما ما رواه الفطحية والواقفية والمتهمون والمضعفون وغيرهم فما تخص العلماء برواياته فان كانوا ممن عرفوا من حاله استقامته وظهر عمله بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العقرائي وغيرهم وغيرهم فاما ما يرويه حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضده وابتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد لرواياتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف الشيخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يروها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يرويه من التصنيفات انتهى

مفتاح صرح في رح وبه ربي دي وشرحه المنية والرعاية ولم ودة ومشرقي الشمسين وصرة وشرحه الاحكام بانه شرط في الراوي ان يكون ضابطا فلو لم يكن ضابطا لم يقبل خبره ولو كان عادلا ولم يوجد منها دعوى نفي الخلاف في ذلك ثم وغاية المأمول فقالا لا اختلاف في اشتراط الضبط انتهى وبعضها ذكره في رح الدراية فقال وجمهورهم على اشتراط ضبط ما يرويه العموما المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها خبر الفاسق ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به ولم وغاية المأمول فقالوا باشتراط الضبط فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو في ترتيب الحديث فيضطرب بسببه معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجوبها الى غير ذلك من اسباب الاخلال بوجوب ان يكون الحديث لا يقع فيه كذب على سبيل الخطأ انتهى وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب فقوله ومنية وصرة وشرحه اشتراط الضبط لانه لا يحصل من خبر غير الضابط علم ولا ظن معتد به وفي حد دي ادلا يبقى وثوق مع عدم الضبط انتهى لا يتم مقتضى اطلاق منهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية جواز الاعتماد على خبر العادل مطلقا ولو لم يكن ضابطا لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذا الاطلاق اما اولا فلما مر تقييده بدعوى نفي الخلاف المنقدمة اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان واما ثانيا فلما عارضه بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح مطلقا ولو فرض اختصاصها بالنبا اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو التحقيق فواضح واما على تقدير اختصاص الآية بالنبا فلان اعتضاد تلك العمومات بما نقدم اليه الاشارة وهو موجب لترجيحها على هذا الخاص كما لا يخفى واما ثالثا فلان الاطلاق المذكور ينصرف الى الغالب وهو الضابط فيبقى غيره مندرجا تحت العمومات فتدبر ولا يتوهم ان اشتراط العدالة كما عليه المعظم ومنا يغني عن هذا الشرط كما صرح به الشهيد الثاني على ما حكاه في مشرقي الشمسين فقال لا ريب انه لا بد في حصول الوثوق بقول الراوي من كونه ضابطا اي لا يكون ممن كثر منه السهو والاساءة وهذا القيد لا بد من ذكره المناخرون في تعريف الصحيح عند

ذكر بعض اشتراط الضبط

تنبيهات متعلقة باعتبار الايمان والعدالة والضبط في الراوي

الشهيد الثاني عن عدم تعرضهم لذكره بان قيد العدالة مغن عنه لانها تمنعه ان يروي من الاحاديث ما ليس مضبوطا عنده على الوجه المعتبر لانا نقول لكنه
ذلك كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي مشرق الشمسين بعد ما حكيناه عنه واعترض عليه بان العدالة انما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من
نقل ما يسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطا وقد يدفع بان مراده ان العادل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية تحرزا من ادخال ما
ليس من الدين فيه وانت خبير بان للقائل ان يقول انه اذا كثر سهوه ربما سهى عن انه كثير السهو فيروي والحق ان وصفها بالعدالة لا يغني عن الوصف
بالضبط فلا بد من ذكر المذكور ما يبنى من اتصاف الراوي به ايضا ونعم ما قال بعضهم من ان الضبط من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له قد يساوي
المتقدم اليه الاشارة وفي غيره لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه وضبطه ثم سهى عنه لم يروه مع عدالته لانا نقول عدالته تمنع من تعمد الكذب
والخطاء لانه سهو فيجاز ان يتوهم فيما لم يضبطه انه قد ضبطه فيما سهى عنه انه رواه ان كان عدلا وقريب منه ما في الاحكام ولا يبعد لو كان الضبط شرطا
للزم اهل الرجال الاعتناء به وتحقيقه والتصريح به كما في العدالة لانا نقول هذا ممنوع بما ذكره في مشرق الشمسين فقال وان قلت فكيف يتم لنا
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ
الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انتهى وقد
اشار الى ما ذكره في غاية البداية وينبغي التنبيه على امور **الأول** قد اشير في جملة من الكتب الى معنى الضبط المعتبر في الراوي نحو ما يعتبر في الراوي
الضبط فان عرف منه سهو غالبا لم يقبل وقد يقرب بحيث يكون الجزم بالحديث الصحيح عند السامع انما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه
وغلبة ذكره على نسيانه ومنه يجب ان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له وفي لب اللباب اعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطا يغلب ذكره الاشياء المعلومة له على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين الفاظها ولا يتمكن من حفظها لم تقبل
روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان او الذهول والسهو في العقول وفي شرح [illegible] شرط ان يكون حفظه راجحا على نسيانه وفي
الدراية وجمهورهم على اشتراط ضبطه لما يرويه بمعنى كونه حافظا مستيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف
والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل المعنى ان روى بالمعنى حيث يجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس
بمضبوط على الوجه المعتبر له وتخصيصه تاكيدا وجرى على العادة وفي ذلك اما الضبط فمراده غلبة الذكر على السهو وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها
عن نقل ما لم يضبطه ورد بعدم منعها عن نقل ما سهى عنه انه غير مضبوط او غير ضابط وفيه شهيد بشرط رجحان ضبطه ذكره سهوه وفي الاحكام
يشترط ان يكون ضبطه لما سمعه ارجح من عدم ضبطه ذكره لا ارجح من سهوه انتهى **الثاني** قال في [illegible] وان عرض عليه السهو نادرا لم يقدح
لان احدا لا يكاد يسلم منه [illegible] الاول فقال فلو كان [illegible] اشتراطا في القبول لما صح العمل الا بما امن معصوم السهو وهو باطل اجماعا من العامة
بالخبر انتهى وهو جيد وقال في [illegible] الفرق بين عدم الضبط وعروض السهو فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط
الحديث حال سماعه ويحصله الا انه يذهل عنه بعارض السهو **الثالث** لا يعرف ضبطه بكثرة استعماله الاشياء منه مرة بعد اخرى على
سبيل التكرار ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد مدة [illegible] في الاحكام وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الاغلب حال الرواة وانه لم يعلم
الاغلب في ذلك فلا بد من الاعتبار والامتحان [illegible] والتحقيق ان يقال ان علم الضبط فلا اشكال سواء حصل العلم من الاختبار ام من غيره وان لم يعلم
فان شهد به العدلان المقبول شهادتهما فالاقرب ثبوته ايضا وهل يثبت بكلما افاد الظن به من خبر العدل الواحد والمرأة والاستفاضة او لا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الاول هو الاقرب بناء على اصالة حجية الظن كما هو التحقيق **الرابع** قال في [illegible] لو قدح على ضبط قصار الاحاديث دون مطولاتها قبل
فيما عرف ضبطه منه دون غيره انتهى وهو جيد **الخامس** هل الاكثار من الرواية يدل على عدم الضبط او لا صرح بالاخير في [illegible] والاحكام فقال لا يقدح
[illegible] الصحابة على ابي هريرة كثرة روايته قالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا [illegible] المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره لانا نقول الانكار على
ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه الخلل في الضبط الذي لا يعرض في تقليل الرواية **السادس** هل يشترط في الخبر ان
يكون مظنون الصدق فلو لم يكن كذلك لم يكن حجة وان كان راويه عادلا [illegible] ضابطا عادلا او لا بل يكون حجة مع الصفات المزبورة وان لم يفد الظن وان كان
الظن [illegible] فيه اشكال [illegible] الاصل في الصحة [illegible] الضبط والاخلال والذكر والنسيان
[illegible] موجب الشك في الصحة [illegible] لا يقدح في الاصل [illegible] ثم شك [illegible] فانه لا يترك الاصل بهذا الشك لانا نقول ان الجزم

انما يكون

يكون دليلا لم يحصل معه الظن بصدق الراوي وضبطه فانه لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه ليغلب على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا لوقوع الشك في كونه دليلا
لا لامر خارج عنه كتيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطاري فيرجح طرف الطهارة فلا يبقى معه الشك مع النظر الى الاصل الحاكم بالطهارة
انتهى ويمكن استفادة هذا من التنبيه وغيرها والمسئلة محل اشكال من اطلاق مفهوم اية النبا المقتضي لعدم اشتراط ذلك ومن انه لو لم يجعل حصول الظن شرطا
لزم عدم حجية الاخبار والصحيح الذي جمع وانها الصفات المتقدمة اليها الاشارة حيث يعارضها الظنون القوية في تعاضد الذي ثبت عدم حجيتها والحكم بثبت
حجيتها والتزم به فلقد مثلا اما الملازمة فلان مفاد الظن من تلك الصحاح لامتناع اجتماع الظنين المتضادين وعدم الحجية لا يمنع من افادة الظن فظهر فيكون
شرط حجية تلك الصحاح مفقودا فلا تكون حجة لان فقد الشرط يستلزم فقد المشروط ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة حصول الظن
ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها واما اية النبا فاطلاق مفهومها لا ينصرف الا الى صورة الظن كما لا يخفى وكذا الادلة العقلية والاخبار
المتواترة لا تفيد الا حجية الخبر المفيد للظن فاذن الاحتمال الاول هو الاقرب وفاقا لمن تقدم اليه الاشارة الا اذا كان فقد الظن باعتبار وجود الظن الاقوى
الذي يثبت عدم حجيته والتزم بثبت حجيته فان ترجيح العمل بالخبر الصحيح او به تلك الصفات وكان من شأنه الظن لولا المعارض فان حجيته هذا متفق عليه
فتامل **مفتاح** هل يجوز العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ولو لم يكن له موافق فيما يرويه ولم يجبر ببعض ما هو مقطوع من القران او سنة متواترة ولا عمل
بعض الصحابة ولم يكن منتشرا او شهيرا بينهم او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز العمل به مطلقا وهو للنهاية والتهذيب والمنية وشرحهم والمحكي عن الجملة
عليه المعظم الثاني ما اشار اليه في النهاية والمنية وغيرهم فقالوا ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي الكثرة فلا تقبل رواية الواحد العدل الا اذا عضده
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم ويقبل رواية العدلين مطلقا وزاد في الاولين فقال الاحكي عن القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة عليه انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ما حكي من اتفاق اصحابنا القائلين بحجية خبر الواحد عليه ومنها ما تضمن جملة من
الكتب من دعوى الاجماع عليه فتنبه ولان الصحابة عملوا عليه وعمل علي عليه السلام على خبر مقداد وابو بكر على خبر بلال وعمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن بن عوف
في المجوس وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكره احد فكان اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد بالاجتهاد لانا نقول انهم كانوا تاركين
الاجتهاد بهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمخابرة بأسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي صلى الله عليه وآله عنها وفي نهاية شرح
الرواية بعد الراوي فقبل خبر الواحد انما يعتضد بغيره او عمل بعض الاصحاب او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك
وفي المنية بعد نقل القول الثاني والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر في صدر
الدليل على عدم اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه من حجج المنكرين لما تقدم في خبر الواحد فمن جانبنا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها
وانفاذه الاحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحوه فلا نطيل وفي المنخول ذهب الجبائي الى انه لا يعمل الا بما ينقله رجلان ثم
شرط عند تكرر المصير ان يتحمل عن كل رجل رجلان وهكذا الى حيث ينتهي وهذا استيصال لهذه القاعدة على المذاق لحديث عصرنا ومعتمدنا نقل
الصحابة واكتفائهم بالواحد ومنها ما تمسك به فخر به فقال لنا ان خبر الواحد العدل يتضمن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ومنها ما تمسك به في التهذيب
والمنية من اطلاق قوله تعالى ان جاءكم الاية لا يقال يعارضه العمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما تعارض العموم من وجه ومن
المعلوم ان وجوه الترجيح مع تلك العمومات لانا نقول لا نسلم ذلك بل الترجيح مع اطلاق اية النبا لاعتضاده بما تقدم وبما تقرر عندنا من اصالة حجية الظن وفي التهذيب
والمنية ان الله تعالى امر بالقتال بخبر الواحد فيكون التمسك معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن انتهى وفيه نظر كما لا يخفى ولا يقال ما دل على
عدم قبول الشاهد الواحد العدل يقتضي عدم قبول خبر العدل الواحد لان الشهادة تقتضي شرعا خاصا والخبر يقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل الواحد في الاول
فالاولى في الثاني اولى لانا نقول لا نسلم الاولوية هنا كما اشار اليه في النهاية والمنية فقال بعد الاشارة الى احتجاج الخصم بالاولوية المذكورة الجواب
انه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورة والبصر وغيرها **مفتاح** قال في النهاية والمنية لا يعتبر تعدد رواته
وكثرتها ولا يكون ذلك شرطا فلو لم يرو الاخبار الا واحد قبل وهو جيد وقد صرح به في النهاية وشرحها واحتج عليه في الثالث بعموم ما دل على حجية خبر الواحد
ويعضده ظهور الاتفاق عليه قال في النهاية كما في النهاية وبما لو اكثر في الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان يمكن ضبطه مثل ما رواه في مثل ما
رواه في مثل زمانه ومخالطته لاهل الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن الى كل رواياته وهو جيد قال في النهاية واذا عرف من الراوي التساهل
في امر حديث الرسول صلى الله عليه وآله لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول صلى الله عليه وآله فان نقل فيما تساهل فيه الكذب اصرح لم يقبل روايته

في الدوام حتى انه لو بقي الشك

الدليل على حجية خبر الواحد من الاجماع والادلة

مرقيل

بيان ما يعمل على العمل بخبر الواحد العدل

في بيان عدم اشتراط علم الراوي بالعربية ومعنى الحديث وعدم [illegible]

لمستقره الا قبلت روايته على خلاف لا فادة الظن مع عدم المعارض انتهى الاقرب عندنا هنا دوران الحجية وعدمها مدار الظن وعدمه **مفتاح**
قاله في ربيب المنية لا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته وزاد في الاول فقال عملا بالمقتضي
السالم عن معارضة الفسق وفي الثالث لشمول ما دل على وجوب قبول خبر العدل معروف النسب ومجهوله انتهى ما ذكره جيد وقد صرح بعدم اشتراط معرفة
النسب ايضا في النهاية وشرحها قال فيها لعدم مدخلية ذلك في الصدق وينبغي التنبيه على امرين **الاول** انه اذا كان الراوي ولد الزنا ولكنه متصف بالشرائط
التي اعتبرها في خبر الواحد فهل يقبل روايته او لا التحقيق ان يقال ان لم نقل بكفر ولد الزنا فلا اشكال في اعتبار خبره لوجود المقتضي السليم عن المعارض
وان قلنا بكفره ونجاسته كما عليه بعض اصحابنا ففي اعتبار خبره اشكال من انه كافر فيقتضي كما فرض شرط في خبر الواحد الاسلام ومن امكان منع
شمول ما دل على الشرط المذكور من الفتاوى والنصوص للمفروض فالاقرب عندنا اعتبار خبره حيث افاد الظن **الثاني** انه في [illegible] ولو كان الاسمان
وهو باحدهما اشهر جاز في الرواية عنه ولو كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح بالاخر لم يقبل لاجل التردد وفي ربيب ولو كان الاسمان
وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون المجروح انتهى ما ذكره في غاية الجودة **مفتاح** قال في ربيب المنية لا يشترط ان يكون الراوي
عالما بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة انما هي في قول الرسول صلى الله عليه وآله لا في قول الراوي وزاد في الاول الثالث فقال والاعجمي والعامي وجاهل معنى الخبر يمكنهما
نقل اللفظ وحفظ لفظ الرسول كما يمكنهما حفظ القران العزيز واشار الى ما ذكره في جملة من الكتب ايضا منها نقح الدراية لا يشترط في الراوي العلم الحديث وعربيته
بعربيته لان الغرض منه الرواية وهو يتحقق بدونه ولعموم قوله رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه لكن ينبغي
مؤكدا معرفته بالعربية حذرا من اللحن والتصحيف فقد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو يشمل اعراب القلم واللسان ونقل
بعض العلماء جاء في هذه الاحاديث عن الاصل معرفة من اخر انحو ما اخاف على طالب الحديث اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي صلى الله عليه وآله من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فيما روى عنه حدثنا وحرفه فقد كذب عليه والمعتبر ان يعلم قدر ما يسلم معه من اللحن والتحريف انتهى
وفي الاحكام والمحصول وشرحه لا يشترط ان يكون عالما بالعربية ومعنى الخبر انتهى والمعتمد عندنا ما ذكروه حيث يحصل الظن بالصدق في خبر المفروض لعموم ما
دل على حجية خبر الواحد من اية النبأ وغيرها وانما لحجية الظن على المختار ولظهور اتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه ولان العلم بالعربية لو كان
شرطا للزم سقوط معظم الاخبار عن الاعتبار وهو باطل قطعا **مفتاح** لا يشترط في قبول الرواية ان يكون الراوي فقيها مطلقا كما صرح به في ربيب
المهذب وم وصه وشرحه وفي النهاية انه مذهب اكثر المحققين ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في المنية من عموم الدليل الدال
على قبول رواية العدل فانه شامل للفقيه وغيره ومن جملة ذلك ما تمسك به هنا من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ قال امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فينتفي
وجوب التثبت في خبر الفاسق سواء كان عالما او جاهلا وهو مبني على ان المفهوم حجة وانه يدخل العموم ومنها ما تمسك به في ربيب المنية فقالوا ولان
الحجة قول الرسول والاعتماد على خبره وذلك في الاحكام فقال والظن من الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي الا ما سمعه على الوجه الذي سمعه فرح
والراوي عدل فالظن صدقه ومنها ما تمسك به في [illegible] فقال ان خبر الواحد يفيد ظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب ومنها ما تمسك
به في المنية وم وصه وشرحه من النبوي المرسل المتقدم نضر الله [illegible] ومنها ما تمسك به في م فقال ولان الصحابة سمعوا اخبار [illegible] انتهى
مفتاح اذا روى الفرع عن الاصل كما اذا روى زيد عن عمرو وكذبه الاصل فقال الرواية التي بينها لا ادري [illegible]
بدعو بها وكانا ابقم جامعين للشرائط فهل يصدق الفرع ح ويقبل روايته ويثبت بها الحكم الشرعي او لا بل يطرح رواية الفرع ح صرح بالثاني في ح
وفي ربيب المنية والمعقول واشار في الثالث الى الحجة فقال والوجه ان نقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بانه ما [illegible] لم يقبل لان
قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث ولان كان اذ لا يقدح في عدالتهما وفي المنية لا يقبل لكون تكذيبه الفرع يلزم ما الكذب
احدهما المنافي للتكذيب في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها انتهى وفي كلا الوجهين نظر بل مقتضى عموم قوله تعالى [illegible] ان يعمل به
حجية خبر الواحد لزوم قبول رواية الفرع لاندراجها تحت نبأ غير الفاسق وكذلك انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فيبقى الاول بلا معارض
فيلزم العمل بخبره واحتمال سهو الفرع لا يكون قادحا [illegible] الاية الشريفة لا تنهض لاثبات حجية رواية الفرع اثباتا فلا نظر في اطلاقه فهو
الصورة حصول الظن من خبر غير الفاسق وهو هنا [illegible] فان تكذيب الاصل يمنع من افادة خبر الفرع الظن واما ثانيا فلمعارضة اطلاق المفهوم بالعموم
الدال على [illegible] العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه [illegible] الترجيح هنا مع تلك العمومات ومن جملتها عدم

القابل

القائل بقبول الفرع ح وفيه نظر ولو قيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين هنا لم يكن بعيدا ولكن لم اجد قائلا بهذا التفصيل الا ان هذا القدر لا يقدح فيما ذكرنا وينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا لم يقبل الاصل رواية الفرع ولكن لم يكذبه فهل يقبل رواية الفرع ح او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انها لا تقبل وهو لاكثر الحنفية على ما حكاه في النهاية فانه قال ذهب اكثر الحنفية الى ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع سواء جزم بالتكذيب او قال لا ادري وهو رواية عن احمد **الثاني** انها تقبل وهو للنهاية والتهذيب والمبادي والمنية قال في الاول والاخير عملا بالمقتضي وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه وزاد في الاول فقال وكان ربيعة بن ابي عبد الرحمن يحكي عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال لربيعة لا ادري وكان يقول حدثني ربيعة عني واعترض بالتسليم والتلبس فيه وجوب العمل ثم قال احتج المانعون منكم بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو عمل بها لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان انه حكم والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان الشهادة اضيق وعن الثالث الزامه وهو قول مالك واحمد وابو يوسف اما يلزم الشافعي والاقرب عندي هو القول الثاني حيث يحصل الظن من رواية الفرع كما هو الغالب في محل البحث ولا فرق في ذلك بين ان يقول الاصل اظن كذب الفرع او لا كما هو مقتضى الكتب المتقدمة فيجوز لنا ان قال راوي الاصل لم اروه لك هذه الرواية قاطعا كان ذلك قادحا في الرواية وان قال لا اذكر او لا اعلم لم يكن قادحا لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة في الفرع ينفي التهمة عنه وفي التهذيب والمنية لا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب بينهما واستظهروا زاد في الثاني فقال وهي السكوت او التشكيك وفي النهاية لم يجزم بالنفي قبلت الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظني انه ما رويته او الاغلب على ظني اني ما رويته او شك في الامرين على السواء او لا يقول شيئا منه في الثاني وفي الثالث قال في النهاية ان لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان قال اظن اني ما رويته لتعارض الظني عند الاصل والعدل فان الشك الاصل او سكت وظن انه رواه فالاقرب القبول لان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضي موجود ولا معارض له والضابط ان القولين ان تعادلا او ترجح قول الاصل وجب الرد والا القبول انتهى **مفتاح** لا يشترط في الراوي العدل اعتبار الرواية الذكورة فيجوز قبول رواية الانثى والخنثى وقد صرح بعدم اشتراطها في التهذيب والمنية وشرح الدراية والمنخول وغيرها ولهم وجوه احدها ما اشار اليه في شرح الدراية من ان رواية المراة المعروفة بالعدالة مقبولة للسبب المقتضي للقبول ويستوي في ذلك الحرة والمملوكة وفي الثاني لا يشترط الذكورة لاصالة عدم اشتراطها وثانيها ظهور شرح الدراية من دعوى الاتفاق على ذلك فيه وفي الاشتراط الذكورة فان الصحابة رووا عن عائشة وغيرها من النساء ولا خلاف في ذلك وفي الثاني لاطباق السلف والخلف على الرواية عن المراة وفي الثالث ليس من شرط الذكورة لما اشتهر من اخذ الصحابة اخبار النساء وثالثها ان اخبار غير الذكور تفيد الظن والاصل فيه الحجية ورابعها ما تمسك به في شرح الدراية من ان شهادة المراة تقبل في الجملة فالرواية اولى ومنها الحرية فيقبل رواية المملوك مطلقا ولو كان قنا وقد صرح بعدم اشتراط ذلك في التهذيب والمنية وشرح الدراية وغيرها وصرح بعضهم في جملة من الكتب بدعوى الاتفاق عليه ومنها لا يشترط البصر فيصح رواية الاعمى وقد تحقق ذلك في السلف والخلف وفي شرح المختصر لا يشترط البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها ما اشار اليه في الخم وصرح به في شرحه فقال لا يشترط عدم العداوة فيقبل العدل على عدوه وقال في الاول لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة مؤثرة فيه وفي الثالث لعموم حكم الحديث ومنها ما اشار اليه في الخم فقال لا يشترط عدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد بالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها العقدة على الكتابة والظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها ما اشار اليه المقدس الاردبيلي فقال ويفهم من قولهم انه كما يمكن ان يستدل على قبول خبر الفاسق فلا يشترط في قبول الخبر المروة وبعد ذلك من عدم العداوة ولا التعدد ولا القرابة والصداقة وعدم التهمة الا ان يثبت بالدليل انتفى وعدم اشتراط المروة ثم على تقدير عدم توقف العدالة عليها **مفتاح** هل يشترط في الراوي العدالة فلا يجوز العمل بخبر الفاسق مطلقا وان كان مبالغا في التحرز عن الكذب او لا فيجوز العمل بخبر الفاسق المفروض اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط فيه العدالة وهو للمعارج والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وكنز العرفان وشرح الدراية وغاية البادي والاحكام والمنخول والمختصر وشرحه وفي الم وغاية د هو المشهور بين الاصحاب وفي شرح الدراية جمهور اهل الحل والاصولي والفقهية على اشتراط العدالة الثاني انه لا يشترط ذلك وهو للشيخ في العدة فانه قال اما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا عن الكذب فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال

والمخول وقد نقل في شرح الخلاف في فقال لا يشترط الحرية فان العبد تقبل روايته مع العدالة اذ هي مناط قبول الرواية ولا خلاف فيه ومراجع عليه في شرح الدراية من ان شهادته تقبل في الجملة فالرواية اولى ومنها البصر فيجوز قبول خبر الاعمى وقد صرح بعدم اشتراط ذلك في المنية وشرح الدراية

في اشتراط الذكورة والحرية والبصر وغيرها في الراوي

في اشتراط العدالة في الراوي

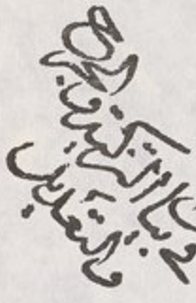
الجوامع يمنع من قبول شهادته ولعن بانع من قبول روايته ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى القول الاول وجوه منها الاصل
ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع على اشتراط ذلك وعلى عدم قبول رواية الفاسق ففي ح دي شرط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند
الامامية والشافعي وفي النهاية الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وفي المنية ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول
مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي التعليقة المجددة العدالة شرط للعمل بخبر الواحد عند القدماء والمتاخرين ثم قال الشيخ
في العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف ومنها ما تمسك به في النهاية وبعض شروح المختصر والمنتهى وشرح الدراية وكنز العرفان وزبدة البيان وغيرهم من قوله تعالى ان جاءكم
الاية اذ لو كان الفاسق مقبول الرواية لما وجب التبين في خبره كما لا يجب في خبر العادل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج خبر العادل بدليل قطعي
وبقي مفهوما بالنسبة الى خبر الفاسق فيبقى مندرجا تحتها وقد اشار المحدث المجلسي في شرحه منها ان العمل بخبر الفاسق ركون الى الظالم فيكون منهيا عنه لعموم
قوله تعالى ولا تركنوا الاية ومنها ان الفاسق لو جاز الاعتماد على خبره لكان مساويا للمؤمن العادل من هذه الجهة والاصل عدم التساوي لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة الاية
ومنها ان الفاسق لا يسمع شهادته فلا يسمع خبره بطريق اولى ومنها ان الفاسق لا يجوز الاقتداء به في الصلوة فلا يجوز سماع خبره بطريق اولى وللقول الثاني امور
احدها ما اشار اليه في العدة من عمل الطائفة باخبار غير العدول واجاب عنه في ح فانه قال العدالة انما تشترط في العمل بخبر الواحد قال الشيخ يكفي كونه متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدية في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد اذ الذي يظهر فسقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن الكذب
انتهى وقد حكى هذا الجواب في م ساكتا عليه فظاهره اختياره وفيه نظر اما اولا فلان منع عمل الطائفة باخبار غير العدول بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب
الاصحاب وجد عملهم بها في غاية الوضوح وقد صرح بذلك جدي قده في التعليقة فقال في جملة كلام له الظاهر ان اشتراطهم العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث
هو هو من دون حاجة الى التفتيش والاجتهاد في شيء كما هو مقتضى دليلهم وديدنهم في الحديث والفقه والرجال فان عملهم باخبار غير العدول اكثر من ان يحصى وفي ترجيحهم
في الرجال قبول اخبارهم بحيث لا يخفى حتى انها ربما يكون اكثر من اخبار العدول التي قبلوها فتدبر وقد رتب خلاصته على قسمين الاول فيمن اعتمد على روايته او يترجح
عنده قبول روايته كما صرح في اوله ويظهر من طريقته في هذا القسم واول الخاتمة ان من اعتمد به هو الثقة ومن ترجح عنده الحسن والموثق ومن اختلف فيه الراجح
عنده القبول وصرح في حماد السمندي ان هذا الحديث من المرجحات لا انه دال على التعديل وفي الحكم بن عبد الرحمن ما يعضد ذلك وكذا في كثير من التراجم ونقل عنه
في ابن بكير ان الاكثر ادعوا جواز العمل بالموثق الا ان يعتضد بقرينة وفي جميل بن دراج فالوجه عندي ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض فيظهر من هذا مرتق
فتدبر وانهم من جملة كتابه الدراية والرجال في الاحاديث الصحاح والحسان وانهم قد اكثروا في الرجال بل وفي غيره ايضا من ذكر اسباب الحسن او التقوية او الترجيح
واعتنوا بها وبحثوا عنها كما اعتنوا وبحثوا عن الجرح والتعديل ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي الحال وسنذكر من عدة الشيخ ما يدل على عملهم برواية غير
العدل مع انه ادعى فيها الوفاق على اشتراط العدالة لاجل العمل ثم حسن المحقق في ذلك انه قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا
لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال
كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر
المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طرف رد الخبر الى ان قال وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فان قلت مقتضى دليلهم التثبت في خبر
غير العدل الى ان يحصل العلم قلت على تقدير التسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم انتهى كلامه بل لعل استنادهم الى اخبار غير العدول التي هي
من الاحاد بلحاظ احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بصدقها او بالقرائن المفيدة للظن بذلك ومحل البحث هو المجرد عن القرائن مط ولو كانت ظنية
لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية الاستبعاد بل يمكن القطع بعدم الاستناد الى القرائن المفيدة للقطع واما احتمال الاستناد الى القرائن المفيدة للظن
فهو مع بعده لا يجدي اذ صحة الاستناد اليها لا وجه له سوى اصالة حجية الظن اذ مع الاغماض عنها لا يجوز الاستناد اليها لعدم الدليل القاطع على حجيته هنا ظن
مع ان عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته مضافا الى الاصل العقلي ومن الظاهر ان اصالة حجية الظن على تقدير تماميتها كما هو التحقيق تقتضي
حجية خبر الفاسق المتحرز عن الكذب ومجهول الحال الذي لم يثبت عدالته كما لا يخفى فتم واما ثانيا فلان قوله ولو سلمناها الخ مدفوع بان الظاهر ان كل من جوز
الاعتماد على خبر الفاسق المتحرز عن الكذب في الجملة وفي مورد خاص جوزه مط فالتفصيل خرق للاجماع المركب المؤيد بامكان دعوى تنقيح المناط وبعد احتمال
مدخلية خصوصية المورد في الحجية وبان المواضع التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية فالاستقراء يمنع من التفصيل فتم واما ثالثا فلان قوله ودعوى التحرز

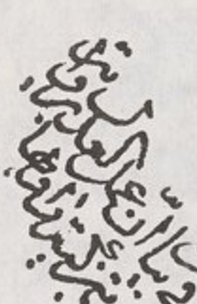
افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى

في بيان من نسب اليه اعتبار العدالة في الراوي

عن الكذب

عن الكذب لما مدفوع بملاحظة سيرة كثير من الناس اهل الايمان والاسلام والكفر التحاشي وتكابه كثير من الفسق والاستبعاد انما يتجه حيث يكون الامر على خلاف العادة ومن المعلوم انما ذكرناه مما جرت به العادة وثانيا ان خبر الفاسق المتحرز عن الكذب يفيد ظن الصدق بالفرض وكلما هو كذلك فالاصل فيه الحجية لاصالة حجية الظن لا يقال هذا الظن مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته وهو ما تقدم البدء الاشارة في مقام ذكر حجج القول الاول واعظمه الاجماعات المحكية المعضودة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولانا نمنع اصالة حجية الظن بحيث يشمل هذا القسم من الظن لانا نقول نمنع من ذلك لما اشرنا اليه من استمرار الاصحاب على العمل بخبر غير العادل فانه ان لم يكن اجماعا عليه دليلا موجبا للقطع به فلا اقل من افادته الظن بذلك ومع هذا كيف يمكن دعوى ان الظن المفروض مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته واما اطلاق المعظم اشتراط العدالة في الراوي فلعله محمول على صورة عدم حصول الظن من الخبر كما اشار اليه جدده ولكن قد يبقى النظر من كلام جماعة نقد اليهم الاشارة ان الشرائط المذكورة لخبر الواحد انما تعتبر بعد افادة الخبر الظن لا مطلقا وان الخبر الذي لا يفيد الظن لا مطلقا وان الخبر الذي لا يفيد الظن لا يكون حجة وان اتصف بما ذكر بالشرائط المذكورة والاعتراض ان الجمع بين ما ذكروه في الاصول من انه يشترط في الراوي العدالة وما يشاهد منهم في الغفلة من الاعتماد على غير الخبا والعدول وما يظهر منهم من ان الخبر انما يكون حجة بعد افادة الظن مطلقا غاية الاشكال ولكن هذا الاختلال اوجب علم الظن بعدم حجية خبر غير العادل من طريق فتوى الاصحاب كما لا يخفى فلم يبق سوى الظن المستفاد من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وهو غير ملتفت اليه على تقدير اصالة حجية الظن والام بحجة الاصل المذكور امام اذا نافى من ظن الاصل المذكور يحصل من هذه العمومات الظن بعدم حجيته فكيف يمكن دعوى تقييد الاصل المذكور بصورة عدم قيام الدليل القطعي ولو من هذه العمومات على عدم حجيته فتأمل سلمنا ان الظن المفروض مما قام الدليل القطعي على عدم اعتباره ولكن منذا احتمال اصالة حجيته بنفسه في غاية القوة فتدبر فانه القول الثاني حيث يحصل الظن من خبر غير معلوم العدالة في غاية القوة سواء كان معلوم الفسق او مجهول الحال وعلى هذا لا حاجة الى البحث عن حجية خبر مجهول الحال كما اتفق للمعظم نعم يبقى الكلام في تقدير اشتراط العدالة ولكنه قد ظهر مما ذكرنا في التزكية والجرح والتعديل وما يثبت به عدالة الراوي مما لا يثبت به مفتاح اذا عمل العدل الذي يعتبر تزكيته بروايته فهل يكون مجرد عمله بقيد الرواية او الاصرح بالاول في باب الاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه للعبيري وصريح لهم وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك في الاحكام وفيه نظر للمنع فان النظم من يعبر والمنية وح صريح المعتمد ان ذلك لا يفيد التعديل وثانيهما ما تمسك به في الاحكام والمحصول وصريح المنهاج من ان الراوي اذا عمل العدل برواية لو لم يكن عامله للزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق والكلام في العامل العادل وفيه نظر للمنع من ان ترك الفسق لو عمل بخبر غير العدل والالزم العامل بخبر مجهول الحال بالروايات التي رواها مثلا اذا اعتضدت بالشهرة او بقرينة توجب ظن الصدق فاسقا وهو بطلان عظيم والالزم تفسيق معظم اصحابنا وهو بطلان سلمنا ان العمل بخبر غير العدل غير جايز ولكن نمنع كونه كبيرة قادحة في العدالة سلمنا ولكن العادل قد يفسق فلم لا يجوز ان يكون هذا موجبا لفسقه والحكم بالتعديل بذلك فعا للفسق عن العادل ما لم يظهر لنا وجه اصالة الحمل فضل المسلم على الصحة على تقدير تسليمها هنا معارضة باصالة عدم العدالة في المجهول فتأمل لا يقال العدل اذا عمل برواية فقد ظهر عدالته في الراوي فيلحق المشكوك فيه بالغالب لانا نقول كذلك نم والمعتمد ان ذلك بعض تعديل بل نعم ان حصل العلم بالتعديل بذلك مع ضم امر اخر كان متبعا وهل يقوم الظن هنا مقام العلم او المعتمد هو الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان قلنا ان ذلك يفيد التعديل فهل يشترط العلم بعمل العدل بالرواية او الاصرح فيه وجهان بالاول وهو ظاهر المنهاج وشرحه للعبيري وصريح النظم انما الاختلاف فيه بين القائلين بكونه ذلك تعديلا فلو افتى بحكم موافق لرواية مجهول الحال رواتها واحتمل ان يكون مستند تلك الرواية او دليلا اخر لم يكن ذلك تعديلا لهم وقد صرح بذلك في النظم والمنية وعبارة الشهيد الثاني وقد صرح في بعض دعوى الاجماع عليه **الثاني** ان قلنا بان ذلك يفيد التعديل فلا فرق بين ان يذكر العدل الراوي الذي عمل برواية مصرحا باسمه او مبهما او لم يذكره مطلقا كما هو ظاهر اطلاق عبارة القائلين بذلك **الثالث** اذا قلنا بان ذلك لا يفيد التعديل فعل حكم بالتعديل اذا علم بان العدل المفروض لا يعمل الا بخبر العدل او لا صرح بالاول العصكد وهو ظاهر المنية وفيه اشكال نعم ان افاد ذلك العلم او الظن بالتعديل اتجه الحكم بذلك **الرابع** مخالفة العدل لخبره لا تكون قدحا في روايته كما صرح به الشهيد الثاني قائلا بجواز كون المخالفة لاشتباه ذهنه او معارضة لما هو ارجح منه او غيرها والعام لا يدل على الخاص **الخامس** قال في المعالم بعد التصريح بان عمل العدل تعديل وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ان التسبب بالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية ولذلك اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية فكان الاحتياط والاحتراز فيه اتم واوفى انتهى **مفتاح** اذا روى العدل الذي يعتبر تزكيته عن رجل غير معلوم العدالة وسماه بلفظ لا يعلم منه كان يقول





فى بيان ان رواية العدل هل تدل على تعديل المروى عنه ام لا

عن رجل او عمن حدثني او نحو ذلك او سماه باسم كان يقول عن زيد ثم يعلم من حال العدل الراوي عن المذكور انه لا يروي الا عن ثقة وعدل فهل يحكم بعدالته
فيكون تعديلا له كما لو صرح بتعديله او لا فلا يمكن الحكم بعدالته من هذه الجهة اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يكون تعديلا وهو في مواضع
عديدة وفي موضعين من ... المنية وفي البادي في موضعين والذريعة والاحكام ... وشرحه للعضدي ... المنهاج للعبري والمحكي ... الظاهر انه مذهب
المعظم الثاني انه تعديل وهو المحكي عن ... وشرحه للعضدي وعن المنية عن بعض وفي الدراية قال به شذ من المحدثين انتهى والمعتمد عندي
هو الاول الذي عليه المعظم لان رواية العدل عن غيره لا تدل على تعديله بشيء من الدلالات اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلانه لا ملازمة بينهما
لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لما ذكره في النهاية والمنية والذريعة ... وفي المنهاج للعبري من ان العدل كما يروي عن العدل كذا يروي عن غيره وقد وقع في جملة
من الكتب كثرة رواية العدل عن غيره وفي النهاية والمحصول من عادة اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا وفي المنية ان عادة كثير من السلف الرواية
عن العدل وغيره وفي الدراية قد وقع من اكثر الاكابر من الرواة والمصنفين في الكتب في الاحكام ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها
وفي شرح العضدي كثيرا ما نرى من يروي ولا يفكر فيمن يروي عنه ... ما ذكر الشهرة العظيمة وما ذكره في النهاية من ان الراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون
سكوته عن الجرح تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل جرحا انتهى لا يقال لو عرف العدل كونه من يروي عنه فاسقا لكان في روايته عنه غشا ... للسائل
لانا نقول هذا انما يتم لما ذكره في ... ولكن المنع من كون ذلك غشا وتدليسا لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرف
بالفسق والعدالة ... احال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية ولا يقال العدل وان كان يروي عن العدل وغيره ولكن الظاهر ... الاطلاق الاول ولقد حكى
العضدي عن ... بان ذلك تعديل له الاحتجاج بما ذكر لانا نقول لا نم ذلك وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا فرق على المختار بين ان يعلم ان من عادة
العدل الرواية عن العدل وغيره او لا **الثاني** اذا علم ان من عادة العدل الرواية عن العدل دون غيره فهل يكون روايته عنه ممن يعلم عدالته تعديلا له
او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه تعديل وهو للنهاية وفي موضع من المنية وغاية البادي والمحصول ... وشرحه للعضدي والمنهاج الثاني انه
ليس بتعديل وهو المحكي ... وشرحه للعضدي عن بعض وهو مقتضى اطلاق ... وكلام الشهيد الثاني وموضع من ... والاقرب عندي هو القول الاول لحصول
الظن بالتعديل من جهة العادة نعم ان قلنا بانه يشترط في المزكي التعدد وبانه لا يعتبر تزكية مجهول العين لاحتمال الجرح الخارج وبان الاصل عدم حجية كل
ظن كان القول الثاني في غاية القوة ولكن جميع المذكورات خلاف التحقيق وهل يلحق بالعادة تصريحه بانه لا يروي الا عن عدل او لا صرح بالاول في ... والمنية
و... فهو جيد لو حصل منه الظن والا فلا وهل يشترط في العادة العلم بها او يكفي الظن يظهر من المنية ... من جميع الكتب لقائلها ... الاول والاحتمال
الثاني في غاية القوة **الثالث** اذا سمع العدل وحذف الواسطة كان يقول قال رسول الله ص او قال امير المؤمنين ع ويعلم بسقوط الواسطة
فهل روايته تعديل للواسطة المحذوفة مطلقا ولو كان من عادته الرواية عن العدل وغيره او ليس بتعديل مطلقا او تعديل في صورة ثبوت العادة المذكورة
وليس بتعديل في صورة فقدها احتمالات يظهر من الاحكام الاول فانه قال ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله ص كذا فظاهر الجزم بذلك فانه
من حاله انه لا يجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي ص قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي ص لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم
عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه الا لما كان عالما او ظانا بصدقه في خبره انتهى وفيه نظر للمنع من ان قوله
قال رسول الله ص يقتضي الجزم او الظن بصدور هذا القول منه لما تقدم الى الاشارة سلمنا ذلك ولكن نمنع من كون السبب علمه ... الواسطة لامكان حصولهما
بغيرها بل العلم لا يحصل بنفس عدالة الواسطة ويحتاج الى امر خارج مع وجودها لا يبقى الاصل عدم سببيتها للواسطة لانا نقول كما ان الاصل عدم كون الواسطة
سببا والاصل عدم ثبوت عدالتها وفيهما نظر لان الواسطة لا يمكن دفعها بالاصل للقطع بوجودها وبلزوم اثرها ولا كذلك غيرها فانه يمكن دفعه بالاصل
فتم والاولى ان يقال الاصل لا يفيد الظن بالتعديل فلا يمكن ان يكون دليلا عليه فتم والاقرب عندي ان ذلك لا يفيد تعديل الواسطة حيث لم يثبت ان عادة
العدل الرواية ... عن غير الثقة وفاقا للنهاية ... المنية والمنهاج وشرحه للعبري والاسنوي واما مع ثبوت ذلك فهو تعديل كما تقدم **الرابع**
اذا روى محمد بن ابي عمير الثقة عمن لم يعرف حاله ... سيما باسم كان يقول اخبرني زيد او عن زيد او نحو ذلك ... الحال ولا اشكال لما ذكره الشيخ في
العدة فانه قال سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق
به وبين ما اسنده غيرهم ... العبارة ... الشهادة بانه لا يروي الا عن ثقة وما ذكره الفاضل ... فانه قال روايته احيانا عن غير
الثقة لا يقدح في ذلك لانهم ذكروا انه لا يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروي الا عن ثقة وفي المعتبر ... من طعن الاصحاب فيه فالمعتمد هو الاحتمال

فهل يكون ذلك موجبا لعدالة الثقة

الثالث وكذا تضعيف ابن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي **مفتاح** اذا قال العدل الثقة اخبرني ثقة ولم يسمه فلا اشكال في كونه تعديلا لمجهول العين وهل يجوز الاعتماد على هذا التعديل والحكم بصحة الرواية وحجيتها فيكون تزكية مجهول العين معتبرة اولا بل يشترط في اعتبار التزكية تعلقها بالمعلوم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز الاعتماد على ذلك وانه لا يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو لجماعة والعلامة والآمدي نعم ويمكن استفادته من المحكي عن المحقق ومن كل من اعتمد على مراسيل ابن ابي عمير باعتبار انه لا يرسل ولا يروي الا عن ثقة ولو قيل ان ذلك مذهب المعظم لم يكن بعيدا الثاني انه لا يجوز الاعتماد على ذلك وانه يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو للنهاية والدراية وغيرهما للاولين وجهان احدهما عموم ما دل على حجية خبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم الخ وشهادة العدلين وثانيهما انه يحصل من خبر العدل الظن بعدالة الواسطة المجهولة والاصل فيه الحجية وقد اشار الى ما ذكره جدي قده فقال في مقام ذكر الامور المفيدة للتوثيق ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة وفي افادته التوثيق المعتبر خلاف من عرفت من حصول الظن منه ثم واحتمال كونه في الواقع مقدوحا لا يمنع الظن فضلا عن احتمال كونه ممن وقع فيه قدح كما هو الحال في ساير التوثيقات نعم وربما يقال ان الاصل تحصيل العلم ولما تعذر يكفي الظن الاقرب هو الحاصل بعد البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكفي الظن كما هو الحال في التوثيقات وساير الادلة والامارات الاجتهادية وما دل على ذلك دل على هذا ومراتب الظن متفاوتة ترتيبا وكون المعتبر هو الاقوى منها لم يقل به احد مع انه على هذا الايجاد يوجد حجة صحيح بل لا يوجد تخصيص خصوص ما اعتبرته من الحد وانه الى هذا الحد معتبر دون ما هو ادون من ذلك الثاني اثباته مع انه ربما يكون الظن الحاصل بعض التوثيقات بهذا الحد بل وادون نعم انه ليس للاخرين ما ذكره في النهاية والدراية وغيرهما من ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين العدل لتمهيد النظر هل الجارح اولا ومع الابهام لا تؤمن وجوده وزاد في الدراية ولم يقل الاوصاف ارتفاع الجارح مع ظهور تزكيته فيكون كاف في هذا المقام قال في الاول لانه لابد من البحث في حال الرواة على وجه يتبين باحد الامور الثلثة من الجرح او التعديل او تعارضهما حيث يمكن بل الاضراب عن تسميته مريب في القلوب وفي الثاني التمسك بالاصل غير موجب بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من الفحص عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص انتهى وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان ذلك لا يفيد الظن بسبب ذلك الاحتمال فهو بين الفساد لحصول الظن منه كما صرح به جدي قده وكذا الامدي فانه قال في مقام دفع الحجة المذكورة قلنا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه ولا سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعند الظفر بما يوجب الجرح انتهى هذا ولو كان الاحتمال المذكور مانعا من الظن لزم ان لا يحصل من خبر العدل الظن بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي او بالجرح والتعديل او نحو ذلك لاحتمال الخطا في مستند علمه بالمذكورات ولو انه ابرزه لكان غير تام عندنا وفي ذلك نظر بالضم وان ارادوا ان هذا الظن ليس بحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فهو بين المنع لان ذلك لو سلم فانما هو في صورة امكان الفحص عن المعارض واما مع عدمه فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العقلاء في موارد عملهم بالظن وكذلك من معظم الاصحاب والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن المعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه اذا قال العدل ان اخبرني ثقة واراد شخصا واحدا كان كما اذا قال العدل الواحد اخبرني ثقة فاذا قلنا بكفاية العدل الواحد في التزكية في استنباط الاحكام الشرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بثبوت التعديل في الصورتين على المختار في المسئلة وان شرطنا التعدد في التعديل لزم الحكم بثبوت التعديل في هذه الصورة خاصة على ذلك **الثاني** قال العلامة في اخر المسئلة اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن معارضة الجرح انتهى ويلزم على المختار في المسئلة السابقة الحكم بثبوت العدالة في المجهول هنا **الثالث** هل يشترط في كون ذلك تزكية كون العدل في تعبيره بتلك العبارة قاصدا اداء الشهادة بالتعديل او يكفي في ذلك مجرد دلالته على اعتقاده عدالة الواسطة المجهول وان لم يكن في مقام اداء الشهادة المعتمد عندي هو الاخير ويظهر من الدراية الاول فانه قال بعدما نقلنا عنه سابقا نعم يكون ذلك القول منه تزكية للمروي عنه حيث يقصدها بقوله حدثني ثقة اذ قد يقصد به مجرد الاخبار من غير تعديل فانه قد يتجوز في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة ثم قال وهل يراد الاطلاق على التزكية ام لا بد من استعلام مرجحها اجودهما انه يحمل على ظاهره من عدم مجازيته الثقة في مثل ذلك وعلى تقدير تصريحه بقصد التزكية او حمل الاطلاق عليها ينفع قوله مع ظهور عدم المعارض وانما يتحقق ظهوره مع تعيينه بعد ذلك والبحث عن حاله والا فالاحتمال قائم كما مر وذهب بعضهم الى الاكتفاء بذلك الا مع العلم بالمعارض او الخلاف وقد ظهر ضعفه ومثله ما لو قال كل من روي عنه فهو ثقة وان لم اسمه ثم روى عن من لم يسمه فانه يكون مزكيا له غير انا لا نعمل بتزكيته لما قررناه وقول العالم هذا الخبر صحيح في قوة الشهادة بتعديل رواته فالح

في بيان ان تزكية مجهول العين معتبر ام لا

تنبيهات متعلقة بتزكية الراوي

الرابع قال ذهب بعد الاشارة الى ان محل البحث من الامور المفيدة للتزكية وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحا بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظهر بهذا ان اقرن بذكر السبب للاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق وهذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه والاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل وانا بالنسبة الى العمل بالرواية فلا شتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعمل بها انتهى

مفتاح قال ثم قال المحقق اذا قال المخبر في بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمنزلة شهادته بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال من بعض اصحابنا لم يقبل لامكان ان يعني نسبة الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو يحتمل بعد اشتراط العدالة في الراوي ان الاصحاب لا يحصرون في العدول سلمنا لكن التعليل انما يقبل مع انتفاء معارضة الرجحان لما تقدم والحق عندنا ما ذهب اليه في ان ذلك لا دلالة في على التزكية ولا على اعتقاد العدالة بقي من الدلالات الا بق لعادة الرواة جرت بالاشارة بذلك الى التزكية او اعتقاد العدالة ويشهد بذلك تقرير المحقق اذ من المستبعد ان يكون استناده الى نفس العبارة فانه اجل من ذلك لا يقول ذلك احتمال ان يمكن الحكم بمجرد ما ذكره المحقق فمن

مفتاح اذا كان الراوي من مشايخ الاجازة فهل يجوز ان يحكم بعدالته بمجرد ذلك او لا بل يكون كغيره ممن لم يثبت عدالته هذا اشكال من ان شيخوخة الاجازة لا تستلزم العدالة ولا العدالة الراجحة من مفهومها ولا هي لازمة لها عقلا لجواز ان يكون الرجل شيخ الاجازة مع كونه فاسقا ومرتكبا للكبائر ولا شرعا لعدم ورود نص من الشرع على لزوم الحكم بعدالة شيخ الاجازة ولا عادة لعدم معلومية ان كل شيخ من مشايخ الاجازة يستحيل في العادة صدور الفسق عنه من ان الظن عدم صدور الفسق ومثبتات العدالة من معظم مشايخ الاجازة والمشكوك فيه يلحق بالغالب ظهور كلمات جماعة في الحكم بعدالتهم بقبول ان قولهم فلان من مشايخ الاجازة بدل على انه من اعلى درجات الوثاقة وعن الشهيد الثاني ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وعن بعض المحققين ان عادة المصنفين قد توشك الشهرة وقيل ان التعليل بهذه الطريقة طريقة كثير من المتأخرين وقيل اذا كان المجيز ممن يطعن على الرجال في رواياتهم عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فدلالة اجازته والرواية عنه على الوثاقة في غاية القوة سيما اذا كان المجيز من المشاهير اما على التحقيق ان كان ثبوت عدالة الراوي يكتفى فيه بالظن وانه من الامور الاجتهادية كالمسائل الفقهية واللغوية كما هو التحقيق فالمعتمد انه يجوز الحكم بالعدالة بذلك لحصول الظن منه بها وكذا يجوز الحكم بها بقول عدل من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لحصول الظن منه بها وان لم تكن العبارة دالة على ارادة التعديل لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما معتبرا في اللغة وان لم يكن ذلك من الامور الاجتهادية ويكتفى فيه بالظن من حيث ان ظن بلا بد من ثبوت العدالة بالعلم او بسبب الاسباب الشرعية كشهادة العدلين لكونه من الموضوعات الصرفة والاصل فيها ذلك فلا يجوز الحكم بالعدالة بذلك لانه لا يفيد العلم بها لم يثبت كونه من الاسباب الشرعية كالبينة وكذا لا يجوز الحكم بذلك بقول عدل واحد من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لانه لا يفيد العلم بها لم يثبت كونه من الاسباب الشرعية لما تقدم واذا قال العدلان ذلك كان شهادة منهما بعدالته فيجب قبولها لان شهادة العدلين من الاسباب الشرعية ولذا يثبت بها اكثر الموضوعات الصرفة واذا قال ذلك عدل واحد كان اخبارا منه بعدالته فيجب قبوله لان خبر العدل من الاسباب الشرعية او من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها لانا نقول انما يكون ذلك شهادة او خبرا لو كانت العبارة دالة بالتزام جعل الدلالات الثلث على ان المتكلم قصد التعديل وهو ممنوع اذ ليس في البال بحسب الوضع اللغوي ولا الشرعي ما يدل على ذلك ولم يثبت صيرورتها منقولة في اصطلاح اهل الرجال الى ما يفيد ذلك احتمال النقل غير مجد لان الاصل عدمه فتدبر

مفتاح حكي عن المعظم ان قولهم اهل الرجال فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه يقتضي الحكم بصحة الرواية وان كان الذي يروي عنه ممن ادعى الاجماع المزبور في حقه مجهول الحال لكن بشرط صحة النسبة الى مدعي حقه ذلك الاجماع والظاهر من جدده المصير الى هذا وربما قيل ان تلك الدعوى لا تفيد الا وثاقة من ادعى الاجماع في حقه اختار هذا القول والدة العلامة واستبعد ورود بوجه من احدهما ان اهل الرجال لو لم يقصدوا الحكم بصحة اصل الرواية بل قصدوا مجرد بيان وثاقة من ادعى ذلك الاجماع في حقه لما كان لتخصيصهم تلك الدعوى ببعض دون غيره فيه نظر لامكان كون الوجه في الفرق الاتفاق على الوثاقة فيمن ادعى ذلك الاجماع في حقه دون غيره وثانيهما انه لو كان المراد بيان وثاقة ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى ببعض دون الخوض في الاختلاف في عدالته وجرحه وردة جدده فانه ان اريد بعد الخلاف في ذلك من العدالة المعروفين في الرجال فغير اولا انه غير اجماع العصابة وثانيا انا لم نجد من تفحص جميعهم عند بعد الخلاف منهم غير عند الخلاف منهم والذي يدل على اتفاق جميع العصابة قلم يوجد الا في سلمان وغيره ممن عد المتشرعة ضرورية دون غيره اذ لا يكاد تفحص جليل يكون سالما عن الطعن والذي يقتضيه التحقيق ان ما في العبارة المذكورة لا تفيد وثاقة من يروي عنه هذا الذي ادعى الاجماع في حقه لان غاية ما يستفاد منها تحقق الاجماع على صحة ما ثبت منه ومن الظاهر انه لم يثبت منه الا النسبة الى الغير الحكم بصدور الرواية عن المعصوم

وعدالة من يروى عنه ممن ادعى الاجماع في حقه ومع هذا كيف يجوز الحكم بصحة الرواية بمجرد الترجيح الحاصل الظن الآن بصحة بعض الفقرات فيما لم يصحح عند بعض المتعارف فيتجه الحكم بصحة الرواية لان نفس العبارة يكون هكذا اجمعت العصابة على الحكم بصحة الخبر الذي يثبت انه رواه وعلى هذا ربما امكن دعوى ثبوت عدالة من يروى عنه هذا الذي ادعى الاجماع في حقه لكن التفسير المذكور مشكل بل الظاهر عدمه وهل تفيد العبارة المذكورة توثيق من ادعيت في حقه ولا يخفى اشكال من ان التصحيح عند المتقدمين على ما ذكره جماعة من الاثبات وهو لا يستلزم عدالة الراوي لامكان حصوله بالقرائن وكون التصحيح عند المتاخرين معناه كون الراوي اماميا ثقة لا يجدي لان العبارة صدرت من المتقدمين فيجب حملها على مصطلحهم نعم اذا صدرت من المتاخرين افادت عدالة من ادعيت في حقه ومن ان الظاهر ان الذي يجمع العصابة على صحة جميع رواياته لا يكون الا عدلا اماميا وان امكن عقلا ان يكون فاسقا فيكون مفيدا للظن بالعدالة فيرجع الى التحقيق الذي ذكرنا في مشايخ الاجازة ولما كان الامر عندنا اصالة حجية الظن في اثبات عدالة الراوي جاز الاعتماد على ما ذكر في اثبات عدالة من ادعيت في حقه والظن بناء المعظم على هذا بل لم يظهر مخالف فيكون هذا معاضدا لما ذكرنا كما لا يخفى **مفتاح** اذا حكم نحو العلامة بصحة سند حديث ولم نعلمها ولكنا راينا بسند فيه مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك المجهول حتى لو رايناه في سند اخر كان اللازم الحكم بصحته اولا وعلى الثاني فهل يحكم بصحة اصل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح اولا بل يطرح ويرجع الى غيره فههنا مقامان الاول في افادة ذلك التوثيق فذهب بعض على ما حكاه جدي قدس سره في التعليقة الى افادة ذلك قال بعضهم المحقق في ترجمة الحسن بن سيل وابراهيم بن هاشم وابو الحسين احمد بن عبد الواحد وغيرهم انتهى لعل حجيته ان تصحيح ذلك الحديث اما باعتبار وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند اخر لم يشتمل عليه لكن الاخير خلاف الظاهر لان الغرض انه لم يظهر سند اخر غيرها علينا بعد التتبع ويبعد ان يكون موجودا ولم نعثر عليه فانحصر الوجه بحسب الظن في الاول فيكون مفيدا للتوثيق ومنع من هذا القول جدي قدس سره حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه انه ربما يقتصر اطلاق التصحيح في الثقات كما اشرنا اليه الا ان يكون اطلاقه ايها على غيرها نادرا وهو لا يضر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة طريقته وجعل التصحيح اصطلاحا منها لكن لا يخفى ان حكمه بصحة حديثه نادرا وفقهين مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ربما في خلافه بل الظاهر عدم توثيقه وعدم تصريحه نعم لو اكثر تصحيح حديثه مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيح ذلك لكونهم
 كان من ح
 مشايخ الاجازة فلا يضر مجهوليتهم او لظنه بوثاقتهم فليس من باب الشهادة فيه ما سنشير اليه والغفلة يبعدها الاكثار مع انه في نفسه خارج عن البعد انتهى ومال الى التفصيل والدي العلامة واحتج على دلالته على التوثيق مع الاكثار بما اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند اخر غير الذي اشتمل على ذلك وعلى عدم دلالته على التوثيق مع عدم الاكثار بان عدم الاطلاع على سند اخر وان كان يوجب الظن بانه تصحيح للسند الذي فيه ذلك المجهول فيفيد توثيقه لكن ملاحظة ترجمته في الرجال وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما يدل على توثيقه مع كونهم من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال الرجال يوجب الظن بانه ليس تصحيحا للسند الذي اشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم نقل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته له ومع هذا كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق عندي ان ما ذكره غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن القوي في الغاية بعدم سند اخر غير ذلك فلا يحصل من ملاحظة الترجمة ظن يبلغ هذا المقدار من القوة وقد ينعكس الامر فالمدار على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ما ذكره دام ظله مبني على الغالب ولا يقدح في الاختلاف احيانا المقام الثاني في انه هل يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا يخلو في الواقع اما ان يكون ذلك السند الذي اشتمل على المجهول او غيره وعلى اي تقدير يحصل الظن بكون الحديث صحيحا اما على الاول فلانه يكون توثيقا لذلك المجهول فيصح سنده واما على الثاني فلان تصحيحه يكون تصحيحا لسند لم نعثر عليه وهو كاف بناء على اعتبار تعديل المجهول حيث لم يكن الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير نعم ان منعنا منه او من اعتبار توثيقه في الكتب الفقهية اتجه المنع من الحكم بصحة الحديث لكنه محل نظر بناء على اصالة حجية كل ظن وربما اعترض بان ملاحظة الترجمة الموجبة للظن بانه ليس توثيقا لذلك وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند اخر الموجبان للظن بعدم سند اخر يوجبان الظن بخطائه في الحكم بالصحة وعن اولا ان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن جدا لان الظن الحاصل منهما مستند الى امارتين ضعيفتين وظن الصواب وعدم الغفلة مستند الى امارة وجودية فيقدم كما اذا صرح ثقة بوثاقة رجل وسكت الباقون عن حاله مع ذكر اسمه وثانيا انا نمنع من معارضة ظن الصواب بالظن الحاصل من الامارتين المذكورتين بل انما عارض ظن الصواب احد الامارتين وذلك لان ظن الصواب يقتضي حصر وجه التصحيح في احد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول والاطلاع على سند اخر صحيح في الواقع فيعارضه احد الامارتين اما ملاحظة الترجمة ان كان السبب في تصحيحه الاطلاع اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على سند اخر ان كان السبب في تصحيحه الاطلاع على سند اخر ولا شك في تقدم ظن الصواب كما لو صحح مرتب التصحيح **مفتاح** اذا قال اصحابنا في كتبهم الرجالية

[illegible]

في بيان ما يدل على التعديل من الالفاظ منها ثقة

ان فلانا ثقة ولعل امور منها انه رجل مامون الكذب صدوق معتمد عليه فيما يقوله والحجة في هذا المعنى الاول تصريح بعض اللغويين بما يقتضي ذلك قال في المصباح المنير وثق الشيء بالضم وثاقة قوي وثبت فهو وثيق ثابت محكم واوثقته جعلته وثيقا ووثقت به اثق بكسرهما ثقة ووثوقا ائتمنته وهو وهي وهم ثقة لانه مصدر وقد يجمع في الذكور والاناث فيقال ثقات كما قيل عدات وقال في ق وثق به كورث ثقة وموثقا ائتمنه الثاني ان مفهوم ذلك عرفا ومتبادر جدا الثالث انه يصح سلبه عمن اتصف بالكذب الرابع انه يكذب من قال للجاني ثقة ولم يكن متصفا بما ذكر وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان لفظ الثقة يدل على ما ذكر عند اهل اللغة والعرف لا يقال كون اللفظ المزبور دالا على ما ذكر لغة وعرفا لا يستلزم دلالته عليه عند علماء الرجال المعتبر قولهم في هذا المجال لجواز كونه منقولا الى معنى اخر غير ما ذكر لانا نقول لا استلزام والاحتمال مدفوع باصالة عدم النقل وقد يناقش فيه بمعارضته بغلبة تحقق الاصطلاح والنقل لارباب العرف ومن جملتهم اهل الرجال وبتكرر تعبيرهم باللفظ المزبور بظن انه من الالفاظ المنقولة وهذا اقوى لانه كالخاص بالنسبة الى الاصل المزبور وعليه يشكل الحكم بما ذكر بمجرد قول العدل من اهل الرجال ان فلانا ثقة لان المعنى المنقول اليه غير معلوم ولا متعين لانهم لم يعرفوه ولم يبينوه وقد يجاب اولا بان الغلبة المزبورة معارضة بعد تصريح احد بصيرورة اللفظ المزبور منقولا الى خلاف معناه اللغوي والعادة تقتضي بانه لو كان ذلك لتحقق التصريح به وثانيا بانه لو سلم النقل فالاصل ان يكون منقولا الى ما هو اقرب الى المعنى اللغوي واشد علاقة لان الغالب في المنقولات مسبوقيتها بالمجاز وحصولها بغلبة الاستعمال والغالب في المجاز اعتبار الاقرب الى المعنى الحقيقي وليس الاقرب الى المعنى الحقيقي هنا الا ما يشتمل على المعنى اللغوي كما في كثير من المنقولات وفيه نظر لجواز ان يكون لفظ الثقة موضوعا لمن كان ثقة في الزمان الماضي او لمن لم يتعمد الكذب وان كان كثير السهو فيه او لمن يتصدى لتحصيل صفة الوثاقة وكل هذه الامور يناسب المعنى اللغوي قطعا ولا يستلزم الوثاقة بالمعنى المتقدم والانصاف ان دلالة لفظ الثقة في كلمات علماء الرجال على ما ذكر مما لا شبهة فيه لا اشكال يعتريه كما لا شك في ان ليس المراد كونه ثقة في زمان ما بل المراد انه ثقة في جميع الازمان لانه المفهوم عرفا ولانه لو اريد الاول لزم الاجمال بل خلو الكلام عن الفائدة وهو باطل لان التتبع في كلامهم يكشف عن ارادة ذلك نعم قد يستشكل في دلالته على ثبوت الوثاقة في اوائل البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل صدوره في اوائل البلوغ وقد يجاب بان الاصل تاخر الرواية الى زمان ثبوت الوثاقة لان الاصل تاخر الحادث فتم وبان الظاهر صدور الرواية في حال الوثاقة فتم وبانه لم يعهد من احد من الاصحاب الاستشكال في سند وابه عن الثقة باحتمال وروده قبل ثبوت الوثاقة فتم وبانه لو كان ذلك الاحتمال قادحا للزم طرح اكثر روايات الثقات وهو باطل فتم ومنها انه رجل عادل يجتنب عن المعاصي مقبول الشهادة والحجة في هذا وجوه الاول انه المتبادر عند اطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة فيه لان التبادر امارة الحقيقة الثاني انه يصح ان يقال لمن لم يكن عادلا انه ليس بثقة وان كان صدوقا ولذا يكذب من قال رايت الثقة وصليت خلف الثقة وشهد به الثقة اذا ظهر فسق من اوليك الثالث انه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعا للعادل لما قبح ان يقال ان فلان ثقة ويشرب الخمر ويزني وليصح ان يستفهم بعد قوله فلان ثقة عن ارتكابه الفجور بان يقال هل يشرب الخمر مثلا والتالي باطلا وبالجملة لا ينبغي الريب في ان لفظ الثقة بالخصوص موضوع في زماننا لمن اتصف بالعدالة لا بالمعنى المذكور المخالف للمعنى اللغوي وهو مطلق الامانة فيصير حقيقة في هذا المعنى يستلزم النقل والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم النقل لا تعارض الوجوه الدالة على النقل نعم يمكن ان يقال غاية ما يستفاد من تلك الوجوه كون لفظ الثقة حقيقة في المعنى المزبور في هذه الازمنة ولا يستلزم ان يكون كذلك في الازمنة السابقة كزمان الشيخ والنجاشي ومن قبل بمقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بحوا حقيقة فيه لزمان اللغة وقد يجاب بان الظاهر من كلام الشهيد الثاني ان استعمال لفظ الثقة في الزمان السابق في العدل اغلب فانه قال في الدراية في ذكر الفاظ التعديل هو عدل او ثقة وهذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل الا بمعنى العدل بل الاغلب استعمالها فيه خاصة وقد يتفق في بعض الرواة ان يكررها في تزكيته لفظ الثقة وهو يدل على زيادة المدح انتهى فلا ادرح الحكم بثبوت النقل يومئذ والا لزم كثرة المجاز والاصل عدمها وهي اولى من اصالة تاخر الحادث هذا ويستفاد ذلك ان المعنى المذكور حقيقة شرعية فانه قال والظاهر ان المراد بالثقة العدل لان الثقة شرعا اسم لمن والذي انه معنى مصطلح عليه بين المتشرعة ثم لو سلمنا ان لفظ الثقة ليس موضوعا في اصطلاح علماء الرجال لذلك فمقول الحكم ابقي بعدالة من صرحوا بانه ثقة اذا لم يتم على فسقه دليل وذلك اما لان الغالب استعماله في العدل فالاطلاق ينصرف اليه او لانه اذا لم يتعرضوا الفسق يظن عدمه لانه يبعد عدم اطلاعهم على فسقه وكذا يبعد عدم تصريحهم بفسقه مع اطلاعهم عليه فتم او لان الغالب كون الصادق والمتحرز عن الكذب عادلا فيلحق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء ولا يشترط وهذا كثرة استعمال اللفظ في العدل او لان المستفاد من طريقة متأخري الاصحاب الحكم بعدالة الراوي بمجرد قولهم فلان

باب ما يتعلق بتعيين
ما يعول عليه في التعيين

ثقة والظاهر عدم خطائهم فيما اصطلحوا عليه واوله انما يصرحون بالتوثيق لتحمل بخبره وهو لا يجوز الا مع عدالته لابتناء اشتراط العدالة قول جمع واما الباقون فلا يشترطونها فلعل المصرح بالتوثيق اختار الاخير لانا نقول الظاهر ارادة المعنى بنفع الكل والا لوجب التنبيه على ارادة خلاف ذلك ثم اولا انه اذا قيل فلان ثقة وامين كان الظاهر منه انه امين في كل شيء لان حذف المتعلق يفيد العموم والامين في كل شيء لا يكون الا عدلا اذ من جملة الاشياء التي يعتبر فيها الامانة الشهادة ولا يحصل الامانة فيها الا بالعدالة ثم ومنها انه اماميّ فقد صرح بدلالته على هذا جماعة منهم قال المحقق الشيخ محمد ابن النجاشي اذا قال ثقة ولم يتعرض لفساد المذهب فظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض الى فساد المذهب فعدمه ظاهر في عدم ظفره وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين انتهى ولا يخفى ان الركيزة المتفاوتة المسلمة المعتبرة انه اذا قال عدل امامي حيث كان او غيره فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد هذا القول بانه عدل امامي اما لما ذكر او لان الظاهر من الرواة التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة او لانهم وجدوا منهم انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة او لان ثبات ان مطلق ثقة عدل وعادل فكما ان عادلا ظاهر فيهم فكذا ثقة او لان المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك على منع الخلو انتهى كلامه ره وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه اذا قال العدل فلان ليس بثقة فان قلنا بان لفظ الثقة موضوع للمفهوم المركب من التحرز عن الكذب والعدالة وكونه اماميا فغايته الدلالة على انه ليس فيه مجموع الصفات ولا يدل على انتفاء جميعها او بعض منها بالخصوص فلو قام دليل على اتصافه ببعضها لم يكن ذلك معارضا له نعم لو قام دليل على اتصافه بجميعها كان ذلك معارضا ووجب الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وان قلنا بانها موضوعة لمجرد التحرز عن الكذب وان الصفتين الاخيرتين يستفادان من القرائن فغايته الدلالة على نفي التحرز عن الكذب واما على نفي كونه اماميا فلا **الثاني** اذا قال عدل من اصحابنا فلان ثقة وقال غيره هو واقفي او فطحي او مخالف لمذهب وجب الحكم بكونه موثقا عدلا ضابطا غير امامي وذلك لان قوله ثقة تضمن ثلث دعاوي الاولى انه متحرز عن الكذب الثانية انه لا يصدر عنه الفسق الثالثة انه امامي والتصريح بالفطحية انما عارض الاخيرة دون الاوليين فيجب قبولهما لخلوهما عن المعارض وعدالة الشاهد له بهذا جيد فانه قال بعد ما حكينا عنه بلا فصل نعم في مقام التعارض بان يقول آخر انه فطحي مثلا يحكمون بكونه موثقا معللين بعدم المنافاة ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم مقاومته بناء على ان دلالة ثقة على الامامية كان فطحي على اطلاقه لعدم ظهوره في عدم ثبوت العدالة عندنا ثم مع تامل في بعضها ومع تحقق ان الجمع مهما امكن لازم فيرفع اليد عما ظهر ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عادلا في مذهبه فيكون الموثق ساقطا او كلاهما وكذا لو كان منه وهم لكن لعله لا يخرج عن نوع تدليس الا انه لا يكون مضرا عندهم لكون حجية خبر الموثق اجماعيا او حقا عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او غير ذلك او يكون ظهر خلاف الظاهر واطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن ملائمة هذا القول بالمذكر لا يخلو عن اشكال مع ان المعدل ادعى كونه عادلا في مذهبنا فاذا ظهر كونه مخالفا فلعدالته في مذهبه الا ان يدعى ان الظاهر اتحاد اسباب الجرح والتعديل في المذهبين سوى الاعتقاد بالامامة تماما لكن هذا لا يتم بالنسبة الى الزيدي والعامي ومن ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فثبوته ايضا يحتاج الى التامل مع انه اذا ظهر خطاء المعدل بالنسبة الى مفسد الاعتقاد فكيف يؤمن من عدمه بالنسبة الى غيره وايضا ربما يكون الجارح والمعدل واحدا كما في ابراهيم بن عبد الحميد جزما وايضا لعل الجارح جرحه مبني على ما لا يكون سببا في الواقع على ما سيذكر في ابراهيم بن عمر ويكفي كان هل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلقا او مقيدا بما اذا انحصر ظن المجتهد فيه وانعدام الامارات والمرجحات اذ لعله بملاحظتها يكون الظاهر عنده حقية احد الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر انتهى وقد بقي ان الحكم بالموثقية وكون ذلك الرجل غير امامي محل اشكال على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا عند اصحابنا لمن كان اماميا اذ بعد الاعتراف بتحقق المعارضة بين ما دل على الفطحية وما دل على كونه اماميا يجب التوقف لا ترجيح الاول اللهم الا ان يقال ان ما دل على كونه فطحيا مثلا يدل بالدلالة المطابقية وما دل على كونه اماميا يدل بالتضمن والدلالة المطابقية اقوى وفيه نظر اذ يبقى ان التعارض لما كان موجبا للتوقف في كونه اماميا كان بمنزلة كونه غير امامي بحسب الظاهر وهذا المقدار كاف في عدم كونه موثقا وقد يقال ايضا انا اذا رجحنا كونه فطحيا او توقفنا في كونه اماميا باعتبار ذلك المعارض كان ذلك موجبا للقدح في الاعتماد على دعوى ضبطه لانه المفهوم من العقلاء الا ترى انه لو اخبر عدل بان الشيخ البعيد انسان ثم قام دليل على انه ليس بناطق لم يجز عند العقلاء ان يحكم بانه حيوان باعتبار انه من قال بانه انسان ادعى امرين احدهما انه حيوان والثاني انه ناطق وان المعارض انما حصل للاخير دون الاول فتدبره مع انه اذا ظهر خطاء المعدل اشارة اليه هذا وبالجملة ان العدالة اذا اخبر بها على وجه يدل كلام عليها مطابقة لم يكن وجود المعارض لاخباره عن بعضها موجبا للقدح في اخباره عن البواقي ولا كذلك لو اخبر بما يلزم منه الاخبار عن امور متعددة تضمنا فان وجود المعارض للاخبار الضمني

من بعضها بوجب القدح في الاخبار والصحيح عن البواقي لا بقي ما دل على لزوم حمل العام الذي قام الدليل على خروج بعض افراده على الافراد الباقية بدليل على لزوم حمل لفظ الثقة في قول العدل بعد ظهوره معارض لجزء من مفهومه على الاخيرتين فانه من قبيل العام لانا نقول هذا فاسد لان العام انما يحمل على ما بقي بعد التخصيص لكونه اقرب المجازات واذا تخصص قرينة على عدا ارادة تمام اللفظ وهو المعنى ولا يمكن ان يبقى بمثل هذا هنا اذ من المعلوم ان قول العدل لا يصح ان يكون قرينة لقول العدل الاخر فتم والحمد لله الحكم بالموثقة وكونه صدقا باعتبار والتصريح بانه ثقة مع معارضته بالتصريح بانه مخطئ مشكل الا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا لمجرد التحرز عن الكذب ان الصفتين الاخيرتين تستفادان من الخارج اذ التصريح بالمخطئية لا يعارض التصريح بانه ثقة انتهى وانما يعارضه ما دل على انه امامي من القرائن الخارجية فتدبر **الثالث** اذا قال احد من المخالفين كالمخطئي والواقفي والعامي فلانه ثقة يدل على انه متحرز عن الكذب صدق ولا يبعد الدلالة على انه عادل في مذهبه لانه من القائلين بمقالته ولا يدل على انه عادل بحسب مذهب الامامية كما اشار اليه جدي قال بعد ما حكينا عنه شيئا بالاضافة ثم اعلم انه ما ذكر اذا كان الجارح والمعدل عدلا امامية واما اذا كان مثل علي بن الحسن فمن جرحه بحصل ظن وتبا بكون اقوى من الامامي كما اشير اليه وهو معتبر في مقام اعتباره على ما سيجئ في ابان بن عثمان وغيره بناء على حصله شهادة او رواية ولم يجعل منشأ قبول الظن ولم يعتبر الموثقية وفيها ما فيها واما تعديله فلو جعل من مجاز قبول الرواية فلا اشكال بل بحصل ظن غالب القوة واما لو جعل من دلائل العدالة فلا يخلو عن اشكال ولو علم ان رجل التعديل من باب الضمون والرواية وعمل بالموثقة لعدم ظهور ارادة العدالة الامامية في مذهبه والاعم او مجرد الوثوق بقوله ولم يظهر اشتراط العدالة في قبول الرواية الا ان بنى اذا كان الامامي المعروف مثل العياشي الجليل يسئل عن حال راو فيجيب بانه ثقة على الاطلاق معتمد فالظاهر من روايته من التعرض للوقف والناووسية وغيرها في مقام جواب افادته لرواياتهم وبما يظهر من اكثاره ذلك انه كان يرى الغرض لامثاله ذلك في المقام لا وما وكذا الحال بالنسبة الى العياشي الجليل بالتقريب الى الجليل الاخذ عنه وهكذا فانه وبما يظهر من ذلك ارادة العدالة الامامي مضافا الى انه لعل الظاهر مشاركة امثاله مع الامامية في اشتراط العدالة للرواية وبما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية فبعد خفاء حاله على جميعهم بل جليته ايضا فيكون تعديله بالعدالة مذهبنا كما لا يخفى فلو ظهر من الخارج خلافه فلعل حال الحال توثيق الامامي واضح بعد ظهور المشاركة احد العدلين في استفادة الوثوق فان المقام يحتاج الى اقل التمام واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي والمعدل غيره واما العكس فالظاهر سواء قلنا بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون هذا واعلم ان الظاهر والمشهور ان قولهم ثقة ثقة تكرر اللفظ تاكيدا وبما قيل ان الثاء في بالنون موضع التاء انتهى **هذا** اذا كان الراوي ثقة وكان عادلا وثقة اخر فاسقا فان علم انه روى في حال العدالة فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم بالرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة وقال ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغيرهم لانه امتيز ما اذا شك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا تقبل روايته لان شرط العمل بروايته كونه راويا في حال العدالة وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا السيد المرتضى رضي الله عنه وتبعه الاسكافي وقال وينبغي ان يكون الراوي اصلا معتبرا فيمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث في الحكم بالرواية في حال العدالة او الفسق اذا علم بعدالته في اخر العمر او فسقه اولا بل يجب الوقف حكم وان علم

بعد النبوة في اخر العمر فيه اشكال

الامر الثاني

ثمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين **مفتاح** لا اشكال في انه اذا علم الراوي عادلا يقبل روايته
ولا في انه لا يقبل روايته اذا كان فاسقا وقلنا باشتراط العدالة في الراوي وقد صرح بنفي الخلاف في ذلك النجاة للاذى الخونساري فقال لا خلاف في عدم
قبول رواية من علم فسقه انتهى وهل يقبل روايته على تقدير اشتراط العدالة فيه اذا كان مجهول الحال مع العلم بايمانه بمعنى اسلامه انه لم يثبت عدالته
ولا فسقه فيه اختلفوا في ذلك على قولين الاول انها لا يقبل مطلقا ولو علم اسلامه وايمانه وهو للمعارج والتهذيب وكرة وشرحه المنية وم والبداية
والحاشية الجمالية والمحصول ومختصره وشرحه وفيه ذكر انه يكون عدلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية والشافعي واحمد وفي المنية اما المجهول حاله في
العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وفي النهاية اختلف الناس في المجهول حاله هل تقبل روايته
فذهب الشافعي واحمد واكثر العلماء الى انه غير مقبول الرواية وهو الحق وفي الحاشية الجمالية ان عدم قبول رواية المجهول هو المعروف بين اصحابنا انتهى
ويظهر من بعض المتأخرين الميل الى العمل بخبره ولا يخفى ضعفه وفي الزبدة مذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال غير مقبول الرواية
الثاني انها تقبل حيث يعلم اسلامه وهو المحكي عن ابي حنيفة واتباعه وفي الزبدة واعتبار اشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ويظهر من جماعة من
متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وفي شرح المامونية وظاهر جماعة من المتأخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال وهو
اختيار جماعة من العامة انتهى ويمكن استفادة هذا القول من القائلين بكفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في ثبوت عدالة الشاهد
وقد اشرنا اليهم للاولين وجوه منها ما تمسك به في التهذيب وكرة والمنية من ان عدم الفسق شرط في جواز قبول الرواية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول
حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط وقد تمسك بالحجة المذكورة في المعالم مجيبا
لها بانه مبين فانه قال القول باشتراط العدالة الذي عند هو الا مرتبة لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من
اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا
ريب ان تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في تحققه وموجب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه فمقتضى تلك الارادة البحث
والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤكد كون المراد من هذه الاية ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع
حيث احتمل معها الكذب ولا مدخل لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه بحسب مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له
هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق
يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده انتهى لا يقال لانسلم ان عدم الفسق في الواقع
شرط في قبول الرواية بل الشرط فيه هو عدم العلم بالفسق وهو حاصل في المجهول الحال فيجب قبول خبره اما الاول فلوجهين احدهما ان المفهوم من
قوله تعالى ان جاءكم ان جاءكم من علمتم بفسقه وذلك لان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لا للمعاني الواقعية وثانيهما ما ذكره في النهاية
معترضا على الحجة المذكورة فانه قال بعد الاشارة اليها وفيه نظر لان الاية دلت على ان الفسق شرط التثبت وليس المراد الفسق في نفس الامر لانه
تكليف ما لا يطاق بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق والمجهول ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبت انتهى
لانا نقول مقتضى ظاهر الاية الشريفة كون عدم الفسق في الواقع شرطا لا عدم العلم بالفسق والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثبات ... اما
الاول فللمنع من ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لان المتبادر منها المعاني الواقعية بالقطع ولصحة السلب عن المعاني المعلومة في بعض
الوجوه ولان اهل اللغة اذا ذكروا معنى اللفظ لم يذكروا قيد العلم اصلا ولانه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة للزم عدم فرض الشك
في تحقق معانيها وهو باطل بالضرورة ولانه لو كانت للزم انتفاء معاني الالفاظ بانتفاء العالمين وهو باطل بالقطع ولانه لو كانت موضوعة للمعاني
المعلومة للزم انه لا يتحقق معنى لفظ لو قيل المعتبر علم كل انسان لامتناعه عادة وللزم ان يتحقق المعنى وان لا يتحقق لو كان الوضع مدارا له عقلا
وجميع ذلك باطل بالقطع وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعلومة لا يقال الالفاظ وان كانت موضوعة

للعادة الواقعة الذي اعم من المعلومة وغيرها ولكن اطلاقها ينصرف الى الافراد المعلومة فاطلاق الفاسق في الآية الشريفة ينصرف الى من علم فسقه فيكون هو المامور بالتثبت عند خبره ويكون حكم منطوق جملة حكم المفهوم الحاكم بعدم التثبت لانا نقول لا نسلم ذلك ويشهد بذلك صبر معظم الاصحاب على الظن الحاصل فيما اذا اشتبه الزوجة بالاجنبية وفيما اذا اختلط المال الحلال بالحرام وفيما اذا اشتبه الخمر بالطرق ونحو ذلك مما لا يحصى ليس ذلك الا لان الالفاظ التي تتعلق بها التكاليف تحمل على المعاني التي تعتبر المعلومة وعلى هذا تجري قاعدة وجوب المقدمة العلمية نحو وضع السلم للصعود المامور به عند وجوب الاجتناب حيث لا يكون الاشتباه محصورا لبطلان القاعدة المذكورة وكون العلم الاجمالي خليته في الوضع بل القاعدة نفي الحرج الاجماع من المسلمين والا لكان الاجتناب غير واجب في صورة حصر الاشتباه فثبت مسلما انصراف اطلاق الفاسق في الآية الشريفة الى معلوم الفسق ولكن نقول كما ان اطلاق المنطوق ينصرف الى الفرد المتبادر كذلك ينصرف اليه اطلاق المفهوم ولكن يعارضه اطلاق مفهوم التعليل في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الآية والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه من النظر ان الترجيح مع عموم التعليل لكونه مقطوعا ولاعتضاده بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ولاعتضاده بمصير المعظم الى عدم حجية خبر مجهول الحال وهذا وان استلزم المنع من حجية خبر العدل كما لا يخفى الا ان الدليل القاطع دل على حجيته فيرجح عموم المفهوم بالنسبة اليه لما عدا ترجيح عموم التعليل ولكن لا اقل من السكوت فيبقى ما عدا حجية خبر المجهول الحال سليما عن المعارض ولا يمكن التمسك باطلاق المفهوم على حجية خبره ولو كان المراد من الفاسق في الآية معلوم الفسق واما الثاني فللمنع من لزوم التكليف بالاطلاق على تقدير ان يراد من الفاسق الفاسق الواقعي لان الاشتباه في موضوع التكليف متعلقه لا يستلزم ذلك الا لاجاز التكليف بالمجمل ولما وجب الاحتياط حيث يكون الشبهة محصورة وكل ذلك خلاف التحقيق وما عليه المحققون نعم انما يلزم التكليف عما لا يطاق في صورة الاشتباه في موضوع التكليف اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل البراءة اليقينية من التكليف بالاحتياط وكان ناشيا بحيث يترتب على تركه العقاب واما اذا تمكن من ذلك فلا نظم لتحقق القدرة على الاتيان بالمكلف به ولم يقم دليل عقلي ولا نقلي على اشتراطه بالعلم به بشخصه حتى توقف التكليف على العلم بكونه احد شرائط التكليف كالقدرة والعقل والبلوغ لا يقتضي ذلك كما لا يخفى لا يقال لو كان الشرط في قبول الخبر عدم فسق المخبر في الواقع لما جاز الاعتماد على خبر لم يعلم بعد التزكية وان شهد بها العدلان وجب الافتضاء على خبر من علم عدالته وفسقه بقطع بالاتفاق على الظن لانا نقول الملازمة ممنوعة وان كانت موافقة للاصل لان الادلة القاطعة الدالة على ثبوت العدالة بالبينة وغيرها من الاسباب الشرعية اقتضت الخروج عن الاصل كما اقتضت الادلة الدالة على طهارة ماشك في نجاسته وعلى ملكية ذي اليد المسلم الخروج عن قاعدة لزوم الاحتياط في الامر ولو لم يكن دليل يقتضي الحكم بعدالة المجهول الحال وبعد فقد يجب فيما اخذ بالاصل المذكور لسلامته عن المعارض لا يقال ذلك الدليل على الحكم بعدالة الشهود هو ان الاصل في كل مسلم يثبت صدور الفسق منه العدالة وقد صرح بهذا الاصل ابن الجنيد على ما حكاه عنه في البحار فانه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وقد اشير الى هذا الاصل ايضا في جملة الكتب فيقدم الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى الدليل وفي الدراية والاصل عدم الفسق في المسلم وصحة قوله وفي لف ونشر قال الشيخ في ط وف لا يقبل الجرح الا مفسرا ويقبل التزكية من غير تفسير وفرق في ط بان التزكية اقرار على صفة الاصل فهذا قبلت من غير تفسير وفي ف تثبت العدالة اذا شهد بها مطلقة وفاق للشيخ لان العدالة هي الاصل والفسق طار وفي تلك في جملة كلام له وفيه نظر لان الاية ليس فيها ان المراد منها ظاهرها وان يدعى الاكتفاء بظاهر الاسلام اذا لم يظن الفسق بقول ان ذلك هو العدالة فانها الاصل في المسلم يمكن ان حالة يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرمات ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل محرم لا ترك واجب اخذا بظاهر حاله واتفق الكل على بناء عقد على الصحيح ثم قال في جملة كلام له واعترض بما اجاب به المهذب عن قولهم ان الاصل في المسلم العدالة بان الاسلام يقتضيها بمعنى ان المسلم اقرب اليها لا انه يقتضيها اقتضاء يمنع من النقيض وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز وانت خبير بان المعتبر في العدالة عند من عبر ظهورها ايضا ليس هو اليقين بل مجرد الظهور وان امكن خلافه في نفس الامر بالاجماع والمنع من النقيض غير شرط فيها اتفاقا ويدل على ذلك خبر سليمان بن خالد قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب او معروفا بشهادة زور والظنين لا نا نقول الاصل المذكور مع الرواية المذكورة لا تنهض بإثبات ضعفها سندا من غير جابر وقد صرح بالمنع من الاصل المذكور في جملة من الكتب فيحق مجمع الفائدة اما الاستدلال بكفاية الاسلام بناء على ان الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة اذ ان الظن حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولذا لو شبه

احدا الى خلاف ذلك يفسق ويعزر وضعيف اذ الاصل عدمها وهو ظم والظم لا يدل ظ حصولها وهو مع اعتبار الملكة واضح ومع عدمه لا شك في اعتبار
امور كثيرة وجودية والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما نراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا
في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدل ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظ يعارض الظهور حملا على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات وعلى الصحة والسداد
وتعزير من يعمل الفسق المصلحة وذلك لا يقتضي الحكم بها ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته في القضية الموقوفة على ظهورها عند
الحاكم بحيث يحكم بها ولهذا يحمل على ذلك لو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسب الشر ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين
ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعكس والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال المصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني
الاول وهو ظم ثم وفي زبدة البيان في جملة كلام له ولا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظم حال المسلم ذلك لانه معارض باصل عدم فعل الطاعة وبان
الوقوع كثيرا وعدمه اكثر فلا يبقى الاعتماد وفي مقام اخر من الكشف في جملة كلام له وان كان الاصل عدم الفسق كان الاسلام ملكة وادعى اصالته في
ذلك لان كثرة وقوعه من المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعف الورع وفي التعليقة الجمالية في كون الاصل هو عدم الفسق تامل
اذ لابد فيه من صحة العقائد الدينية والاصل عدمها ولو سلم فانما يسلم كون الاصل عدمه في اول البلوغ قبل حضور وقت فعل واجب واما بعده فالاصل
عدم الاتيان به فمقتضى الاصل عدم الاتيان بفعل محرم ايضا وهو لا يكفي في عدم الفسق فيمن كان قريب العهد بالبلوغ واما في غيره كما هو الغالب في الكل
فظ ان الاصل هو الفسق لكونه اكثر ولان الاصل عدم الاتيان بمحرم ايضا لو لم يجعل بمعنى الظ وهو ظ ثم قال في جملة كلام له واورد عليه بعض الفضلاء
انا لا نم ان وجود الملكة يتوقف على امور كثيرة كالشجاعة والجود وامثالهما بل الاطلاع عليها لا يحصل الا بالاطلاع على هذه الامور الكثيرة لانها هيئة نفسانية
خفية ولا يخفى ان وجود الملكة ايضا يتوقف عليها كالشجاعة والجود وامثالهما اللهم الا ان كان مؤيدا بالقوة القدسية ولا يخفى انه على اصالة عدمها
اظهر منها لفقد تلك الامور الكثيرة وهو ظ وقد صرح بعض الاشارة الى القولين في المسئلة واعلم ان هذا مبني على ان الاصل الفسق او العدالة
والظ ان الفسق لان العدالة طارية ولا اكثر وفي المنقول استدل القائلون بحجية خبر المجهول بان الصحابة كانوا يقبلون الاحاديث ممن يروونه من غير
بحث عن سيرته وحاله وينضم اليه وجوب احسان الظن بالمسلمين وظ المسلم العدالة ثم قال وما ذكروه من ان الغالب العدالة قلنا الرجوع في الغالب
الى الواقع في العادة والفسق اغلب على الخليقة والكذب اكثر مما يسمع ويكفي في احسان الظن بالمسلم ان يتوقف في حقه العدالة والفسق محتمل وخفاء
عدالته لا يحقق الفسق اصلا انتهى ولا يقال عدم الفسق غير شرط في قبول الخبر حتى يلزم من الشك فيه الشك في المشروط نعم الفسق مانع من القبول وقد تقرر
ان الشك في وجود المانع لا يمنع من العمل بالمقتضي لان الاصل عدم المانع وقد اشار الى هذا فخر الدين فقال بعد الاشارة الى الحجة المذكورة كذا
استدلوا عليه وفيه نظر لان مقتضى الاية كون الفسق مانعا من قبول الرواية فاذا جهل حال الراوي لا يصح الحكم عليه بالفسق فلا يجب التثبت عند
خبره بمقتضى مفهوم الشرط ولانا لا نم ان الشرط عدم الفسق بل المانع ظهوره فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل انتهى لانا نقول ما ذكر انما يتجه لو قام دليل
يقتضي حجية خبر المسلم مط وهو مم سلمنا ولكن كما يجب العلم بتحقق الشرط كذا يجب العلم برفع المانع كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي زبدة البيان يمكن
ان يستدل على عدم قبول خبر مجهول الحال ان جوزت الواسطة بين الفاسق والعادل كما هو الظ بانها تدل على ان الفسق مانع فيه وعدمه شرط
للقبول فما لم يعلم رفع المانع وتحقق وجود الشرط لا يعلم به وهو ظاهر وفي شرح ... الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر وزاد في الثاني
بعد دعوى الاتفاق على مانعية الفسق فانا لا نقنع بظهور عدمها ما لم يتحقق انتهى ولا يقال انما يجب رد خبر مجهول الحال من باب المقدمة العلمية وقاعدة
الشبهة المحصورة ولكن يجب الاجتناب من خبره احتياطا كذا يجب العمل بخبره احتياطا لاحتمال كونه عادلا في الواقع والعادل يجب العمل بخبره لذا لانا
كما يجب المنهي عنه كذلك يجب المامور به ولذا وجب الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وحيث كان الامر كذلك كان اللازم اما ترجيح الاحتياط الاخر
او التخيير في العمل بالاحتياطين وعلى اي تقدير يثبت جواز العمل بخبر المجهول لانا نقول لا نم ذلك بل الذي يحكم به العقل هنا هو ترجيح الاحتياط الاول
لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة سلمنا ولكن التخيير لا قائل به فلا يجوز المصير اليه بل يتعين الرجوع الى اصالة عدم جواز العمل بغير العلم المستفادة
من العقل والنقل فيكون منها ما تمسك به في الريب والمنية وصرح به جمع من العموم ما المانعة من العمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها خبر من يثبت عدالته
شرعا ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها واورد عليه في النهاية فقال لنا الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا خالفناه في حق من عرف عدالته لقوة الظن فيبقى المجهول على الاصل وفيه نظر لما بيناه من ان المراد النهي عن اتباع الظن في الاصول

قوله في واقعة خبر العدل يفيد ظنا م

وتقدم خبره

في بيان عدم قبول خبر مجهول الحال عن الفسق والعدالة

ولان القوة والضعف يتفاوت باعتبار العدالة وقوتها وضعفها وباعتبار القرائن والاحوال والوقايع فجاز ان يكون خبر المجهول يفيد ظنا ضعيفا في غيرها فلا يبقى لوصف الجهالة اثر انتهى وفيه ان ايراده يختص بتقريره الاول لا بتقريب المنتهى ايضا ولا يرد على تقريرنا كما لا يخفى وقد يقرب منها في ح ص فقال لنا الادلة تحول لا نعمل بالنبوي علم ان تتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول تخول في المعلوم عدالته بدليل وهو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن ومن صورة النزاع هو المجهول ومنها ما تمسك به في ب والمنية من اجماع الصحابة على رد خبر المجهول قال في الثاني فلان عليا عليه السلم رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امرءة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري انتهى واورد عليه في الثانية بمنع من الاجماع قال ورد علي عليه السلم خبر الاشجعي لعدم ظهور صدقه وظهر او صغر بكونه بوالا على عقبيه اه جر مجرد في امور ومنه رد عمر خبر فاطمة لعدم ظهور صدقها وظهر اقال لا ندري اصدقت ام كذبت انتهى وقد صرح بما ذكره في م ايضم ومنها ما ذكره في يه فقال لنا الدليل ينفي جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بكثرة الاخبار فيبقى فيما عداه على الاصل بان الثاني ان عدم الفسق شرط في جواز الرواية فالعلم به شرط لان الجهل الشرط يقتضي جهل المشروط وبان الفارق ان العدالة من الامور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها حقيقة وانما الممكن الاستدلال بالافعال الظاهرة وهو وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم ان الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله ولا يلزم من مخالفة الدليل المعارض القوي مخالفته عند الضعيف ثم اعترض على هذا بما اعترض به على الحجة الاولى ومنها ما ذكره في النهاية ايضم فقال لنا انه لما دل الاجماع على ان الصبي والرق والكفر والحق الفسق موانع من الشهادة اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهرا فكذا العدالة مع الاحتراز عن احتمال المفسدة ثم اورد عليه فقال ان الشهادة اضيق ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها انتهى واشار الى ما ذكره من الايراد في م ايضم ومنها ما ذكره في يه ايضم فقال لنا انه مجهول الحال فلم يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال المفسدة الكذب كالشهادة فان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق التفسير في الرواية والشهادة واحد ثم اورد عليه بان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اظهر من احتمال الكذب فيكون القبول اولى بخلاف الشهادة لوجود التهمة لاحتياطها فيها وصرح بما ذكره من الايراد في م ايضم ومنها ما ذكره في يه ايضم فقال لنا انه اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلعم وعلى ان بلوغ مرتبة الاجتهاد في المفتي شرط في قبول الفتوى فكما لم يعلم حال الراوي والاجتهاد فلا يقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما انا لم نعلم بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه ثم اورده عليه فقال فيه نظر لان الشرط في العدالة ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا والقياس ضعيف لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة تبلغ وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية انتهى وصرح بما ذكره من الايراد في الاحكام ايضا ومنها ما ذكره في يه ايضم فقال وهنا وجوه اخر الاول الاصل عدم قبول الا بدليل ولا دليل عليه الثاني ان شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل ولو كان قول المجهول الحال ولو كان قول المجهول مقبولا لم يجب تعيينه الثالث ما روي عنه عليه السلم طلب العدالة والصدق فيمن كان ينفذه الى الاعمال واداء الرسالة انتهى واشير الى الوجه الاول في التعليقة الجمالية فقال لم يظهر من بعض المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال ولا يخفى ضعفه اذ العمل لا بد له من دليل ولا دليل على جواز العمل بخبر مجهول الحال يصلح للاعتماد اذ شيء من الادلة المذكورة لقبول خبر الواحد لا يجري فيه اذ الدليل الذي يصلح للتعويل عليه في هذا الباب ليس الا الاجماع وعمل السلف وما ذكروه من انسداد باب العلم وانه لا محيد عن العمل بالظن الا ما اخرج ما ذكروه فيه وظاهر انه لا اجماع على العمل بخبر المجهول وانه لا يفيد ظنا يصلح للاعتماد على ان الاية الكريمة تدل على وجوب التبين عند مجيء الفاسق وظاهره وجوبه عند مجيء فاسق في نفس الامر لا من علم او ظن فسقه اذ العلم والظن غير داخل في مفهوم الالفاظ وظن ذلك ايضم بناء على كفاية الظن في امثاله واذا لم يكن ثبوت العلم او الظن في مجهول الحال فيجب التبين في خبره وكذا العمل بمجرده وفيه تامل لان عدم دخل العلم او الظن في مفهوم الالفاظ ولكن الحكم بوجوب المشروط في كل ما احتمل تحقق الشرط فيه حذرا من تحقيقه فيه غير مسلم الظاهر انه لا يمكن الحكم بالوجوب الا اذا علم تحقق الشرط فيه او ظن ذلك ايضم بناء على القول بكفاية الظن في امثاله واما اذا لم يحصل العلم بتحقق الشرط فيه فلا يمكن الحكم بتحقق المشروط فيه بمجرد احتمال تحقق الشرط فيه لاصالة البراءة ما لم يحصل العلم او الظن بوجود الشرط نعم الاتيان بوجود المشروط فيه يكون احوط اذا لم يعارضه شيء

اخر وبمجرد الاحتياط لا يمكن الحكم بالوجوب لكن يمكن ان يقال ان التعليل الوارد فيها وهو ان يصيبوا اخبارا بجهالة مجهولي الحال
ايضا بل قد عرفت ان التعليل المذكور يشمل معلومي العدالة ايضا غاية الامر خروجه بالاجماع فيبقى عاملا في الباقي لكن يمكن ان يقال ان احتمال الاصابة المذكورة
وان كان جاريا في مجهولي الحال بل معلوم العدالة ايضا لكن احتمالها فيهما اضعف من احتمالها في الفاسق المعلوم فتقرر الجهالة فيهما اقوى من الجهالة فيها
فلعل المعلل هي الاصابة بتلك الجهالة الكامنة فيهما لا يطلق الاصابة بالجهالة ويؤيده وقوع اجماعهم على القبول في معلوم العدالة مع جريان الاحتمال
فيه ايضا لكن لا يخفى انه اذا لم يقم دليل على القبول في مجهول الحال فمجرد ان ظاهر التعليل فيه يؤيد عدم القبول فيه وان لم يصر دليلا على الرد فكيف اتفق
ومنها انه لا يجوز الاكتفاء في ثبوت عدالة الشاهد بمجرد ظهور اسلامه وايمانه مع عدم ظهور الفسق وذلك لان عدالة المخبر اما الاول فلما بيناه في بحث
واما الثاني فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين من اصحابنا والاخرين وجوابه منها ما حكاه جماعة عن بعض منهم من ان الامر بالتثبت معلق
على الفسق مشروط به المعلق على الشرط عدم عند عدمه فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت واجاب عنه في ب فقال الفسق لما كان علة التثبت
وجب العلم بتحققه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت وقد اجاب بهذا الجواب ايضا في الزبدة وح صرح ولكن في المنتهى بعد الاشارة الى هذا النظر
قال التثبت انما يجب عند ظهور الفسق للعدل احتمال لا يوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال الفسق في نفس الامر وفسق
المجهول حال المعلوم اسلاما ليس ظاهرا الان اعتقاده دين الاسلام يزجره عن الفسق غالبا ومنها ما حكاه جماعة عن بعضهم من ان المجهول يقبل قوله
في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية فيلزم قبول قوله في ذلك واجاب عنه في ب بهذا والمنتهى وح صرح فقالوا الجواب لا يلزم من قبول
الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة وزاد في المنتهى فقال فان الرواية يتلزم شرعا عاما وحكما كليا
ولان تلك الامور الخفية مما يعم البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج مشقة فكان منفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف
الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها مع عدم قبول روايته في شيء منها وفيه ان الاخبار فيما ذكروه من الصور مقبولة مع ظهور الفسق
ولا كلام فيما نحن فيه وح صرح الجواب اما بان ذلك ليس محل النزاع فانه يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وح الرواية
الفرق بين ما ذكر وبين الرواية واضح ومنها ما ذكره في ب فقال احتج المخالف بقبول الصحابة قول العبيد والنساء المعروفين بالاسلام ولم
يعرفوا منهم الفسق ثم اجاب عنه فقال بمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل فانه المتنازع بل الظاهر انهم ردوا كما رد علي عليه السلام خبر الاشجع وعمر
خبر فاطمة بنت قيس وصرح بهذا الجواب في م ايضا ومنها ما ذكره في ب ايضا فقال احتج المخالف بانه قبل رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة الاعرابي على رؤية
الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام وامر بالنداء بالصوم وشم اجاب عنه كما في الاحكام بمنع ان النبي صلى الله عليه وآله لم يعلم مخالفة الاعرابي سوى الاسلام ثم
قال سلمنا لكن هنه نظر فانه في ابتداء الاسلام هو عدل لسقوط العقاب عنه بالكفر عند اسلامه وعدم تجدد ذنب منه وح صرح وضمنا ما ذكره فخالفنا انه
ايضا فقال احتج المخالف بانه لو اسلم كافر وروى خبرا عقيب اسلامه قبلت روايته لوجوب الاسلام وعدم وجوبه ما يوجب فقره وطول مدته في
اسلامه اولى بالقبول ثم اجاب عنه كما في الاحكام بانه حال اسلامه كذلك بخلاف ما اذا استمر لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصا وهو في ابتداء
الاسلام شديد الحرص في امتثال اوامره واجتناب نواهيه زاد في الاحكام فقال بمنع قبول روايته مع ان الجزم بحال الاحتمال ان يكون كذبا
وهو باق على طبعه منها ما ذكره في ب ايضا فقال احتج المخالف بقوله نحن نحكم بالظاهر وروايته المجهول ظاهر ثم اجاب عنه بانه ليس للعموم
لانتقاضه بالفاسق والصبي والكافر المنكر احتاج الى المميز ولانه اضاف الى نفسه فلا يتعدى الى غيره الا بدليل انتهى وح صرح الجواب اما اولا فبانا لا
نسلم ان هذا ظهر بل يشتبه فيه صدقه وكذبه عالم يعلم واما ثانيا فلانه معارض بمثله ولانتقاضه ليس لانا نعلم ان يتبعون الا الظن وح صرح والجواب عن
الخبر الاول من ثلثة اوجه الاول ان اتى ثم اضاف الحكم بالظن الى نفسه فلا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق القياس لا بنفس النص المذكور والقياس
عليه ممنوع لان ما للنبي صلى الله عليه وآله من الاطلاع بحال المخبر بصفاء جوهر نفسه واختصاصه من الخلق بمعرفة ما لا يعرفه احد منهم من الامور الغيبية غير
متحقق في غيره الثاني انه رتب الحكم على الظن وذلك وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به فيتخلف الحكم عنه بالشهادة على العفو عنه
والعفو يدل على انه ليس بعلة الثالث المعارضة بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وليس العمل باحد الظنين وتأويل الاخر اولى من العمل بالاخر بل العمل بالاول
اولى لانها متواترة وقد ذكروه احادا نعم ومنها ما دل على كفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في الحكم بعدالة الشاهد فكذلك يكفي
بهما في الحكم بعدالة المخبر بعد القائل بالفصل بين الامرين وفيه منع المقدمة الاولى لما بيناه والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المجهول ان لم يحصل

اذ محل النزاع

في الوسائل والمصابيح

من خبره الظن بما اخبر به من الحكم الشرعي فلا يكون حجة للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة عن المعارض مضافا الى الاعتضاد
بمصير المعظم اليه ويخوي مادل على عدم حجية بعض الظنون كالقياس وان حصل منه الظن بذلك كما في الاخبار والحسان كان حجة لاصالة حجية الظن عدم قبوله
في نفس الاحكام الشرعية المعتضد بان المستفاد من طريقة معظم الاصحاب انهم نقلوا كلهم حجية الاحاديث الحسان وبان الشرط في قبول خبر الفاسق
وهو التبين يكون حاصلا ح فيلزم قبول خبره لا نه اما ان يكون في الواقع عادلا او فاسقا وعلى كل تقدير يجب قبول خبره لحصول شرط قبول
الخبر فتد لا يقال هذا التفصيل خرق للاجماع المركب اذ القوم ما بين ذاهب الى عدم قبول خبر المجهول مطلقا وذاهب الى قبول خبره كك فالتفصيل بين
صورة الظن وعدمه خرق للاجماع المركب فلا يصار اليه لانا نقول ان الاجماع المركب المذكور لا نسلمه لا علما ولا ظنا اما اولا فلما بيناه من ظهور
مصير معظم الاصحاب الى حجية الاحاديث الحسان كما لا يخفى على من تتبع سيرتهم واما ثانيا فلانصراف اطلاق عبارات المتضمنة للمنع من قبول خبر المجهول
الى غير صورة الظن لكونه الغالب كما لا يخفى سلمنا حصول الظن بعدم القول بالفصل المشار اليه ولكنه لا يصلح لدفع اصالة حجية الظن في نفس
الاحكام الشرعية المعتضد بعموم حجية بعض الظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل من خبر المجهول فتد هذا ويمكن حمل التفصيل المذكور وجه
جمع بين اطلاق كلام القائلين بعدم حجية خبر المجهول وبين اطلاق كلام القائلين بحجيته فتد **مفتاح** قد ذكروا ان العدالة تعرف وتثبت
بامور الاول الاختبار وقد صرح بهذا في جملة من الكتب فيجمع بعضهم العدالة الى المعرفة الباطنية المتقادمة وفي ير لا بد للمزكي من الخبرة الباطنة و
المعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يبوغ له تزكيته ثم قال اما العدالة فيكتفى فيها غلبة الظن بانتفاء اسباب الجرح المستندة الى تاكد الصحبة وكثرة
الملازمة وفي د ويفتقر المزكي الى المعرفة الباطنة المستندة الى تكرار المعاشرة وفي عد والكشف ويجب ان يكون المزكي عارفا بباطن امر من يعدله بكثرة
الصحبة والمعاشرة المتقادمة ولا يشترط المعاملة معه في جت انما يحصل معرفة العدالة بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتاكدة وفي ية طريق معرفة
العدالة امران الاختبار والتزكية النظر الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويطلع على سريرة امره بتكرر المعاشرة له حتى
يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه ادع من الكذب والاقدام على المعصية لا يقال اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس فاصلها
الخوف وهو غير مشاهد بل يستدل عليه بما يبعث بقاطع بل بما يغلب على الظن فلير جع الى اصل الايمان الدال على الخوف لا ثمرة ظاهرة ويحصل
الاكتفاء لانا نقول الظن اذا كان قويا عمل به بخلاف الضعيف ولهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد مع المعاشرة والصحبة ومشاهدة
الافعال البدنية يستدل بها على الاحوال النفسانية فيقوى ظن التعديل عنده والايمان غير كاف في ذلك وللعلم بالمشاهدة والتجربة ان عدد فساق
المؤمنين اكثر من عدد لهم في التنبيه ولما كانت العدالة الزكاة منهم لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي انما تحصل من الاختبار
الحاصل من المحاورة والصحبة المتكررة خلوة وخلوة وفيه يعلم العدالة بالمعاشرة الباطنة وفي مقام اخر منه لابد في التعديل من الخبرة الباطنة المتكررة
وفي تك جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر ولو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وفي كف الاقرب اشتراط العلم بالعدالة
بالمعاشرة الباطنة وفي المجمع ومن طرق معرفة العدالة المعاشرة الباطنية وفي الموجز لابن فهد العدالة تثبت بالمعاشرة الباطنية وفي الدراية تثبت العدالة
بالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله واتصافه بالملكة المذكورة وفي لك يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبته او جوار او معاملة او
تجربة وروى ان شاهدا شهد عند بعض الحكام فقال الشاهد لا اعرفك ولا يضرك اني لا اعرفك فائتني بمن يعرفك فاتى برجل فقال له الحاكم كيف عرفته
بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته في الدرهم والدينار حتى عرفت حقيقة باطنه قال لا قال فهل
غاضبته او غضب بحضرتك حتى عرفت خلقه من خلقه قال لا قال فانت لا تعرفه ان بعض بين يدي المعترض ان الانسان يخفى عليه اسبابها لعسر علينا فلا بد من معرفة
الباطن حاله وهذا كما ان الشهادة على الافلاس تعتبر بالخبرة الباطنة لان الانسان مشغول باخفاء المال وفي الشهادة على ان لا وارث سواه يعتبر الخبرة
الباطنة لانه قد يتزوج في السفر وفي الحضر ويخفيه فيولد له ثم قال واعتبر في المعرفة الباطنة التقادم لانه لا يمكن الاختبار بدونها غالبا وربما كان
حسن النظر ودقته وشدة الامعان في احواله قائما مقام التقادم في مدة يسيرة وعلى هذا فاعتبار التقادم مبني على هذا وفيه لم يعرف العدالة الا
بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله والاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو اوضح وفي مجمع الفائدة يحتاج المزكي في
تعديله اياه لشهادته بعد الى المعرفة الباطنة اي المعاشرة الباطنة المتكررة المخبرة بباطن حاله في مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنة فيه بمعنى
انه لو لم يكن متعبدا او صاحب ملكة لظهر خلافها منه في هذه المدة بتلك المعاشرة وترك المروة على تقدير اعتبارها وفي ذلك قد يحصل بمجرد المصاحبة

في بيان طرق ثبوت العدالة

الذا

بيان طرق ثبوت العدالة

اذا كان المصاحب كبا في مدة قليلة وقد يحصل في مدة طويلة بالجود والمعاملة والاسفار وبالجملة ذلك الى المعاشر والظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم بل الظن المتاخم من المعاشرة على الوجه الذي ذكرناه والدليل عليه بعد اعتبار العدالة انه لابد من معرفتها وهي خفية والتكليف بالعلم حرج منفي بل غير معقول ومطلق الظن غير معتبر للاصل ويمنع العمل به مطلقا فبقي الظن الذي يحصل معه الاطمينان بحصول تلك الملكة وعدم تجوزه عن تلك الذي هو المنافي لمقصود الشهادة وذلك يحصل بما تقدم فتم ويمكن فهمه من الروايات السابقة ايضا كرواية ابن ابي يعفور فانه اشترط ما ذكروه من ان الاختبار ويثبت به العدالة وهل المعتمد لا يشترط في ثبوتها العدالة بكونه بالغا الى حد يحصل معه العلم بها بل يكفي افادته الظن كما هو صريح بعض فقهائنا الاصول والمسالك ومجمع الفائدة وظاهر اطلاق كثير من الكتب المتقدمة وادعى في الذخيرة انه المشهور بين المتأخرين والظاهر انه مما لا خلاف فيه وان كانت جملة من العبارات توهم الاشتراط به والحجة في ذلك امران احدهما الاخبار الكثيرة الظاهرة في عدم الاشتراط الثاني ان العلم بالعدالة من طريق الاختبار متعذر او متعسر فاشتراط العلم في ثبوتها يستلزم الحرج المنفي شرعا لا يقال انما يلزم الحرج لو انحصر طريق معرفتها فيه وهو ممنوع لثبوتها بغيره مما لا يشترط فيه كونه مفيدا للعلم بها نحو شهادة العدلين ومعه لا يلزم الحرج لانا نقول هذا باطل لان شهادة العدلين وان كانت طريقا لمعرفة العدالة ولكنها مبنية على هذا الطريق لان العدلين لا يشهدان الا بعد الاختبار فاذا فرض اشتراط ان يكون الى حد يحصل معه العلم لم يتمكنا غالبا من اداء الشهادة بها فيبقى لزوم الحرج باشتراط ذلك على حاله كما لا يخفى وبالجملة لا يتوقف معرفة العدالة بالاختبار على حصول العلم منه بل يكفي الاختبار المفيد للظن ويثبت به العدالة مطلقا خصوصا عدالة الرواة فانا نسد طريق العلم بها اظهر واوضح كما لا يخفى لا يقال يدفع ما ذكر اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظن لانا نقول ما ذكرناه اقوى فيخصص به العمومات المذكورة وهل يكفي مطلق الظن كما يظهر من جماعة او يشترط كونه متاخما للعلم كما يظهر من اخرين فيه اشكال من الاصل المتقدم اليه الاشارة ومن ظواهر جملة من الاخبار وغلبة اعتبار مطلق الظن فيما يعتبر فيه مطلق الظن وفحوى ما دل على حجية شهادة العدلين ولزوم الحرج غالبا لو كان ذلك شرطا فالاقرب الاول ويتحقق الاختبار بالصحبة المتاكدة الكثيرة والمعاشرة الباطنية المتكررة بحيث يظهر حاله ويحصل الاطلاع على سريرته واتصافه بالملكة الخاصة التي هي العدالة وعدمه ولا يتحدد ذلك بزمان معين كيوم او شهر او سنة كما هو الظاهر من كلامهم وصرح به في المسالك ومجمع الفائدة واقوى وجوه الاختبار غالبا المعاملة والسفر وهل يلزم الاختبار بكل ما يمكن الاختبار به او لا المعتمد هو الثاني وهل يشترط في المخبر ان يكون عالما بجميع المعاصي تفصيلا او لا المعتمد هو الثاني كما صرح به في مجمع الفائدة فقال ينبغي ان يكون المعاشر عالما بطريق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصوله لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير ولا الذنب عمدا وان لم يعرف الذنوب بالتفصيل وهو ظاهر انتهى وربما يظهر من الكشف خلاف ذلك فانه قال ويكون عارفا بالمعاصي ليعلم الجرح من العدالة وقيل لا يلزم العلم بتفاصيلها اذ ربما لا يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر انتهى وهل يشترط المعاملة او المعتمد هو الاخير وفاقا للقواعد والكشف وفيه ان حكي عن بعض الحكام انه سئل المزكي عنها وان كانت احوط ولو راى المخبر من يريد اختباره صدر عنه كبيرة كالغيبة او شرب الخمر فان ظن بانه تاب على وجه التستر والمعصية فلا اشكال في انه يلزم تحقق الاختبار والكاشف عن العدالة وكذا ان شك في ذلك واما اذا ظن بان ذلك لعذر يسوغ له شرعا فيحتمل قويا الحكم بعدم التستر ولا فرق في جواز الاعتماد على الظن الحاصل من الاختبار في اثبات العدالة بين عدالة المخبر وعدالة الامام وعدالة الشاهد وعدالة غيرهم ومنها ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وقد صار اليه هذا جماعة وهو ضعيف لما عرفت وبحث مجهول الحال ومنها حسن الظاهر وقد اختلف الاصحاب في جواز الاعتماد عليه في الحكم بالعدالة على قولين الاول انه لا يجوز وهو لجملة من الكتب بل يحكى في جملة منها الشهرة عليه ففي يع لا يجوز التعويل في الشهادة على حسن الظاهر وفي د لا يجوز له في الشهادة الاعتماد على حسن الظاهر بل لا يحكم الا بعد الخبرة الباطنة بحال الشاهد وفي عد وعد لا يجوز ان يعول في التعديل على حسن الظاهر وزاد الثاني فقال خلافا لبعض العامة كما عرفت مما سمعته من كلام ط وف وفي كرى لا يكفي التعويل على حسن الظاهر وخالف فريق فقالوا بجواز التعويل على حسن الظاهر وهو قول بعض الاصحاب لعسر الاطلاع على البواطن وفي س ولا يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر وفي البيان جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر اه وفي الموجز لابن فهد لا يثبت عدالة الامام بالاسلام وحسن الظاهر وفي الجعفرية لا يكفي الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر وفي الك من اكتفى بالاسلام وجعله دالا على العدالة اكتفى بحسن الظاهر بطريق اولى ومنهم من لم يكتف بذلك واكتفى بحسن الظاهر في ثبوت العدالة بمعنى ان يكون ظاهر المخبر خيرا ان يطلع

على باطن امره بالمعاشرة والمس خلاف ذلك كله وفي الكفاية للشهيد بين المتاخرين عن الاصحاب انه لابد في الحكم بالعدالة البحث والتفتيش عن حاله حتى يحصل الظن بعدالته او يكون امره مزكى وجوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر وهو الاقوى ثم قال والمعتبر عندنا في العدالة التعويل على ما تضمنته صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وفي الذخيرة والبحار المعتبر في امام الجماعة وقبول الشهادة هل هو الظن الغالب بحصول العدالة المستند الى البحث والتفتيش ام يكفي في ذلك ظهور الاسلام وعدم ظهور ما يقدح في العدالة المشهور بين المتاخرين الاول وجوز بعض الاصحاب التعويل في العدالة على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الا ان يقوم خلافها وذهب الشيخ في ف وابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف الى انه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة وهو ظاهر صاحب البشرى في الاجماع والاخبار وزاد في الاول نقال وقال بعض الاصحاب بعد نقل القولين ونسبة القول الى الجماعة المذكورة وباقي المتقدمين لم يصرحوا في عباراتهم باحد الامرين بل كلامهم محتمل لهما ثم قال كما في البحار والظاهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة فما يدل على الحالة احدهما يدل على الحالة الاخرى والترجيح للقول الثاني وزاد في الاول نقال وهو انه لا يعتبر في العدالة البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة لاخبار كثيرة يستفاد ذلك من مجاميعها بعضها بعض وان لم يكن كل واحد منها بانفراده ناهضا باثبات المدعى وفي الرياض المشهور بين المتاخرين بل المجمع عليه كما يستفاد من كثير من العرفان وغيره هو عدم كفاية حسن الظاهر الذي يجوز ذلك وهو مجامعة وبظن من مجمع العادة المصيرية فانه قال ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا بالمعاشرة المطلعة او قول المزكي وينبغي عدم الدقة والمبالغة في ذلك والاكتفاء بما يعلم من صحيحة ابن ابي يعفور بل الاظهر حمل بعض ما فيها على المبالغة والتاكيد للاجماع وغيره وفي ترك المستفاد من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعرفة بفقه الصلوة بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي الرياض ذهب الى كفاية حسن الظاهر من متاخري المتاخرين جماعة وهو في غاية من القوة الا ان الاحتياط المصير الى الاول البتة انتهى للاولين ان من لم يحسن الظاهر ولم يختبر حاله بالمعاشرة الباطنة مجهول الحال وكل من كان كذلك فالحال انه لا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره ولا على غيره في ذلك مما يشترط فيه العدالة اما الاول فواضح واما الثاني فلما دل على ان مجهول الحال لا يجوز الاعتماد على شهادته ولا على خبره وقد تقدم اليه الاشارة واشرنا اليه في الوسائل والمصابيح وبعضد ذلك الشهرة المحكية في جملة من الكتب والاخرين وجوه منها ما اشار اليه جماعة ففي ف نحن نعلم انه لم كان البحث في ايام النبي ص ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا لما اجمع الاعضاء على تركه وفي البحار في مقام الاحتجاج على ما صار اليه ومن تامل في عادة الاعصار السابقة في مواظبتهم على الجماعات وترغيب الشارع في ذلك واشتهارهم على البيوع والاجارات وسائر المعاملات ومن الحكام في قبول الشهادات والامراء الذين عينهم النبي ص وامير المؤمنين والحسن لذلك ولما هو اعظم منه لا ينبغي ان يرتاب في صحة الامر في العدالة وفي ذلك وضوح الاكتفاء بحسن الظاهر او فوق بما هو الظاهر من حال السلف والمنقول عنهم انتهى واورد على ما ذكره في ف وفيه ومجمع بانه لم نفي الاول يمنع من انه لم يكن في ايام النبي ص بحث عن حال الشهود في تلك الازمان وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود في الثاني والاستدلال بالاجماع وعمل الصحابة والتابعين فانهم ما كانوا يبحثون عن الشهود بل يكتفون بالاسلام كما يظهر من خلاف الشيخ اضعف فان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد جدا بل يظن العقول بذلك بل نقل عن ابي حنيفة في غير الحد والاعظم وهذا ذهب الى غير ذلك غيره وهو اعرف انتهى وفيه نظر وفيما تمسك به ذلك والرياض والبحار نعم الاولين ومع اعتبار الاختبار وعدم الاكتفاء بحسن الظاهر يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ اليها ونحو البعيد وفي الثالث ولو كان التفتيش الذي ينوط عليه الامر في تلك الاعصار وجعلوا العدالة بلوغ العصمة حقا لما كان يكاد يوجد في البلاد العظيمة رجلا يتصفان بها ولو وجد امرضا كيف يتحملان جميع حقوق المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وامانتهم فيلزم تعطيل السنن الاحكام وضياعها في ذلك سببا لتشكيك الشيطان اكثر الخلق في هذه الازمنة وصيرهم بذلك محرومين عن فضائل الجماعة والجماعة وفقنا الله وسائر المؤمنين لما يحب ويرضى واعاننا واياهم من متابعة اهل البيت ع ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب فيما تقدم من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعرفة بفقه الصلوة بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي البحار والله يظهر لي من الاخبار ان المعتبر في الشهادة عدم معلومية الفسق وحسن الظاهر في الصلوة مع ذلك المواظبة على الجمعة والجماعة وعدم الاخلال بذلك بغير عذر وتوظهر منه فسق ناد واعلم من ظواهر احوال الناس والنائم والنداء فهذا يكفي في عدم الحكم بفسقه ولو علم

منه عدم المبالاة او التجاهر والتظاهر بها فهذا قادح لعدالته وفي الذخيرة الترجيح للقول الاخير وهو انه لا يعتبر في العمل بمقتضى العدالة البحث والتفتيش بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر وعدم ظهور القادح في العدالة والاخبار كثيرة يستفاد من الحاق بعضها ببعض وان لم يكن كل واحد منها بانفراده ناهضا باثبات المدعى في غاية الوضوح المستفاد من تتبع الاخبار والتأمل فيها وغيرها بعد ضم بعضها الى بعض كفاية حسن الظاهر اقول ومما ذكره من الاخبار الظاهرة في عدم لزوم الاختبار وكفاية حسن الظاهر كثيرة منها خبر ابن ابي يعفور انه سأل الصادق عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر والدلالة على ذلك ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ولولا ذلك لم يكن احد ان يشهد على احد بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين وقد وصف هذا الخبر بالصحة في قيح والكفاية وغيرهما وفي ك رواه ابن بابويه في كتابه بسند لا يبعد صحته عن الثقة الجليل عبد الله بن ابي يعفور وفي مجمع الفائدة قد عرفت انها صحيحة في الفقيه والتهذيب فان في سنده سهوا او غلطا وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه عن عبد الله وقراين كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو لم يخصص بعد هذه الرواية في هذا الباب عدم وجود علي بن فضال في الروايات ولانه في كتب الرجال الموجود علي بن الحسن والحسن بن علي وكل ذلك ظاهر عند التتبع فتتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد الظاهر ان محمد بن موسى مشترك اثنان ثقتان والواحد ضعيف كما هو غير مشهور وبهذا ما ذكره في كتاب ابن داود فيغلب على الظن كونه ثقة فتأمل وان رواية ابن المغيرة ضعيفة فلا تصلح معارضا لها نعم هي حسنة على ما نقلنا عن الفقيه مع ذلك الخبر قد عرفت ان لا تعارض اذ لا دلالة فيها على خلاف هذه انتهى ويظهر من ذلك تضعيف سند هذه الرواية فانه قال الرواية في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه والظاهر انه من ابناء فضال الحسن وابوه علي غايته ان يكون محمدا ابنا له وهو كان فيه ضعف السند فيه محمد بن موسى هو مشترك بين جماعة منهم الضعيف هذا والتفصيل هو تعارض برواية ابن ابي يعفور انتهى وفيه نظر ومنها خبر حريز الذي وصفه بالصحة في ك ومجمع الفائدة والكفاية عن ابي عبد الله عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق ومنها خبر عبد الله بن المغيرة الذي وصفه بالصحة في ك والذخيرة والبحار وبالحسن في مجمع الفائدة عن الرضا عليه السلام قال كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته ومنها خبر ابي بصير الذي وصف بالصحة في ك ومجمع الفائدة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق ومنها خبر احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن عليه السلام انه قال له جعلت فداك كيف طلاق السنة ثم قال في اخر الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها خبر عبد الكريم بن ابي يعفور تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم ومنها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب او معروفا بشهادة زور او ظنينا ومنها خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ومنها ما تمسك به في البحار من خبر عبد الرحيم القصير قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته ومنها ما تمسك به في البحار من خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام وقد قلت له يا ابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب لما قبلت الا شهادات الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومنها ما تمسك به في البحار ايضا فقال روى في الخصال والعيون باسانيد عن الرضا عليه السلام عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس

في طرق ثبوت العدالة

ثم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسند معتبر عن ابي عبد الله ع ومنها ما تمسك به في الجواهر ايضا فقال روى في المحاسن بسنده عن ابرهيم بن زياد عن ابي عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته ومنها ما تمسك به في الجواهر ايضا فقال وروى الشيخ في الحسن عن البزنطي عن ابي الحسن ع انه قال من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها ما تمسك به في الجواهر ايضا فقال روى الشهيد الثاني عن الباقر عليه السلم قال قال رسول الله ص من لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته انتهى وقد تمسك باكثر الاخبار المذكورة في التحرير ايضا لا يقال لا يجوز التمسك بكثير منها لدلالته على ثبوت العدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وهو مما لا يمكن المصير اليه فلا ينفع لاثبات المدعى لانا نقول مقتضى اطلاقه وان كان ذلك لكن خرج منه صنف بالدليل ولا دليل على خروج من كان بحسن الظاهر ولم يظهر منه فسق فيبقى مندرجا تحته لا يقال غاية ما يستفاد من كثير من الاخبار المذكورة ان من كان بحسن الظاهر مقبول الشهادة وليس فيه دلالة على عدالته لانا نقول قبول الشهادة يتوقف على عدالة الشاهد لانها من جملة شروطه فتحقق القبول يستلزم تحقق العدالة فالتمسك بذلك من باب التمسك بوجود الملزوم على وجود اللازم لا يقال لم لا يجوز ان يكون الشرط في الشاهد اما العدالة او حسن الظاهر مع عدم ظهور الفسق وعليه لا يمكن التمسك بما ذكر على المدعى لانا نقول ذلك باطل بالاجماع على الظاهر على اشتراط العدالة مطلقا ومنها ان الغالب في الامور التي يحتاج اليها عامة الناس يتعذر او يتعسر العلم بها فتسهل الامر فيها في الغاية وكذلك محل البحث لانه يحتاج اليه عامة الناس ومن الظاهر ان منتهى التسهيل هنا بعد بطلان القول بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة هو الاكتفاء بحسن الظاهر ومنها ان حصر طريق معرفة العدالة في الاختبار والمتقدم اليه الاشارة يفضي الى الفساد لاستلزامه الاطلاع على السريرة والمعايب وهو موجب لذلك غالبا كما لا يخفى فتم ومنها الاجماع المحكي في تحمل كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في اثبات العدالة فتم ومنها اطلاق ما دل على قبول الشهادة نحو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منه معلوم الفسق ومن لم يعرف منه الا مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحته فتم والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط ولكن القول الثاني هو الاقرب عندي ولا فرق في ثبوت العدالة بحسن الظاهر بين الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يشترط عدالته وهل يشترط في الاستدلال بحسن الظاهر على العدالة كونه مفيدا للعلم بها اولا المعتمد هو الثاني عملا باطلاق النصوص والفتاوى وعليه فهل يشترط في ذلك افادته الظن المتاخم لها اولا المعتمد هو الثاني عملا بالامرين المذكورين وعليه فهل يشترط فيه افادته الظن بها اولا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لانه نقل انه بنفسه يفيد الظن بها ولو ظن مع حسن الظاهر بعدم العدالة فهل يحكم بعدالته بمجرد حسن الظاهر فلا يكون الظن بعدم العدالة معتبرا اولا فيه اشكال من اطلاق الامرين المذكورين ومن قوة احتمال انصرافه الى غير محل البحث لندرته منه مضافا الى الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر بل الاحتمال الاول في غاية القوة فهل يكون حسن الظاهر دليلا على العدالة حيث يظهر منه معصية صغيرة اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ولا اشكال في تحقق حسن الظاهر الكاشف عن العدالة بالمداومة على الطاعة والاقبال على العبادة وحضور الجماعة والجمعة بحيث يظهر منه اثار التقوى والصلاح ويقال له فلان ظاهره حسن وحسن الظاهر باعتبار التدين فالمرجع فيه الى العرف ولا يشترط فيه التزام خصوص عبادة وطاعة وربما يظهر من النهاية والجامع ومجمع الفائدة والكفاية [illegible] اشتراط معرفة العدالة بما تضمنته صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة فان الاول قد افتى بما فيها وربما يظهر منه ما في الثاني وفي الثلاثة الاخيرة التصريح بان المعيار في هذا الباب هو الصحيحة المذكورة وفيه نظر فان ذلك مخالف لاطلاق معظم النصوص والفتاوى وهل يتحقق ذلك بالتزيي بزي الصلحاء والمقدسين وان يكون له السيما الحسن والمنظر الجميل اولا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني كما يظهر من المحكي في الكشف عن الشيخ الثاني فانه قال [illegible] عرف الفسوق فقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما سواء كان له السيماء والمنظر الجميل وظاهر الصدق او لم يكن وزاد في الثاني هذا عندنا وعند جماعة وقال بعضهم اذا توسم فيهما العدالة بالمنظر الحسن حكم بشهادتهما من غير بحث لان في التوقف تعطيل الحقوق انتهى ومنها شهادة العدلين بالعدالة وقد صرح بذلك في المعالم [illegible] والايضاح [illegible] والمنتهى [illegible] والجعفرية وضمير الدراية وشرحها ولم [illegible] ولهم وجوه منها جملة من الاخبار احدها ما رواه في الجواهر عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلم قال لولده اسمعيل يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق بالله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وثانيها خبر يونس الذي وصف بالصحة عمن رواه قال استخراج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين

والارشاد

فرجل

رجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان عموم المستفاد من الجمع المعرف باللام يشمل محل البحث
كما لا يخفى وثالثها خبر الفضل بن شاذان الذي وصف بالحسن عن الرضا ع وفيه ان اصل الايمان هو الشهادة فجعل شهادتين كما جعل في سائر الحقوق ونحو
ما ذكره في مجمع الفائدة فقال قد يحصل التعديل باخبار العدلين بذلك والظن عدم الخلاف فيه ذلك والدليل ثبوت التزكية بالعدلين كانه عموم
منطوق الآية والاخبار الدالة على قبولهما وانهما حجة شرعية وقبولهما في الدعوى ففي التزكية اولى انتهى ويعضد ما ذكره ما ذكره في الغنية فانه قال
يقضى بشهادة المسلمين بشرط الحرية والذكورة والبلوغ وكمال العقل والعدالة في جميع الاشياء غير انه لا يعمل في الزنا الا شهادة اربعة رجال
وما ذكروه هو المعتمد وهل يشترط في جواز الاعتماد على شهادة الشاهدين في الحكم بالعدالة تنبيههما عليها باللفظ الدال عليها كان يقول
كل منهما اشهد بانه عادل او هو عدل او لا بل يكفي صدور الفعل الدال عليها كاقتدائهما به او قبول شهادته ونحو ذلك يظهر الاخير من بعض والوجه
لابن جنيد فان في الاول يعلم العدالة بصلوة عدلين خلفه وفي الثاني تثبت عدالة الامام بايتمام عدلين خلفه انتهى والمسألة محل اشكال من الاصل و
العمومات بغير العلم وعدم صدق الشهادة بالفعل وعدم تنبيه المعظم على ان ذلك مما يثبت به العدالة ومن ان مقتضى عموم جملة من الاخبار المتقدمة الحكم
بعدالة من علم اسلامه ولم يعلم بفسقه خرج منه بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا وهذا وان اختص بصورة العلم بالاسلام
فلا يمكن الحكم بدلالة ذلك على العدالة بالنسبة الى من لم يعلم باسلامه لكن قد يدعى عدم القائل بالفصل بين الصورتين وفيه نظر ويعضد ما ذكرناه ان
الفعل اقوى دلالة من القول فاذا جاز الاعتماد على الاضعف جاز الاعتماد على الاقوى بطريق اولى وخبر عبد الرحيم القصير المتقدم فالاحتمال الثاني
في غاية القوة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط وهل يشترط على تقدير جواز الاعتماد على الفعل حصول العلم بان الفاعل يعتقد العدالة اولا فيه اشكال
فلا ينبغي ترك الاحتياط ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة وعليه فهل يشترط في ذلك حصول الظن باعتقاد الفاعل للعدالة اولا بل يكفي عدم ظهور
عدم الاعتقاد فيه اشكال ولا فرق في ثبوت العدالة بشهادة العدلين بين عدالة المخبر والشاهدين والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته وصرح في جملة من الكتب بانه
ينبغي في السؤال عن تزكية الشاهد ان يكون سرا ففي التحرير وينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة وفي عد والكشف ينبغي اخفاء
السؤال عن التزكية فانه ابعد من التهمة اذ ربما توقف المزكي عن ذكر ما يعرف حياء او خوفا ولان في الجرح هتكا للمستور وفي د يسأل عن التزكية
سرا وفي مجمع الفائدة وينبغي السؤال عن التزكية وتفصيل حال الشهود عن المزكي سرا لانه ابعد من التهمة وحصول الخجالة وعدم استحياء المزكي عنهم
فيقولون ما يعرفون من غير حياء ومعتقد ذكروه في مقام ذكر المستحبات العاشر ان يسأل عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة وفي ذلك حيث
يفتقر الى التزكية ينبغي البحث عنها سرا من غير ان يعلم الشاهد فانه لا يكون ابعد من التهمة باستحياء المزكي من مواجهته بالجرح او استمالة الشاهد له بتحسين حاله
عنده على جبر اقامه الظن بعد الستر وينبغي ان يكون للقاضي جماعة اخفياء لا يعرفون لاجل ذلك انتهى وما ذكروه لا بأس به والتعليل المذكور في
كلامهم يقتضي تعميم الحكم بالنسبة الى السؤال عن تزكية غير الشاهد من الامام والمخبر ونحوهما ولا بأس به اعلم انه قال في الكشف وطريق المسألة انه يحضر
المجلس من تزكيتهما ان يكتب القاضي اسم كل من الشاهدين ولقبه وكنيته ان كان له لقب وكنية ويرفع في نسبه الى من يقطع الشركة ويكتب حليته ويذكر
متجره ومصلاه وسوقه ومسكنه وصنعته لئلا يشتبه بغيره في رقعتين او رقاع ويدفع كل رقعة الى عدل ويكتم من كل منهما ما دفعه الى الآخر لئلا يتواطآ على تزكية او
جرح ويأمر كلا من العدلين ان لا يعرفوهما ان يسأل عن كل منهما جيرانه بيته ودكانه واهل سوقه ومسجده وان شاء عين لهما من جيرانه ومخالطيه من يعرفه وينبغي
ان يكون العدول من اصحاب المسألة ممن لا يعرفهم الخصمان والشهود ليبعد احتمال ان يكون رشاهم احدهم والتزكية سرا ابلغ في الجهر انما يقول المزكين في حضور الشاهد
هذان هما اللذان زكيتهما ما كان خبر اشهر منها الاستفاضة والشياع وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي كرى تعلم العدالة بالاشتهار وفي س والجعفرية
تعلم العدالة بالشياع وفي الموجز لابن فهد تثبت عدالة الامام بالشياع وفي ذح عدالة الراوي تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواة او جرحه
على الاشتهار وفي الدراية وشرحها تعرف العدالة المعتبرة في الراوي بالاستفاضة وزاد في الثاني فقال بان تشتهر عدالته بين اهل النقل او غيرهم
من اهل العلم كمشايخنا السابقين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده الى زماننا هذا لا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى
تنصيص على تزكيته ولا تنبيه على عدالته لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة وانما يتوقف على التزكية غيرهم ممن لم
الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق وهم طرق الاحاديث المدونة في الكتب غالبا وهذا ظاهر في معرفة عدالة الراوي السابق على زماننا والمعاصر
بحيث يبلغ للسابقين وفي تعلم العدالة باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وفي تثبت بالاستفاضة الموت والملك المطلق والوقف والزوجية

المانع من العلم

او الجرح ثم ان احتمال بعدالة المزكين

في بيان طرق ثبوت العدالة

والولاء والعتق والرق والعدالة بلا خلاف اجده الا من الاسكافي فخص الثبوت به بالنسب وحده ويجب في اداء الشهادة على الشهادة الى ان يتصل باقرار او رؤية او غيرهما من الطرق ومن شيخنا في المسالك وبعض من تبعه في الموت انتهى وما ذكروه جيد على تقدير افادة الاستفاضة العلم واما على تقدير افادتها الظن ففي جواز الاعتماد عليها اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وعدم تعرض معظم الاصحاب لبيان ثبوت العدالة بالاستفاضة في مقام ذكر ما يثبت بالاستفاضة كالشيخ في ف والفاضلين في يع وعد وكرة والشهيدين في اللمعة وغاية المراد وضة ولك والفاضل الخراساني في الكفاية والمقدس الاردبيلي ره في مجمع الفائدة وظهور كلام جماعة من هؤلاء في انه يشترط في كلما يثبت به الاستفاضة افادتها العلم وتصريح بعض الكتب بانه يشترط في ثبوت العدالة بالاستفاضة اليقين ففي س لا يكفي في التعديل التسامع الا مع اليقين وفي الكشف لا يجوز التعديل بالتسامع من غير شياع يوجب العلم انتهى وفي عد لا يجوز التعويل بالتسامع ومن عموم جملة من الاخبار المتقدمة بنحو النبوي السابق ونحوه مما دل على الاكتفاء بحسن الظاهر في اثبات العدالة وعدم المصرح بعدم كفاية الاستفاضة في ثبوت العدالة مع تصريح جماعة كثيرة من اعيان علماء الامامية بثبوتها بها من غير تنبيه كثير منهم على وجود المخالف فيه وتصريح الرياض بانه لا مخالف فيه سوى الاسكافي وهذا الوجه اقوى من الوجوه السابقة فالحكم بجواز الاعتماد في اثبات العدالة بها هو الاقرب ولا اشكال في انه لا يتحقق الاستفاضة باخبار الواحد هل يتحقق باخبار الاثنين او لا يظهر من جملة من الكتب الثاني ففي مع يتحقق بتوالي الاخبار من لا يضمهم قيد المواعدة ويستفيض حتى يتاخم العلم وفي ير الاقرب اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم فيما يكفي فيه الاستفاضة وفي قد يكتفى بالاستفاضة بان يتوالى الاخبار عن جماعة من غير مواعدة او يشتهر حتى يقارب العلم وفي عد يشترط توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن بصدقهم او يشتهر اشتهارا يتاخم العلم والاقوى عامة لابد من جماعة ولا يجمعهم داعية التواطؤ في س المراد بالاستفاضة اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم وفي تنقيح اختلف في معنى الاستفاضة فقيل هو اخبار جماعة يفيد قولهم الظن وقيل اخبار يتاخم العلم وقيل احد الامرين كاف قال العلامة وهو الحق لا بد من اخبار جماعة يستحيل تواطيهم على الكذب وفي ك الاستفاضة هي اخبار جماعة لا يجمعهم داعية التواطي عادة ويحصل العلم بمضمون خبرهم على ما يقتضيه كلام المص او الظن المتقارب له على قول وضه يشترط في الاستفاضة توالي الاخبار من جماعة يغلب على الظن صدقهم او يشتهر اشتهارا يتاخم العلم وصرح في مقام اخر وفي الكشف المراد بالاستفاضة هنا شياع الخبر الى حد يفيد السامع الظن الغالب زاد الاول المقارب للعلم ثم قال ولا ينحصر في عدد بل يختلف باختلاف المخبرين نعم يعتبر ان يزيد عن عدد الشهود المعدلين ليحصل الفرق بين خبر العدلين وغيره انتهى والاقرب عندي ما ذكروه والمستفاد من كلامهم ان اقل ما يحصل به الاستفاضة هو اخبار الثلاثة ولا حد لطرفها في الزيادة وهو جيد نعم ينبغي في طرف الزيادة عدم البلوغ الى حد التواتر وقال في ضه وعلى المختار لا يشترط العدالة ولا الحرية ولا الذكورة لامكان استفادته من نقائضها انتهى وعدم اشتراط الاولين هو الاقرب واما عدم اشتراط الثالث فمحل اشكال بل الظاهر الاشتراط للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وظهور الكتب السابقة في اشتراط الذكورة في جميع المخبرين وكذا يشترط العقل والبلوغ فيهم كما هو الظاهر منها وهل يشترط اسلامهم وايمانهم فلا يجوز الاعتماد على تزكية الكفار والمخالفين مطلقا ولو حصل منها الظن او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني كما هو ظاهر اطلاق الكتب المتقدمة هو الاقرب وهل يشترط علم المخبرين بما يخبرون به او يكفي ثبوته عندهم بسبب الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم كالبينة وحسن الظاهر فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب ولا فرق في ثبوت العدالة بالاستفاضة بين جبارة المخبر والشاهد والامام وغيرهم

في بيان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل والجرح

مفتاح قال المحقق في كتاب يع تثبت العدالة مطلقة ويفتقر الى المعرفة الباطنة المتقادمة ولا يثبت الجرح الا مفسرا وقيل يثبت مطلقا ولا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح وقد اشتملت هذه العبارة على مسائل الاولى جواز الاكتفاء في التعديل بالاطلاق من غير ذكر السبب كان يقول هو عدل وقد اختلف الفقهاء و الاصوليون من اصحابنا ومن العامة في ذلك على اقوال الاول ما اختاره في الكتاب المذكور انه يجوز الاكتفاء بذلك في التعديل مطلقا واليه ذهب في فع وقد ذهب اليه الشيخ في ف والعلامة في يه وعد والشهيد في س والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وفي لك والكفاية والكشف هو المش وفي مجمع الفائدة هو الاشهر وفي لف قال الشيخ في ط وف يقبل التعديل المطلق من غير تفسير وتبعه ابن البراج وابن حمزة وفي غاية المراد هو مذهب الشيخ في ط وف والقاضي وابن ادريس وكثير من الاصحاب والمحقق والمص وفي م قال به قوم وهو اختيار القاضي ابي بكر والشافعي وهو المختار وفي شرح المنهاج للبدخشي هو المختار وذهب اليه حجة الاسلام في المستصفى والامام في البرهان الثاني انه لا يجوز الاكتفاء بذلك بل يجب التفصيل وذكر السبب وهو المحكي عن بعض في جملة من الكتب ففي لك والكفاية قيل بوجوب التفسير وهو اختيار ابن الجنيد وقول للعلامة وفي غاية المراد هو قول بعض الاصوليين والمص

المخالفة

في المنية والاحكام قال به قوم الثالث ما حكاه في غاية المراد والمسالك عن العلامة من ان المزكي ان كان عالما باسباب العدالة يكتفى بالاطلاق
والا وجب ذكر السبب قائلا الاول هو قول الجويني والمص في الاصول وفي كشف اللثام خيرة المص في الاصول وفي مختصر الحاجبي وشرحه قال الامام
ان كان عالما كفى والا لم يكف الرابع ما صار اليه فخر المحققين والمنية ففي الاول ذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق في العدالة وانه حسن ان علم فيها التحقيق
بالعدالة ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان وفي الثانية قال الفاضل لا
يجب ذكر السبب في التعديل وهذا حق ان كان مذهب الشاهد موافقا لمذهب الحاكم والمجتهد والا وجب الاستفسار انتهى وقد اختاره والده هذا القول
في الرياض الخامس ما صار اليه في المحصول فقال التعديل المطلق من يصلح للشرع علوه في الاحتياط مقبول وممن نظر الى الناس اهل ضيق فلا انتهى للقول
الاول وجوه منها ان قول المعدلين فلان عدل ونحوه مما لم يشتمل على ذكر السبب شهادة العدلين بالعدالة فيجب قبولها اما الاول فواضح واما الثاني
فلعموم ما دل على قبول شهادة العدلين ومنه صحيحة حريز المتقدمة وقد اشار الى هذا في مجمع الفائدة ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ومنها
عموم جملة من الاخبار المتقدمة الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث
منه فيبقى مندرجا تحته ومنها ان التزكية على وجه الاطلاق مما يحصل منه الظن بالعدالة فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن فتم ومنها ما ذكر
في جملة من الكتب ففي التنقيح العدالة مطلقة فان سبب العدالة لا ينحصر وفي نهاية المراد لان العدالة لا تنحصر في سبب واحد بحيث يكلف المزكي ذكره وفي
من يجب التبيين في الجرح لا في التعديل لعدم انحصار سبب العدالة وفي ذلك لان العدالة تحصل بالتحرز عن اسباب الفسق وهي كثيرة يعسر ضبطها وعدها
وفي الكشف لان اسباب الفسوق غير محصورة الانواع ولا متناهية الافراد ويكفي في الجرح اثبات بعض منها ولا يثبت العدالة الا بانتفاء الجميع
فلو لزم التفسير لزم ذكر الجميع وذكر الافراد متعذر والانواع متعسر جدا وفي مجمع الفائدة لان العدالة كما عرفت يحتاج الى امور كثيرة جدا فلا يمكن
تفصيلها فان ايجاب ذلك لتعطيل الاحكام ويلزم في ذلك في المحصول قال الشافعي ان التعديل المطلق في الشهادة والرواية مقبول لان اسباب
العدالة لا حصر لها وفي شرح المنهاج للبدخشي ما ذكره حجة الاسلام في المستصفى والامام في البرهان ان اسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن
ذكرها فلهذا يكتفى بالاطلاق وفي التحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع مفتقر الى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر ومنها ما ذكره في غاية المراد فقال
لان المعدل لا بد وان يكون في ظن الحاكم عالما بما يتبينها والا لم يصلح ومع العلم لا معنى للسؤال وفي الكشف ولان الشاهد بعدالته انما يجوز له ان اذا
علم بما عند الحاكم من اسباب العدالة وفي شرح المختصر احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي النهاية فانهم
قال القاضي لا يجب ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان فلا معنى للسؤال وفي شرح المنهاج للبدخشي قال القاضي لا يجب ذكر السبب لان شهادة
العدل عن بصيرة بشان التعديل والا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وفي الاحكام لا يجب ذكر السبب لانه اما ان يكون المزكي عدلا بصيرا بما يعدل به
او لا يكون كذلك فان لم يكن عدلا او كان عدلا وليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق تعديله اذ الغالب مع كونه عدلا
بصيرا انه ما اخبر بالعدالة الا وهو صادق في مقالته فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك انتهى قال ولان الظاهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة
الباطنة والاحاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال ومنها ما اشار اليه في غاية المراد في قوله في نفي الاول فقط
بان التزكية اقرار صفة على الاصل فلهذا اقبلت من غير تفسير وفي الثاني ولان العدالة هي الاصل والفسق طار ومنها ما ذكره في الكشف فقال ولان الشهود
يرجع الى الشهادة بانه لم يشاهد الفسق منه مع طول الصحبة فهي شهادة بالنفي بخلاف الجرح ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فقال ولان التفصيل ايضا كلامه
فلا ينفع الزيادة ويؤيده ذكر عدل ونحوه مما تقدم اذ لو احتاج الى اكثر من ذلك لذكروه فانهم والظاهر انهم يذكرون في كتب الرجال اكثر من ذلك فتامل
جميع شرائط القبول فاخلوا بها وفي التنقيح اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وسائر شرائط قبول الشهادة حيث لم يذكر فيها
غيرها ومنها ان الفاسق اذا اطلق التعديل لم يصح قبوله فلو كان اطلاق العادل كذلك لزم تساويهما من هذه الجهة والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن
كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فتم ومنها ان ذكر سبب التعديل لو كان لازما لاشتهر من السالفين من المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وغيرهم
وبطلان التالي في غاية الظهور وللقول الثاني وجوه منها الاصل وهو مندفع بما تقدم ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها صورة
ذكر السبب بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر للمنع من عدم الدليل لما عرفت من الادلة على خروج ذلك لا يقال التعارض
بين العمومات السابقة الدالة على قبول اطلاق التعديل وهذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات لتوفرها

ووضوح دلالتها واعتضادها بالاصل لانا نقول ان السابقة اولى بالترجيح لاعتضادها بالشهرة العظيمة وهي من اقوى المرجحات مضافا الى اعتضادها
بقاعدة نفي الحرج التي هي اعظم من الشهرة في الترجيح الى السيرة كما لا يخفى ومنها ما ذكره في النهاية والمنية وغاية المراد والمعالم وغيرها في مقام ذكر حجة القول من
ان مطلق التعديل لا يثبت به التعديل لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فجاز ان يتصور المزكي عدالة فلا بد من ذكر السبب وفيه نظر وقد اجاب عنه البدخشي
فقال الجواب لا نسلم ان ظن العدالة غير كاف وكونه متضمنا امر باطن ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطن ومنها ما ذكره البدخشي فقال قيل يجب
ذكر السبب لانه لو اكتفى بالاطلاق فيه لزم اثباته مع الشك لوجود الالتباس وفيه انه مع ضعفه في غاية الظهور ومنها ما ذكر في جملة من الكتب من قوله

في بيان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل والجرح

لان الشيء قد لا يكون سببا للجرح عند الشاهد ويكون جارحا عند الحاكم فاذا اطلق الشاهد التعديل تعويلا منه على عدم اعتقاده كان تغريرا للحاكم
ولانه احفظ للحقوق وفي غاية المراد لما فيه من الاحتياط ولما فيه من التحفظ ولانه ربما كان الشيء سببا للجرح عند الحاكم لا عند الجارح فربما شهد
بالعدالة بناء على عدم تاثير ذلك الشيء فيه وكان غرورا للحاكم هكذا استدل به المص وفيه نظر لان المزكي وان استفصل منها لا يجب فيها ذكر ذلك الشيء
الذي هو جرح عند الحاكم بل يذكر صفة عدالته وصومه وصلوته ومحافظته على دينه من غير تعرض لذلك الشيء لا يستند في معرفة العدالة الا الى
العدالة الا امور منها ما هو جرح عند الحاكم وفي الكشف انه ان الاختلاف في اسبابها لا يقتضي الاختلاف في اسباب العدالة فان الاختلاف مثلا في عدد
الكبائر كما يوجب في بعضها ترتب الفسق على فعله يوجب في بعض اخر عدم قدحه في العدالة بدون الاصرار عليه فربما زكاه المزكي مع علمه بفعله لما لا يقدح عنده
فيها وهو قادح يوجب قدحه عند الحاكم انتهى وفيه نظر لان ذلك انما يتم لو كان البناء في الشهادة على تحصيل العلم او الظن بالمشهود وهو ممنوع بل البناء
فيه على مجرد التسمية وصدق الاسم لذلك يجب على الشهود في الطلاق والنكاح والبيع والصلح وسائر المعاملات التفصيل وذكر السبب مع تحقق الاختلاف
في الاسباب فان الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لاعتقاده اجتهادا او تقليدا ان بيع المعاطاة بيع صحيح والحاكم قد ينكر كونه بيعا حقيقة او صحيحا اشار
هذا في غاية الركة هذا وقد يدعى جواز الحكم بشهادة العدلين مع ظن الحاكم بخطائهما لتحقق السبب الشرعي وعدم حجية الظن هنا وبالجملة المناط في
الامور التعبدية والاسباب الشرعية ليس الا صدق الاسم وتحقق السبب الشرعي مع قطع النظر عن الواقع والحكمة في ذلك تسهيل الامر على المكلفين نعم
يشترط فيها عدم العلم بخلاف الواقع ومن الظاهر تحقق جميع ما ذكر في صورة اطلاق التعديل سلمنا ان مبنى الامر في البينة المزكية على معرفة الواقع ولكن
نمنع من عدم افادة اطلاق التعديل العلم والظن بالواقع بل قد يفيد الاول تارة والثاني اخرى كما يشهد به حصول الامرين من اطلاق اخبار اهل اللغة واهل
التاريخ واهل الفقه واهل دعاوي الاجماع وغيرهم مما يجري مجريهم مع اختلاف العلماء والعقلاء في مدارك معرفة ما يخبرون به اختلافا ظاهرا بينا لا يسع لاحد انكاره
وبالجملة لو كان مجرد احتمال استناد الشاهد والمخبر الى امر لا يصح الاستناد اليه عند السامع للشهادة والخبر قادحا لما جاز الاعتماد على شهادة وخبر لاحد وهو
باطل قطعا ومخالف لسيرة العقلاء والمسلمين والمؤمنين قديما وحديثا ولم اعثر في شيء من الاقوال على حجة مصرح بها ولعل حجتهم في صورة عدم كفاية الاطلاق
الوجوه التي ذكرت حجة للقول الثاني وحجتهم في صورة كفايته حصول العلم او الظن بالظن وفيهما نظر والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول
الذي عليه المعظم وعليه لا فرق في ذلك بين عدالة الشاهد والامام والمخبر وغير ذلك ممن يعتبر عدالته واعلم ان طرق التزكية والتعديل ثلثة الاول
ان يشهد الشاهدان بتحقق معنى العدالة وحقيقتها فيه وذلك قد يكون على وجه التفصيل كان يقول لا هو متصف بالملكة التي تمنعه من الاقدام على
الكبائر والاصرار على الصغائر او منافيات المروة وبالجملة يذكر ان ما لو علم به السامع لحكم بعدالته وفي قبح طريق التفصيل ان يقول اشهد انه
مؤمن يصلي ويصوم ويزكي ويحج البيت ويامر بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويتركه وفي غاية المراد يذكر صفة عدالته وصومه وصلوته
ومحافظته على دينه انتهى وقد يكون على وجه الاطلاق وذلك يتحقق بان يقول اشهد ان فلانا عدل او عادل اذا كان عارفا بمعنى اللفظ وقد صرح في
لك بان في القدر المعتبر من العبارة اوجها فقال وعلى المشهور من الاكتفاء بالاطلاق في التعديل ففي القدر المعتبر من العبارة اوجه احدها ان يقول
هو عدل لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فاقتصر على العدالة فقط وهذا اختيار الشيخ في ط وثانيها ان يضيف اليه لي وعلي لانه يقول عدل لا
يفيد العدالة في كل شيء بل اثبات الوصف في الجملة كقولنا صادق فانه لا يفيد الصدق في كل شيء فيفتقر الى اضافة ويجعل مطلق العدالة مقبول
الشهادة في كل شيء وهو قول ابن الجنيد فانه قال في كتاب الاحمدي ولا يقنع من المجيب بالتعديل حتى يقول عدل لي وعلي وثالثها اعتبار ضميمة احد الامرين
الى قوله عدل وهو اما لي وعلي او مقبول الشهادة فربما عدل لا يقبل شهادته وان وجبت شفاعته كالمغفل وهذا اختيار اكثر المتاخرين واعترض
على الاخيرين بضميمة لا يوصف بها الا من واظب على الفرائض واجتنب المحرمات فلا يتخصص بتقدير ان يكون الرجل في شيء دون شيء فقوله لي

وعلى لا يفيد العدالة كقول القائل فلان صادق على وفى فانه لا يقتضى صدقه في كل شيء وبان الوصف بكونه مقبول الشهادة يغني عن الوصف بالعدالة لانه اخص فوجوده يستلزم وجود الاعم في ضمنه كما ان عدمه اعم من عدمه والاقوى الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضاف اليه لك اكد وربما علل بعضهم اضافة لى وعلى الى العدل بان الغرض منه ان يبين انه ليس بولد بناء على ان شهادة الولد على والده غير مقبولة وهذا تعليل ضعيف لانه قد اعتبره من علم انه ليس ولده ومع تسليم عدم قبول شهادة الولد على والده لا يدل قوله عدل على على انه ليس بولد لان العدل عدل على ابيه لكن لا انه لا تقبل شهادته عليه بمعنى انه خارج ويتقيد بان يراد نفي البنوة فالمعتبر ان لا يكون هناك ذلك الوصف اما ان يتعرض الى نفيه لفظا فلا كما ان الشاهد على غيره ينبغي ان لا يكون كك ولا يجب ان يقول لست بابن ويتقيد بان يكون الغرض بيان انه ليس بابن فهذا الغرض يحصل بقوله على انتهى ويظهر من ذلك وفيه في المصير الى الاحتمال الاول دائرة وهب في الكفاية ويجمع بين فقه الاول وعلى المشهور من الاكتفاء بالاطلاق والتعليل ففي الفاضل المعتبر المعبر عن عبارة التعديل وجوه منها ان يقول هو عدل وهو اختيار الشيخ ومنها ان يضيف الى ذلك على ولى وهو قول ابن الجنيد ومنها اعتبار ضميمة احد الامرين الى قوله عدل وهو اما لى وعلى او مقبول الشهادة وهو منقول عن المتاخرين ولعل الاقرب الاول وفي الثاني اعلم ان الظ انه يكفي قوله هو عدل مع معرفته معناها وكما ما يقوم مقامه ولا يحتاج الى الاضافة على ولى لاحتمال ان يكون عدلا في بعض الامور كالصادق كما قيل لان معناها عرفا لا يتحقق الا مع ملكة مقبولية الشهادة اذا اطلقت خصوصا في مقام التزكية والشهادة ولذا انهم ما يذكرون في كتب الرجال الاكثر من ذلك فكان جميع شرائط القبول داخلة فيها وفي الشرع اذ يكتفون بذلك ويؤيده قوله تعم واشهدوا ذوي عدل منكم وسائر ادلة شرائط قبول الشهادة حيث ما ذكر فيها غيرها والبعض لو لم يكن ذلك كافيا لم ينفع اضافة على ولى بل الاستماع يوطن بها الاتيان بل نعم لو قبل بعدم الاكتفاء بل لا بد من قول مقبول الشهادة لكان وجها هذا اذا اريد من المزكى من ثبت قبول الشهادة لا مجرد العدالة ولم يكن ذلك مفهوما من العدل والا لكفى فتم انتهى وربما يظهر من جملة من الكتب المصير الى الاحتمال الثالث ففي الكشف لا بد في التعديل من الشهادة به والاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة ولا يكتفي بقوله عدل فرب عدل لا يقبل شهادته لغلبة الغفلة عليه خلافا للمبسوط لقوله تعم واشهدوا ذوي عدل والاقرب الاكتفاء بالثاني لاشتماله على الاول وزيادة ولا يشترط ان يقول عدل او مقبول الشهادة على ولى كما في الاحمدي واحتيط فظ بناء على ان الوصف بالعدالة والصدق وقبول الشهادة انما يقتضي ثبوت الصفة في الجملة فربما يثبت في شيء دون شيء وضعفه ظاهر بمكان نعم قال في التحرير يجب على المزكي ان يقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة او هو عدل لى وعلى فان العدل قد لا يقبل شهادته لغفلته يعني ان قوله لى وعلى يقوم مقام الشهادة لانه لا يتعلق الظاهر ان لا يتضمن معنى الشهادة ونحو من وحيث اكتفى في العدالة بالاطلاق منهم كما هو المشهور او على تفصيل في الفاضل المعتبر العبارة عنه وجيه اقوال ثالثها اعتبار ضم احد الامرين من قوله لى وعلى او مقبول الشهادة الى قوله هو عدل من دون اعتبار ضم شيء منهم ولعله اقوى وان كان المصير الى ما عليه الاسكافي احوط واولى لكونه بين الاقوال جامعا واختار في المسالك قولا رابعا وهو الاجتزاء بقوله انه مقبول الشهادة وان اضاف اليه العدالة كان اكمل لا باس به ان قصد به جواز الاكتفاء بذلك من حيث انه رافع للفظ العدل ويمنع ان منع من الاجتزاء بلفظ العدل لما ظهر لك من الترادف بينهما وان كان ما اجتزء به ابلغ دلالة على العدالة العامة اظهر ما جعل انتهى والاقرب عندي هو الاحتمال الاول من جواز الاكتفاء بلفظ العدل وما يشتق منه من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه لصراحته في الدلالة على المطلوب باعتبار وضعه لو ضميمة مقبول الشهادة او لى وعلى لا يفيد دفع احتمالية لفظ العدل وما يشتق منه نعم فائدتها الشهادة بتحقق شرط اخر في الشاهد غير العدالة وليس هو المقصود فان المقصود بيان ما يتحقق به الشهادة على وجود شرط العدالة لا ما يتحقق به الشهادة على تحقق شرائط الشاهد كما لا يخفى وحيث عرفت بما ذكرناه الشهادة بالعدالة لزم العمل بعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العادل وخبره وبعضده عموم نفي المساواة بين العادل والفاسق واطلاق جملة من الاخبار الدالة على كفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة وبعضده ايضا ظهور مصير المعظم الى المختار وخلو الاخبار عن بيان اشتراط الضميمة وانه لو كانت الضميمة شرطا لما جاز الاعتماد على كلام العدليين في الرجال الخالية عنها وهو خلاف سيرة الاصحاب قديما وحديثا ويلحق بلفظ العدل وما يشتق منه لفظ الثقة بل كل لفظ موضوع لمعنى العدالة ويدل عليه بالمطابقة او التضمن فلا يشترط لفظ مخصوص تعبدا وهل يكفي ما يدل بالالتزام اما من باب الفحوى او التعليل او مفهوم المخالفة او نحو ذلك او لا بل يشترط الدلالة المطابقية والتضمنية لم اجد مصرحا باحد الامرين و الاقرب عندي هو الاول حيث يكون الالتزام مما جرت عادة اهل اللسان بالتعبير عنه بحيث يمكن ان يعد مما قاله المتكلم وعلى هذا لا يبعد الحكم بكفاية قوله لا اعلم منه الا الخير شهادة بالعدالة لظهوره منه عرفا ولكن صرح في عدة بعدم كفايته فقال ولا يكفي ان يقول لا اعلم منه الا الخير وزاد

في التعديل لا بد من اضافة ... [illegible] ... الى العدل او الاكتفاء بالعدل

في بيان الاكتفاء بالكتابة والاشارة في التعديل والجرح

الاجير فقال نعم منه ممن لم يكن على بصيرة من امره وهو يعرف منه الا الاسلام خلافا لبعض العامة انتهى وما ذكره احوط وهل يشترط الاتيان بلفظ
اشهد وما يشتق منه او يكفي كلما يدل على جزمه بالعدالة من نحو اعلم واتيقن واجزم وربما يظهر من بعض الاول فانه قال لا بد في التعديل من الشهادة بعد
الاتيان بلفظها وانه مقبول الشهادة فيقول اشهد انه عدل مقبول الشهادة والاقرب الاكتفاء بالثاني فانتهى والاقرب عندي هو الاحتمال الثاني للعمومات
المعتضدة بظهور مصير المعظم اليه بخلو الاخبار عن بيان اشتراط لفظ الشهادة وبعد كونه شرطا في اكثر الموارد فكذا هنا عملا بالاستقراء وهل
يشترط العربية وعدم اللحن كما في القراءة في الصلوة والعقود عند بعض او لا بل يجزي كل لغة وكل ملحون المعتمد عندي هو الثاني عملا بالعمومات المعتضدة
بظهور مصير الاصحاب اليه وبالسيرة الاسلامية من سالف الزمان الى الان وبخلو الاخبار عن بيان الاشتراط وبفحوى ما دل على جواز الاعتماد على الاخبار
المنقولة بالمعنى في الاحكام الشرعية وهل يشترط في اللفظ الدال على التزكية الصراحة او يكفي الظهور الاقرب الاخير ان كان مما يعتمد عليه عند اهل اللسان
وهل يجوز الاعتماد على كتابة المزكي واشارته او لا صرح في ... بالاول غير محجز فقال ولا يكفي خط المزكي وان اشهد عليه انتهى وفيه نظر بل الاقرب جواز
الاعتماد على الامرين المذكورين حيث يحصل منهما العلم بان المزكي قصد منهما التزكية ولو شك في ذلك فالاقرب انهما لا يجوز الاعتماد عليهما وهل يشترط
حيوة المزكي في قبول تزكيته فلو زكى احد ثم مات لم يجز الاعتماد على تزكيته او لا بل يجوز تزكيته او لا بل يجوز المعظم المعتمد هو الثاني للعمومات وخلو الاخبار
والفتاوى عن بيان الاشتراط ورجوع علماء الاسلام قديما وحديثا الى اقوال اهل الرجال الذين تولوا التزكية من غير نكير وكذا لا يشترط في قبول التزكية عدم
وقوع الجنون بعدها وهل العلم باعتقاد من يصح منه التزكية بكونه عدلا يكفي او لا بد من انشائها التزكية بقوله او فعله فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني
في غاية القوة خصوصا على القول باصالة حجية الظن في التزكية كما في الاحكام وهل يشترط كون المزكي من اهل الفن في الجرح والتعديل فلا يجوز الاعتماد
في الرجال على من لم يعلم حاله في العلم او لا بل يكفي العدالة مطلقا الاقرب الاخير للعمومات مع اصالة حجية الظن ولا يخفى ان اهل الرجال الذين يتصدون للجرح و
التعديل منهم من هو من ائمة الفن الذين يعلمون بالعدالة والجرح بالعيان لا بطريق الاجتهاد كائمة العربية واللغة وهذا مما لا اشكال ولا خلاف في حجية
قولهم جرحا وتعديلا ومنهم من هو من المجتهدين الذين يعولون في المسائل على الادلة والامارات كجماعة من اهل العربية وفي حجية كلام هذا اشكال لكن
الاقرب الحجية ومنهم من يكون دون الفريقين مرتبة والاشكال في حجية كلام هذا اعظم ولكن احتمالها في غاية القوة ولا فرق في جميع ما ذكرناه من الاحكام
بين الشاهد المخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته الا في بعض المواضع واعلم ان ما ذكرناه من جواز الاعتماد في التعديل على اطلاق انه عدل ونحوه
واضح في صورة تساوي اعتقاد الشاهد والسامع للشهادة في معنى اللفظ وكونه للعدالة كما اذا اعتقدا ان لفظ العدل مثلا موضوع لمن له الملكة الخاصة
وانها حقيقة العدالة وكذا هو واضح في صورة اعتقاد الشاهد ان اللفظ موضوع للعدالة واعتقاد السامع انه انما يعتقده الشاهد عدالة
هو احد افراد معنى العدل واما اذا اعتقد الشاهد ان اللفظ موضوع لمفهوم كلي يشمل جميع افراده مما يتحقق به العدالة كما اذا اعتقد ان العدالة اعم من الملكة
وحسن الظاهر وعدم الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولم يكن اعتقاد السامع للشهادة كذلك كما اذا اعتقد ان العدالة موضوعة للملكة الخاصة فقط واطلق
الشاهدان فلانا عدل فهل يجوز الاعتماد على تزكيته ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب نعم اذا علم ان الشاهد اراد المعنى الذي مع نفسه الا يتحقق
به انه العدالة عنده لم يجز له ح الاعتماد على تزكيته ولا اشكال انه ان يشهد الشاهدان بالاحكام المترتبة على العدالة وبلوازمها كان يشهدا بانه
مقبول الشهادة او بانه ممن يصح الاقتداء به او نحو ذلك مما يتوقف على العدالة ولا اشكال في كون ما ذكر طريقا لثبوت العدالة اذا حصل منه العلم بها
او الظن بها وقلنا باصالة حجية الظن فيه وهل ذلك صحيح من باب اثبات العدالة بالتزكية والتنصيص او لا بل هو من باب اثباتها بالاستدلال والنظر
كاثبات المطالب اللغوية بالتبادر ونحوه من الامارات واللوازم فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب الا ان يدل العبارة التي تدل على المفروض
بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادة التزكية والتنصيص على العدالة ومن هذا الباب الاستدلال بقول اهل الرجال فلان من مشايخ الاجازة
او معتمد عليه او نحو ذلك مما يذكرون فيه اللازم واما اذا لم يحصل من ذلك العلم والظن بالعدالة او حصل منه الظن بها ولكن لم يقل باصالة حجية الظن
ففي جواز الاعتماد على ذلك في اثبات العدالة اشكال والاقرب عدم الجواز في صورة ظهور كون مقصد الشاهدين بذكره التزكية فلا يبعد ح الجواز شرعا
ولا فرق فيما ذكر بين الشاهد المخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته الثالث ان يشهد الشاهدان بالسبب المثبت للعدالة كان يشهدا بان فلانا موصوف
بحسن الظاهر او هو ممن استفاض عدالته او نحو ذلك وهل لا اشكال في ثبوت العدالة بذلك حيث يعتقد الشاهد والسامع للشهادة كون ذلك سببا
للعدالة شرعا سواء اعتقد انه ليس سببا بجهل ذلك ففي جواز الاعتماد على ذلك ح اشكال ولكن احتمال الجواز هو الاقرب بالجملة كلما يشهد به الشاهدان

وبقصد الاول بذكره التزكية
واما اذا لم يعتقد الشاهد كونه
سببا للعدالة شرعا
صح

اذا كان

فى بيان انه يكفى فى التزكية المعرفة الباطنية المتقادمة فى التعديل

انما كان مثبتاً للعدالة اذا علم بها السامع للشهادة كان مما يثبت به العدالة بالاخبار والشهادة على احتمال هو فى غاية القوة وهل يثبت العدالة بالشهادة على الشهادة كسائر الاموال الاقرب ذلك واعلم انه قال فى عدو الكشف وشرح وللك صفة المزكى كصفة الشاهد وزاد فى الثانى فقال من العدل والكمال والعلم وزاد فى الثالث فقال الوجه اشتراط كونه من اهل التمييز والمعرفة الباطنية كون المزكى والجارح عدلا انتهى وعلى كل حال وجب **المسئلة الثانية** انه يفتقر المزكى فى تزكيته الى المعرفة الباطنية المتقادمة وقد صرح بهذا الحكم فى جملة من الكتب فى انه لا بد للمزكى من الخبرة الباطنية والمعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ له تزكيته وفى الدروس يفتقر المزكى الى المعرفة الباطنية المستندة الى تكرار المعاشرة وفى عدو الكشف يجب ان يكون عارفا بباطن امر من يعدله بكثرة الصحبة والمعاشرة المتقادمة وزاد فى الاخير فقال لانهم المطلعين على البواطن وحصول الملكة المانعة عن المعاصى بكونه عارفا بالمعاصى ليعلم المجروح من العدل وقيل لا يلزم العلم بتفاصيلها اذ ربما يحصل له العلم بانه لا يفعل كبيرة بل ولا صغيرة عمدا وان لم يعلم الكبائر ولا يشترط المعاملة معه وان حكى عن بعض الحكام انه سئل المزكى عنها وان كانت احوط وفى س لا بد فى التعديل من الخبرة الباطنية المتكررة وفى لك يعتبر فى المزكى ان يكون خبيراً بباطن من يعدله اما بصحبة او جوار او معاملة او نحوه وروى ان شاهدا شهد عند بعض الحكام فقال للشاهد لا اعرفك ولا يضرك انى لا اعرفك فاءت بمن يعرفك فاتى برجل فقال له الحاكم كيف عرفته قال عرفته بالصلاح والامانة قال هل عاشرته عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه قال لا قال فهل عاملته فى الدرهم والدينار حتى عرفت حقيقته وامانته قال لا قال فهل عاصيته او غضب بحضرتك حتى عرفت خلقه من خلقته قال لا قال اذن لا تعرفه ان من يعرفك فى المعنى ان الانسان يخفى عليه اسباب الفسق غالباً فلا بد من معرفة باطن حاله وهذا كان الشهادة على الافلاس يعتبر بالخبرة الباطنية لان الانسان مشغوف باخفاء المال ولعل الشهادة على ان الوارث سواه يعتبر الخبرة الباطنية لانه تدبر وتح السفر او فى الحضر ويخيفه قبوله واعتبر فى المعرفة الباطنية التقادم لانه لا يمكن الاختبار بمجرد ما غالبا وربما كان حسن الظن ودمنوشته الامعان فى احواله قائما مقام التقادم فى مدة يسيرة وهذا فاعتبار التقدم مبنى على الغالب وفى مجمع الفائدة يحتاج المزكى وتعديله اياه ليشهد بعد الة الى المعرفة الباطنية اى المعاشرة الباطنية المتكررة الخبرة بباطن حاله مدة بحيث يعلم بذلك وجود الملكة الباطنية فيه بمعنى انه لو لم يكن متعبدا وصاحب ملكة لظهر خلافه منه فى هذه المدة بتلك المعاشرة بالفسق وترك المروة على تفسير اعتبارها فذلك قد يحصل بحسب المصاحبة اذا كان المصاحب فى كثيرا فى مدة قليلة وقد يحصل فى مدة بالجوار والمعاملة او الاسفار وبالجملة ذلك المعاشرة الظاهر انه لا يعتبر العلم بل الظن المتاخم له بل الظن المأخوذ من المعاشرة على الوجه الذى ذكرناه فينبغى ان يكون المعاشرة لما يطرق العدالة من معرفة الكبائر وغيرها والظاهر انه يمكن حصوله لمن لا يعرف الكبائر بالتفصيل ايضا اذ قد يحصل من المعاشرة المطلعة على الباطن ان مثل هذا الشخص لا يفعل الذنب الكبير بل الذنب عمدا وان لم يعرف المعاشر الذنوب بالتفصيل وهو ظاهر انتهى ومقتضى اطلاق اشتراطه ذلك انه لا يجوز للشاهد ان يستند فى شهادته المجرد حسن الظاهر ولا الى الشياع والاستفاضة ولا الى شهادة العدلين بالعدالة ولا الى سائر القرائن المفيدة للعلم او الظن ويستفاد من مجمع الفائدة خلاف ذلك فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا وايضا الظاهر ان ذلك قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف فى ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما فى توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا اشكل الحكم بتوثيق الرواة وتقيتهم فى زماننا هذا فالحصر المستفاد فى هذا المقام من كلامهم مثل المتن وبيع وشرحه حيث قال ويفتقر الى المعرفة الباطنية المتقادمة ولا يفتقر الجرح الى التقادم المعرفة ويكفى العلم بموجب الجرح ثم قال وما سيجئ فى المتن وغيره مما هو اصرح من هذا فى الحصر مثل قوله بجزم المشاهدة محل التامل الا ان لا يكون الغرض هو الحصر الحقيقى بل الاضافى بالنسبة الى بعض الظنون وهو خلاف الظاهر او يكون ذلك فى مقام الشهادة فقط لا مقام الرواية وهو بعيد فتامل ويكون المقصود انه لا بد من الانتهاء بالاخرة الى ذلك فتامل انتهى والاقرب عندى جواز استناد الشاهد فى شهادته الى حسن الظاهر والاستفاضة وجميع القرائن المفيدة للعلم فى ثبوت عدالة الشاهد المخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالتهم بل احتمال الجواز استناداً فيها الى شهادة العدلين وجميع القرائن المفيدة للظن حيث يحصل من الامر الظن الاقوى من الظن الحاصل من حسن الظاهر والاستفاضة فى غاية القوة بل يحتمل قويا جواز الاستناد اليهما حيث يحصل منهما الظن خصوصا بالنسبة الى عدالة الرواة **المسئلة الثالثة** انه لا يجوز الاكتفاء فى شهادة الجرح من دون ذكر سببه بالاطلاق كان يقول هو فاسق بل لا بد من ذكر سببه كان يقول اشهد انه فاسق لانه زنى او شرب الخمر او لاط او نحو ذلك وقد اختلف الفقهاء والاصوليون من اصحابنا ومن العامة فى ذلك على اقوال الاول ما ذكرناه من عدم جواز الاكتفاء بالاطلاق فى ذلك وهو للخلاف وفع وير وس والمحكى فى لف عن الاسكافى والشيخ فى ط وابن البراج وابن حمزة بل ادعى عليه الشهرة فى جملة من الكتب ففى غاية المراد المشهور الشيخ فى ط وف والقاضى وابن ادريس واكثر الاصحاب وفى لك والكفاية والكشف والرياض هو المشهور وفى مجمع الفائدة هو الاشهر انتهى ويمكن استفادة

فى بيان انه لا بد فى الجرح من ذكر السبب

هذا القول من قد وعد فان في الاولى الجرح يجب التفسير على رأي وفي الثانية لا يثبت الجرح الا مفسرا على رأي وفي هو مذهب قوم ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وما ذكر في جملة من الكتب ممنوع لا يقبل الجرح الا مفسرا ودليلنا ان الناس يختلفون فيما هو جرح وما ليس هو جرح وما ليس بجرح فيجب ان يفسر فاذا رجعنا اعتقدنا فيما ليس بجرح انه جرح واذا فسر عمل الحاكم بما يقتضي الشرع من جرح او تعديل وفي هذا يجب ذكر السبب في الجرح لوقوع الخلاف فيه ويرد من يجب التفسير في الجرح لان التعديل لاختلاف الناس في الجرح وفي ذلك وضح المشي ان الجرح لا يثبت الا بل لا بد من بيان سببه لان الجارح قد يرى الجرح على ظن الخطاء ولان المذاهب فيما هو جرح مختلفة فلا بد من البيان ليعمل القاضي باجتهاده انتهى ولكن في شرح المختصر اما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فيما جرح به لا براه فمقبول مما اطلق في محل الخلاف ان كان مما يقدح في عدالته واجيب او لا بانه قد يبقى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا فلا يكون بدا سا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يحترز عما الزام فلا تدليس ثم قال احتج القائل بانه لا يكفي الاطلاق فيه بانه بالاطلاق لا يثبت فلا يثبت مع الشك فيه للاتي من اسباب الجرح وكثرة الخلاف فيه للازم ثم البطلان الجواب اما بالاول انه يثبت مع الشك ان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف بقدا احتج الشافعي على انه لا يكفي الاطلاق بانه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التغليط واللازم بقسميه الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح فهو في كون الحديث مرويا مقلد الجارح للعمل بجرد قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكر لم يره المجتهد جرحا وانه مقدمات اجتهاده ولم يكون مجتهدا من مقلديه بعض مقدماته واجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة وانما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المفهم من الرائيين وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس الشافعي انه يكفي الاطلاق هنا ايهم وهو الصحيح والمحكي في النهاية عن قوم ولهم العمومات المتقدمة الدالة على كفاية الاطلاق في التعديل وبقياسها تمسك بعضهم ان مطلق الجرح يبطل الثقة وان الجارح لا بد ان يكون في نظر الحاكم عالما بسببه لانه لا يصلح مع العلم مغنيا للسؤال ولكنها معارضة بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي هنا اولى بالترجيح لاعضادها بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة الثالث ان الجارح اذا كان عالما بسبب الجرح كفى الاطلاق منه والا لزم التفصيل وهو النهاية ويرد بالمحكي في غاية المراد عن الجويني وغيره عن الرازي الرابع ان الجارح اذا كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم في اسباب الجرح بتقليد او اجتهاد كفى الاطلاق منه والا فلا وهو للمنية وشرحها ولم ار من تعرض للمسئلة هنا اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب مع انه احوط **المسئلة الرابعة** انه لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة ويكفي العلم بموجب الجرح وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ايهم نعم لا يفتقر الجرح الى تقادم المعرفة بل يكفي العلم بسبب الفسق ثم قال ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد ان شاهد بسبب الفسق وفسر يكفي في الجرح مرة وفي تلك لا يعتبر في الجرح تقادم المعرفة بل يكفي فيه المعاينة واسمع اما المعاينة فبان يراه يفعل فعلا يخرج عن العدالة واما السماع به فكان يسمعه يقذف او يقر على نفسه بمعصية يوجب الفسق او يسمع من غيره على وجه يبلغ حد العلم بذلك او يتواتر عنده هذا قد يحصل في لحظة واحدة فلهذا لم يعتبر فيه التقادم وفي الكشف لا يحتاج في الجرح الى تقادم المعرفة بخلاف العدالة بل يكفي العلم بموجبه هو صدر معصية عنه والفرق واضح انتهى وهو جيد وبقي التنبيه على امور **الاول** اذا استند الشاهد في جرح الصدر الزنا منه فهل يعتبر بذلك فاذا يترتب عليه ثمانية من القاذف من الاحكام الشرعية او لا المعتمد الاخير على المختار من لزوم التفصيل في الشهادة بالجرح وقد صرح بذلك في سر وعد وقفي الاولى لا بصيرة اذا بينت الزنا للحاجة وفي الاخيرة لو فسره بالزنا لم يكن قاذفا وزاد في الاخيرة للحاجة وصحة الغرض وهو عدم صلاحيته لابتناء الحكم على شهادته وادخال الفرق عليه انتهى **الثاني** بقتضى اطلاق كلام القائلين بالمختار من لزوم ذكر السبب هنا عدم الفرق بين كون السبب مما علم الشاهد بالمعرة من الدين او المذهب سببا للجرح او لا **الثالث** هل يجوز الاكتفاء بقول الشاهد في مقام ذكر السبب انه فاسق او ارتكاب معصية قادحة في العدالة بالمعرة من الدين او المذاهب الاقرب بعض المعصية الظاهر كلام القائلين بالمختار الثاني وهو الاقرب **الرابع** اذا اخذ الشاهد في التصريح بالسبب فهل يكفي الاطلاق او لا فيه اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وجزمهم ومن ظهور انصراف اطلاقاتهم الى المحل المفروض فيه في العمومات الدالة على قبول شهادة الجرح مطلقة سليمة عن المعارض فاذن الاحتمال الثاني وفاية القوة **الخامس** هل يختص لزوم ذكر السبب بجرح الشاهد الحاكم دون الراوي او لا بل يشمل موضع اشكال من اطلاق كلام الاصحاب وجزمهم المؤيد بغلبة ذكر السبب في الرجال ومن ان مبنى الجرح والتعديل في الرواية على الظنون الاجتهادية دون الشهادة والجزم والتعبد لا شك في ان الجرح المطلق يفيد الظن وفيه طول الامر بالاول **السادس** اذا ذكر لازم المعصية الذي بها حصل الجرح في مقام ذكر السبب فهل يجوز الاكتفاء به او لا بل يجب التصريح بنفس المعصية فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة وان كان الاحوط الثاني **السابع** لا اشكال في ان الجرح يثبت

بشهادة

تنبيه عام متعلق بالجرح

بشهادة العدلين كالعدالة كما صرح به في اللمعة وشرحها بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من الغنية ويدل عليه ايضا بعض العمومات المتقدمة ولا فرق في ذلك بين جرح الشاهد والامام والراوي وغيرهم **الثامن** لا اشكال ولا شبهة في ثبوت الجرح بالشياع الموجب للعلم وهل يثبت بالشياع المفيد للظن او لا صرح في جملة من الكتب بالثاني ففي يع لا يشهد بالجرح الا مع المشاهدة لفعل ما يقدح في العدالة او ان يشيع ذلك في الناس شياعا موجبا للعلم ولا يعول على سماع ذلك من الواحد والعشرة لعدم اليقين بخبرهم وفي التحرير ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا بعد المشاهدة بسبب الفسق او ان يشيع ذلك بين الناس شياعا موجبا للعلم ولا يكفي الظن في ذلك ولو كثر المخبرون اما العدالة فيكفي فيها غلبة الظن بانتفاء اسباب الجرح المستند الى تاكد الصحبة وكثرة الملازمة والمعاملة وفي القواعد والكشف لا يجوز الجرح بالتسامع وزاد الثاني من غير شياع يوجب العلم وفي د و مجمع الشهادة في الجرح الا مع المشاهدة او الشياع الموجب للعلم وفي س ولا يكفي في الجرح التسامع الا مع اليقين وفي … للنفقة تقدم ان المعتبر في التعديل الخبرة الباطنية المؤكدة لغلبة الظن بالعدالة واما الجرح فلا يكفي فيه مطلق الظن اجماعا بل لا بد فيه من العلم بالسبب اما بالمشاهدة بان يراه يزني او يشرب الخمر او يسمعه يقذف او يقر على نفسه بالزنا او شرب الخمر مثلا واما اذا سمع من غيره فان بلغ المخبرون حد التواتر جاز الجرح لحصول العلم وان لم يبلغوا حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن في الجملة وقد نهى الله تعالى عن اتباع الظن الا ما استثني ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المعتبرة للمعاينة كما مر في نظائره ويظهر من المص والاكثر اشتراط بلوغ العلم فلا يصح بدونه وهو اولى اما الجرح بناء على خبر الواحد وما فوقه مما لا يبلغ ذلك الحد فلا يجوز اجماعا نعم له ان يشهد على شهادتهم بشرط الشهادة على الشهادة قوله ولا يعول على العشرة لعدم اليقين بخبرهم مبني على عدم افادة خبرهم العلم كما يقتضيه السياق ولعله بناء على الغالب والا فلا حاجة للعدد الذي يحصل بخبرهم العلم وقد يحصل بالعشرة اذا كانوا صلحاء لا يتهمون بالمجازفة في الاخبار وفي الكفاية لا يجوز الشهادة بالجرح بحسب الظن ونقل بعضهم الاجماع على ذلك بل لا بد من العلم بالسبب اما بالمشاهدة او اخبار جماعة حصل له العلم بذلك وان لم يبلغ حد العلم لكنه استفاض وانتشر حتى قارب العلم ففي جواز الجرح به وجهان من انه ظن منهي عنه ومن ان ذلك ربما كان اقوى من البينة المعتبرة للمعاينة وظاهر الاكثر اشتراط بلوغ العلم وهو اوجه اما الجرح باخبار الاحاد الذي لم تبلغ تلك الدرجة فالظاهر انه لا خلاف في عدم جوازه ودعوى الاجماع عليه مذكورة في كلامهم انتهى ويمكن استفادة هذا القول من الكتب التي لم تذكر ثبوت الجرح بالاستفاضة في مقام ذكر ما يثبت بالاستفاضة وقد تقدم اليها الاشارة وكذا يمكن استفادته من كل من شرط في جواز الاعتماد على الاستفاضة حصول افادتها العلم ويظهر من مجمع الفائدة المصير الى جواز الاعتماد على ذلك فانه قال بعد الحكم بثبوت العدالة بالاختبار وايضا الظاهر ان ذلك قد يحصل بالاستفاضة وايضا قد يحصل باخبار العدلين بل ذلك الظاهر عدم الخلاف في ذلك بل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكرناه والا اشكل الحكم بتوثيق الرواة وتفسيقهم في زماننا ثم قال في مقام اخر هذه العبارة كغيرها صريحة في حصر مدار الشهادة بالجرح في العلم ويفهم منه في يع دعوى الاجماع على عدم جوازها بالظن المطلق قال في يع بعد مثل ما هنا ولا يقول الخ وهو صريح ايضا في اعتبار اليقين في الجرح وهو مشكل اذ لا يعتبر في اصل الحكم وعدالة الشهود المبني عليها احكام الشرع حتى القتل والزنا على انه قد يحصل العلم بخبر العشرة بل الاقل ولعل مراده مع عدم حصوله وايضا قد تقدم ان العدلين حجة شرعية بل المفهوم من الاصحاب ان الجرح يثبت في الرواية بعدل واحد بل يثبت من الكتب وتشهد مصنفيهم به مع عدم مشاهدة للجارح عدم ثبوت جرح عنده بالتواتر ونحوه بل ينقل من واحد عن واحد وثبت في كتابه وهو ظاهر عند من تتبع وانصف ثم قال ويفهم من ذلك الاجماع على عدم اعتبار الظن المتاخم من العلم وان مختاره ايضا هو اليقين وقد يجوز قبل هذا الاكتفاء بالظن المتاخم من اليقين في العدالة بل قال في باب اعتبار العدالة وعدمها الا اعتبار الظن الشائع والظن الحاصل من العدلين قد عرفت الاشكال في حصر سبب الشهادة بالتعديل في معرفة الباطن وبالجرح فيما يفيد العلم مثل ان يشاهده او يسمعه انه يفعل الفسق او يشيع من غير ذلك بوجه يوجب العلم على انه قد لا يحصل العلم من اقراره بفسق بل المشاهدة ايضا لاحتمال الشبهة والجهل والاشتباه كما في المحاورات كثيرا فتامل انتهى والاقرب عندي عدم جواز الاعتماد على ذلك لوجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه قبل المقدس الاردبيلي ومنها الاجماع المحكي في ذلك على عدم كفاية مطلق الظن وخبر الواحد في ثبوت الجرح فانه يدل على ان بعض الظنون ولو كان اقوى من الظن الحاصل بالاستفاضة لا يثبت به الجرح ويلزم من هذا عدم كفاية الاستفاضة هنا ايضا بعدم القائل بالفصل ومنها ان اكثر الموضوعات الشرعية مما لا يثبت بالاستفاضة فكذا محل البحث عملا بالاستقراء

مفتاح

في بيان صور تعارض الجرح والتعديل

اذا عدل اثنان جامعان لشرائط قبول الشهادة رجلا وجرحه اخران جامعان لذلك فلا يخلو عن صور الاولى ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل

في بيان صور التعارض بين الجرح والتعديل

ولم يكن لاحدهما مزية على الاخر لا باعتبار حال المزكي والجارح كان يكون احدهما اعدل من الاخر ولا باعتبار كلاميهما ودعويهما كان يكون كلام احدهما اظهر دلالة من كلام الاخر ولا باعتبار الاعتضاد بامر خارج ذلك كما اذا قال احد العدلين المتساويين في صفة الوثوق فلان كان حاضرا في تمام اليوم الفلاني وصاحبا لي لم يغب عني ساعة ولم يصدر منه ما يوجب القدح فيها وكان مشغولا فيه من اوله الى اخره بطاعة الله سبحانه ويقول الاخر رايته في ذلك اليوم يشرب الخمر او يزني او نحو ذلك ولم نعلم باتصافه بحسن تقع في شان التعارض قبل وقوعه بفسق او عدالة وبالجملة الفرض في هذه الصورة وقوع التعارض مع عدم امكان الجمع والترجيح باعتبار امر خارج عن المتعارضين وقد اختلف الفقهاء والاصوليون في ترجيح احد المتعارضين على الاخر وعدمه على قولين الاول انه لا يوجب الترجيح بل يجب التوقف وهو المختار في التهذيب والنقد والمنية وشرح وتنقيح والكفاية وشرح الزبدة لجدي الصالح ره ويمكن استفادته من شرح ره وشرح المنهاج للبدخشي والمحكي نحو عن السيد العلامة جمال الدين بن طاوس وفي الظاهر انه المشهور بين الاصحاب بل علماء الاسلام ولهم ما ذكره في ف فقال اذا شهد اثنان بالجرح واخران بالتعديل وجب على الحاكم ان يتوقف وقال الشافعي يعمل على الجرح دون التعديل وقال ابو حنيفة يقبل الامرين فيقاس بالجرح على التزكية دليلنا اذا تقابل الشهادات ولا ترجيح لاحد الشاهدين وجب التوقف الثاني انه يجب ترجيح الجارح وهو للعلامة في جملة من الكتب والمحكي عن جماعة فقال في نهج لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قال في ف يتوقف الحكم ولو قيل يعمل على الجرح كان حسنا وفي ير وان رجح بعض وعدل الاخرون قدم العمل بالجرح لانه شهادة بزيادة لم يطلع عليها المعدلون لان العدالة قد يشهد على الظاهر وليس كذلك وفيه لقد قيح اختلف قول الشيخ في مسئلة الجرح والتعديل اذا عدل شاهدان وجرح اثنان فقال في ط يقدم الجرح على التعديل ثم نقل ما ذكره في ف ثم قال وابن ادريس وابن حمزة ذهبا الى ما قاله في ط وفيه هل لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح لو تعارضت البينتان قيل يقف الحكم ويحتمل ان يعمل بالجرح وفي الكشف لو تعارضت البينتان بالتعديل والجرح كان شهدت بينة الجرح بانه شرب الخمر في يوم كذا في مكان كذا وشهدت بينة التعديل بانه كان تمام ذلك اليوم في مكان اخر وقد كان لا يعلم بشرب الخمر او شهد اثنان بانه قتل فلان واخر بانه حي فقيل في ف يقف الحكم لانتفاء المرجح ويحتمل ان يعمل بالجرح كما استحسنه المحقق لتقدم الاثبات ويحتمل التعديل للاصل مع الخلو عن ظهور المعارض وفي م اذا تعارض الجرح والتعديل فان اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة انتهى والاقرب عندي هو القول الاول لا لانه الاصل عند عدم جواز الاعتماد على شهادة العدلين مطلقا ومستنده العقل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم حيث انها لا تفيد العلم خرج من ذلك صورة عدم وقوع التعارض بالاجماع على الظاهر وعموم ما دل على لزوم قبول شهادة العدلين وهما مفقودان في محل البحث اما الاول فواضح واما الثاني فلان العمومات المشار اليها يشمل كلا المتعارضين من غير تفاوت تام ولا يمكن العمل بها فيهما لامتناع العمل بالمتضادين فلابد ان احدهما مخصص منها وحيث لم يكن معلوما ولا يمكن الترجيح لامتناع الترجيح من غير مرجح لزم التوقف ودفع اليد عنهما لصيرورتهما من قبيل العمومات المخصصة كما لا يجوز التمسك بها في كل مورد يحتمل كونه المخصص فكذلك لا يجوز التمسك بالعمومات المذكورة في كل من المتضادين وذلك واضح لا يقال الظن الحاصل من قول الجارح اقوى من الظن الحاصل من قول المعدل لوجهين احدهما ان معرفة الجرح اسهل لعدم توقفها على مقدمات كثيرة ولا على المعاشرة التامة ولا كذلك معرفة العدالة فانها بعكس ذلك ومن الظاهر ان وقوع الخطأ فيما يتوقف على امور كثيرة اغلب من وقوعه فيما لا يتوقف عليها فالظن بالاول اقوى وثانيهما ان الغالب في الناس عدم العدالة والفسق والغلبة توجب الظن القوي وحيث كان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى كان الاخذ به احرى لوجوب العمل باقوى الظنين عند تعارضهما لانا نقول لا نم ان الظن الحاصل من قول الجارح اقوى سلمنا ولكن لا نم لزوم العمل باقوى الظنين هنا لعدم الدليل عليه وانما يجب العمل باقوى الظنين حيث ينسد باب العلم ويكون المناط في التكليف الظن كما في نفس الاحكام الشرعية واما في الموضوعات الصرفة التي من جملتها محل البحث فلا نم ان المناط فيها الظن بل المناط فيها الاسباب الشرعية سواء افادت الظن ام لا بل قد يجب العمل بها ولو حصل الظن بخلافها ولذا لم يرد القضاء والحكومة مدار ظن المجتهد القاضي ولم يجب عليه الاجتهاد فيهما بمعنى بذل الجهد واستفراغ الوسع في تشخيص الموضوعات الصرفة بل الواجب عليه متابعة ما جعله الشارع سببا لتشخيص الموضوع الصرف المشتبه ولم نجد دليلا على جعل الشارع اقوى الظنين هنا سببا يجب الرجوع اليه بل مقتضى العمومات القطعية المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة انه ليس بسبب شرعي وانه لا يجوز العمل به فتم وبعض ما ذكرنا مصير المعظم الى لزوم التوقف في هذه الصورة وما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال انه لم يمكن الجمع بوجه من الوجوه الا ندر مثل ان يشهد الاول بانه عدل في الوقت

الفلاني

حكم التعارض بين الجرح والتعديل

الفلاني مشتغلاً في الموضع الفلاني بكذا والثاني بانه كان في ذلك الوقت في غيره وكذا مشتغلاً بعبادة أو غيرها من العدالة مع تساوي الحد والعدالة وغيرهما من الاسباب المرجحة الاتية فقد توقف بعض كالشيخ والمصنف لتكافؤ الدليلين ورجح الجارح بانه مؤسس وهو خير من المؤكد كما قيل ذلك في ترجيح دليل التحريم والكراهة ببعد اذ اثبات الحقوق والحكم الشرعي بمثل هذه النكتة مشكل وكذا بانه اثبات شيء معدوم ابعد من نفي موجود فيحتمل غفلة المزكي وعدم رؤيته دون اشتباه الجارح لان الغرض اثبات كل منهما معدوماً ولانه قد ينعكس مثل ان يقول الجارح ما يصلي ويقول المزكي يصلي فتم ويمكن ترجيح المزكي كما قالوا في ترجيح دليل التحريم والكراهة بانه موافق للاصل اذ الاصل عدم ذلك الفسق ولو كان ترك عبادة فالظن برجال المسلم خلافه فيكون له دليلان المزكي او الظن مع بعد الاطلاع على كونه عدواً غالباً فيحتمل العكس ويمكن ان يقال الاصل عدم الحكم وثبوت الحق المدعى به الى ان يثبت عدالة الشهود بمعنى ان لا يحكم لا بمعنى ان يحكم بفسق الشهود كما في مجهول الحال لعل المراد بالتوقف لا يبعد الحكم اذا قيل بقبول مجهول الحال لتعارض شاهدي الجرح والتعديل وصارا كان لم يكونا فصار شهود الاصل مجهول الحال ثم **الصورة** الثانية ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كلام كل من الجارح والمعدل مشتملاً مدحاً وذماً ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ولم يكن هناك مرجح لاحدهما على الاخر الا ان احدهما اوثق من الاخر اما العلم وكثرته او لورع وشدته او الضبط وقوته او نحو ذلك فهل يلزم هنا تقديم الجرح مطلقاً او تقديم التعديل كذلك او الاخذ بكلام من هو اوثق معدلاً كان او جارحاً مطلقاً فيكون المرجحات السندية هنا معتبرة كما في تعارض الخبرين او يلزم الاخذ بكلام من هو اوثق اذا كان التعارض المفروض في الرواة ونقلة الاخبار دون الشهود والائمة وغيرهم ممن يعتبر عدالته ربما يستفاد هذا الاحتمال من كلمات العلماء وذلك لانه صرح في جملة من الكتب الاصولية بلزوم الرجوع بعد التعارض الى كلام الاوثق والى المرجحات المشار اليها ففي النهاية اذا تعارضا فيجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط الى غير ذلك من المرجحات وفي بيان تعارض الجرح ان امكن الجمع الا فالترجيح ان حصل او الوقف وفي المنية ان لم يمكن الجمع وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى واورع واشد ضبطاً او اخص بغير ذلك مما يوجب ترجيح جزم عمل على الراجح والقي المرجوح الاوجب الوقف وفي غاية قال السيد جمال الدين بن طاوس ان كان مع احدهما رجحان يحكم الذهن الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والاوجب الوقف ونحوه ما هو الوجه في الوجيزة اذا تعارض الجارح المعدل ثم لم يحضرني في بعض ترجيح الجارح ومع ترجيح الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه وفي شرحها الجد الصالح قدس سره ومعارضته مع اختلاف النفي كقول الجارح انه قتل فلاناً في اول الشهر وقول المعدل انه رآه بعده حياً وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيراً كقول ابن الغضائري في داود الرقي انه كان فاسد المذهب لا يلتفت اليه وقول غيره انه كان ثقة قال فيه الصادق عليه السلام انزلوه مني منزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله فهنا لا يصح اطلاق تقديم الجرح بل يرجح الاكثر عدداً الاورع الاضبط الاعلم باحوال الرواة الى غير ذلك من الترجيحات المفيدة لغلبة الظن واما مع التساوي فلا بد من التوقف لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر فالقول بالاطلاق اي بتقديم الاكثر الاورع مطلقاً من غير تفصيل مذكور متجه لان البناء على الظن وهو انما يحصل من قوة تلك المرجحات وقد فعل العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذا في ترجمة اسماعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد في النوع الاول من التعارض معللاً بان سبب تقديم الجارح هو جواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه وهو لا ينتفي بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يعطي عدم اعتباره في النوع الاخير الترجيح بشيء من الامور المذكورة والبحث غير منقح كما لا يخفى وفي الاحكام وان تعرض لنفيه بان قال رأيته قتلا نادماً قبل موته او ما بعد ذلك فهما متعارضان فيصح ترجيح احدهما على الاخر بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصارة الى غير ذلك مما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى وفي شرح ما عند اثبات معين ونفيه بالتعيين فالترجيح وفي شرح اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلاناً يوم كذا ويقول المعدل هو حي رأيته بعد ذلك اليوم فيتعارض بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور فيصار الى الترجيح وفي المنهاج للبدخشي اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيته فهنا يتساويان ويصار الى الترجيح بوجه اخر وبان يقول الجارح كان هذا يشرب في بلدة في اليوم الفلاني ويقول المعدل كان في ذلك اليوم في بلد اخر الى اخره صار امعاً مصلياً انتهى ثم قال في مقام اخر اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني تعارضا ويصار الى الترجيح انتهى ومن الظاهر ان اطلاق هذه الكتب المصرحة بلزوم الرجوع الى المرجحات المشار اليها الغير المشيرة الى الخلاف في ذلك يشمل هذه الصورة ووقوع التعارض المفروض في حق الرواة دون الشهود والائمة وغيرهم ويظهر من اطلاق كثير من الكتب الفقهية كالخلاف والمبسوط ... وغيرها لزوم

الموقف هنا ايضا وعدم الرجوع الى المرجحات المذكورة ويظهر من بحث لزوم تقديم الجارح هنا ايضا وبالجملة المستفاد من اطلاق اكثر عباراتهم فيها شاهد لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة بل يستفاد منها ان ذلك مما لا خلاف فيه لانهم لم يشيروا الى قول بذلك ومن الظاهر ان اطلاق هؤلاء انما ينصرف الى صورة وقوع التعارض في حق الشهود لا الرواة كما لا يخفى ولكن قد ناقش في الاستفادة المذكورة بان المستفاد من كلمات الفقهاء والاصوليين في هذه المسئلة ان التعارض المفروض لو حكم واحد بالنسبة الى الشاهد الزوجي وغيرهما ومما ينبه على ذلك ان احدا منهم لم ينبه على الخلاف في الشاهد الزوجي في حكم التعارض المذكور وكلا على وجوه قوله بهذا ويستفاد من المعالج الكبير هو من الكتب الاصولية لزوم تقديم الجارح هنا ايضا وصرح في مجمع الفائدة بلزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة فانه قال واما وجوب الترجيح في التعارض منها فاوجبوا الجارح للجمع الى ان قال ومنها كثرة العدد فرجح الاكثر على الاقل ومنها الاعدل والاورع كما دل عليه الرواية في القاضي ويحتمل الاعلم انتهى وفي جميع ما ذكر نظر وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق هنا ان بقي ان غاية ما يستفاد من المرجحات المذكورة هو قوة الظن بصدق مركبات هي معرفة عدالة كان او جارحا وقد بينا سابقا دليل حجية هذا الظن في هذا المقام خصوصا مع ان مقتضى الاصل عدم حجيته فيه لكونه من الموضوعات الصرفة التي لا يعتبر فيها الظن ولا بنينا عليه غالبا ومن الظاهر ان شيئا من الادلة الاربعة لا يقتضي هنا الرجوع الى المرجحات المذكورة اما الكتاب فواضح بل مقتضى العمومات الواردة في الدلالة على عدم جواز العمل بالظن عدم صحة الرجوع الى المرجحات المذكورة هنا كما لا يخفى لانه لا يقال لانه عدد دلالة الكتاب على ذلك بل فيه ما يدل عليه وهو قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الدال على اصالة عدم المساواة بين العالم والجاهل المقتضية لترجيح شهادة العالم معدلا كان او جارحا على شهادة معارضه الذي ليس بعالم اذ لو لم يرجح للزم المساواة اذ لا قائل بترجيح الجاهل مع انه قبيح واللازم بطل لما ذكر وهذا الوجه وان احتمل بعض المرجحات ولكن يلحق الباقي به بعطف عدم القائل بالفصل بينه لانا نقول ما ذكر غير وجيه اما اولا فللمنع من انصراف عموم الآية الشريفة الى محل البحث واما ثانيا فلمعارضته بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى وهذه العمومات ارجح لكثرتها وقوة دلالتها واعتضادها بالعقل سلمنا ولكن لا اقل من التساوي فيلزم التوقف وهو ينافي من التمسك بعموم نفي المساواة كما لا يخفى فتأمل واما السنة فلانا لم نجد رواية معتبرة بل مطلقا يدل على لزوم الترجيح للاخذ بالمرجحات المذكورة هنا بل مقتضى العمومات الواردة فيها الدالة على منع العمل بالظن خلافه كما لا يخفى واما ما دل منها على اعتبار شهادة العدلين فلا يفيد الرجوع الى المرجحات المذكورة لشموله لكلا المتعارضين بنسبة واحدة وكون احدهما اقوى ظنا لا يقتضي صرفه العمومات اليه ومنع شموله للاخير وهو في غاية الوضوح لا يقال النبوي بان المرسلان يحكم بالظن والمراد متعبد بظنه يقتضي الرجوع الى المرجحات المذكورة لافادتها الظن لانا نقول هذان الخبران ضعيفان سندا غير جابرين لهما فلا يصلحان للحجية على انه قد ناقش في دلالتهما على المدعى فتأمل ولا يقال يدل على لزوم الاخذ بالراجح من المتعارضين خبر يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال سئل عن البينة اذا اقيمت على الحق اجعل القاضي ان يقضي بقول البينة اذا لم يعرفهم من غير مسئلة قال نعم قلت اجمعت اشياء يجب على الناس ان يأخذوا بها بقول الحكم الولايات والمناكح والذبائح والمواريث والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه لانا نقول هذه الرواية قاصرة عن افادة المدعى سندا ودلالة كما لا يخفى فلا يلتفت اليها واما الاجماع فللمنع عنه لما عرفت من اضطراب كلمات علماء الاسلام مع ان المفتي بالرجوع الى المرجحات المذكورة من اصحابنا جماعة قليلة لا يتحقق منهم الاجماع في بومنا هذا غاية واما موافقة جماعة من العامة لهم فغير نافعة جدا لا يقال لعل من لا يدعي الاجماع في خصوص المسئلة فانه مستبعد بل نقول اجمع الاصحاب بل علماء الاسلام على انه يجب عند تعارض المتعارضين الذين هما حجتان شرعيتان بانفسهما الرجوع الى المرجحات المورثة للظن بالترجيح لانا نقول الاجماع المذكور مسلم فيما اذا تعارض الدليلان في المسائل الفقهية التي يطلب فيها بالفعل الممكن واما في الموضوعات الصرفة والاسباب الشرعية التعبدية التي لا يطلب فيها الواقع ولو مع التمكن من معرفته فلا نسلمه فتدبر واما العقل فلانا لم نجد منه برهانا يقتضي الرجوع في محل البحث الى المرجحات الخارجية لا يقال العمل بالمتعارضين محال عقلا وطرحهما باطل عقلا لان التعارض انما اوجب بطلان احدهما لا هما معا والاخذ بالمرجوح قبيح عقلا فتعين الراجح وهو المطلوب لانا نقول هذا خيال ضعيف في الغاية كما لا يخفى فلا يلتفت اليه لا يقال يقتضي اصالة حجية الظن المستندة الى العلة العقلية لزوم الاخذ بالراجح باعتبار المرجحات المذكورة لانا نقول لانم الاصل المذكور هنا بل الاصل هنا مثال محل البحث عدم حجية الظن بعم الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية لكن من الظاهر ان الظن بالجرح او التعديل ليس ظنا بنفس الحكم الشرعي لا مستلزما له كما لا يخفى فاذن الامر في محل البحث هو التوقف وجعل من تعارض فيه الجرح والتعديل من قبيل مجهولي الحال وعدم الرجوع الى المرجحات سواء كان شاهد الواما او

وادّعيا او غير ذلك اللهم الا ان يقال ان مبنى علم الرجال ومبنى الجرح والتعديل في الرواة على الظنون الاجتهادية كما ان مبنى الفقه وسائر العلوم النقلية
عليها ويشهد بذلك طريقة اهل الرجال مع ان الدليل الدال على اصالة حجية الظن في سائر العلوم النقلية وهو انسداد باب العلم فيها وعدم التمكن
الا من الظن يدل على اصالة الحجية في هذا العلم ويعضد ذلك مصير جماعة من اعاظم الاصحاب بلزوم الرجوع الى الامور المذكورة حيث يتعارض الجرح و
التعديل في الراوي من غير اشارة الى الخلاف في ذلك فاذن يتعين الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل وهو في غاية
القوة ولكن القدر المتيقن من ذلك صورة وقوع التعارض المذكور في الرواة الذين تقدموا كاصحاب الائمة عليهم السلام واما اذا وقع التعارض
المذكور في راو في هذا الزمان فترجيح احد المتعارضين على الآخر بالنسبة اليه محل اشكال بل الذي يقتضيه الاصل السليم عن المعارض الحاكم بالشاهد
والاثنان في عدم تاثير المرجحات المذكورة في الترجيح ثم انه على تقدير لزوم الرجوع الى المرجحات المذكورة حيث يقع التعارض بين الجرح والتعديل في
الراوي منهم اذا رجح تعديله او جرحه ثم شهد بامر او صلى فهل ثبوت عدالته بذلك في الرواية يقتضي ثبوت عدالته في الشهادة والامامة فيصح قبول
شهادته والاقتداء به اولا فلا يصح قبول شهادته والاقتداء به فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني للاصل وعدم امتناع ذلك عقلا ونقلا **الصورة**
الثالثة ان يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون كل من الجارح والمعدل متنافيين معا ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه ويكون كل منهما
موافقا للآخر في صفة العدالة والوثوق ولكن يعتضد احدهما بمرجحات خارجية كالشياع والاستفاضة وكثرة العدد ونحو ذلك ويجري هنا الاحتمالات
المشار اليها في الصورة الثانية وجميع ما ذكر هناك يجري هنا ايضا فهما متحدان حكما **الصورة** الرابعة ما ذكره في الكفاية فقال لو شهد
شاهدان بتعديل شخص معين واخران بجرحه فالاقرب انه ان لم يتكاذبا وامكن الجمع بينهما بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط
وقت معين ويشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في وقت معين يقتضي الجرح لحصول الجمع بين الشهادتين من غير تعارض بينهما بحسب الحقيقة وان لم يمكن
الجمع بينهما بان يشهدا بانه كان في ذلك الوقت الذي يشهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه للمعصية او كان مشتغلا بفعل
يضاد ما اسند اليه الجارح فالوجه التوقف بعدم مرجح ويحتمل الترجيح بكثرة العدد وغيرها من المرجحات فالذي ذكره وقد تقدم اليها الاشارة وكلامه يعم ذلك من جهة
من كتب الخاصة والعامة فقوله بعد الاشارة الى مذهبه وهو الحق عندي التفصيل وهو ان يقول ان جاز الجمع بين الشهادتين حكم بالجرح لجواز خفا
سببه عن المعدل وان لم يجز وقف الحاكم ولم يحكم بالشهادة بل وتساقط بينة التزكية والجرح ذلك مثل ان يشهد الجارح بسبب يفيد المعدل كما لو
شهد بانه في الوقت الفلاني في المكان الفلاني شرب خمرا او يشهد المعدل بانه في ذلك الوقت بعينه كان في مكان آخر لا يمكن ان يجامع كونه في ذلك الاول
في ذلك الوقت لعدم او لورود القبول بخلاف الاول فان قبول الجرح اولى وفي الدروس لو اختلف الشهود في الجرح والتعديل قدم الجرح ان تعارضا وقف
عند الكشف لو اختلف الشهود في الجرح وزاد الشافعي فقال لانه فيه تصديقا للبينتين فان الجارح يخبر عما لم يعلمه المزكي عن الاصل ومعه زيادة والناقل
راجح كما اذا شهد اثنان بان عليه الفا ثم شهد آخران بالقضاء وذو الزيادة راجح كما اذا شهد اثنان بان للميت ابنا وآخران بانه له اثنين وفي النهاية
اذا تعارض الجرح والتعديل بان يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سببا في الجرح قد يخفى عن المعدل فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعه على ما لم يطلع عليه
المعدل ولا نفاه ولو نفاه لم يقبل لانها شهادة على النفي الا مع سبب يمكن كما لو استند الجرح الى انه قتل فلانا يوم كذا فيقول المعدل انه رآه بعد
ذلك حيا وهنا يتعارضان وفي شرح بعد الاشارة الى ما ذكره في الفقه هذا هو المعتبر في ما لو تعارض الجرح والتعديل تقدم الجرح لاستناده الى
اليقين نعم لو تكاذبا صريحا فالاقرب التوقف وفي المنتهى اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو صرح احدهما بامر وصرح الآخر بنفي المعدل
بنفيه وجب الترجيح في ذلك فاذا شهد شاهدان بتعديل شخص معين وآخر بجرحه ثم لم يتكاذبا بان يشهد المزكيان بعدالته مطلقا او مفصلا من غير ضبط
وقت معين بان قالا انه يحافظ على الواجبات وترك المحرمات ومخالف المروة ويشهد الجارحان بانه فعل كبيرة في الوقت المعين فالاظهر تقديم الجرح لان
التعديل وان اشتمل على الاثبات لكنه في المعنى راجع الى النفي بخلاف الجرح فانه يتضمن الاثبات المحض والاثبات مقدم على النفي ولان مستند
علم الجارح الى الاحساس والمعدل يبنى على اصل العدم بالنسبة الى ترك المحرمات في جميع الاوقات وان علم الانتفاء في بعضها ومستند العدم
على المعاينة والاصل وهما ظنيان وكذا ان لا او ولانه لا منافاة لانه يمكن صدقهما بان يراه الجارح في ذلك الوقت يفعل المعصية المخرجة
عن العدالة ولا يراه المعدل فيمكن الجمع بين صدقهما مع الحكم بالجرح وليس فيه تقديم بينة الجرح على بينة العدالة بل عمل على مقتضى الجرح في الكل

في صور التعارض بين الجرح والتعديل

في التعديل قدم الجرح

الشيخ في توقف الحكم للتعارض مع عدم المرجح وهو متجه مع عدم امكان الجمع بان يشهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح
بفعل المعصية فيه في غير ذلك المكان الذي عينه او مشتغلا بفعل يضاد ما ادعاه الجارح اما طاعة او مباحا او نائما ونحو ذلك اما مع
الاطلاق كما تقدم فلا وجه للتوقف لعدم التعارض وفي الرياض اذا تعارض الجرح والتعديل فالاقرب انه ان امكن تكاذبا بان يشهد المزكي ما
لعدالته مطلقا او مفصلا لكن من غير ضبط وقت معين ويشهد الجارح بانه فعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح وان تكاذبا بان يشهد
المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير المكان الذي عينه للمعصية او كان فيه مشتغلا بفعل ما يضاد ما استند
اليه الجارح فالوجه التوقف وفي قاله نظر الا انه اطلقه بحيث يشمل صورة عدم التكاذب فيقبل التعارض مع عدم المرجح ولا يتم الا على التفصيل
المتقدم وفي مجمع الفائدة اعلم ان باب الترجيح باب عظيم النفع لكن مشكل في ابواب الاصول والفقه وقد بين في محله ومنها الترجيح بين المزكي
والجارح فيقولون ان زكى عدلا مخصصا وجرحه اخر فهما بمنزلة تعارض الدليلين على حكم واحد فان امكن الجمع بينهما بوجه يعمل ولا يطرح احدهما
او وجوب الجمع بين الدليلين مهما امكن عقلا ونقلا ثم قال لدانا وجوب الترجيح ونفي التعارض منها ما رجح له الجارح للجمع مثل ان اطلقا
او قيد احدهما دون الاخر او قيدا بحيث تغاير الوقتان وامكن التغير والتعدد في ذلك الزمان فيمكن المزكي ما راى منه الفسق وراه الجارح
وكان في وقت متصفا باحدهما وفي وقت اخر بالاخر فلا يتعارض ولا تكاذب حقيقة وهو ظ ولكن يمكن ان يرجح المزكي في بعضها فانه قد يكون
الفسق متقدما ثم تاب عن ذلك فصار عدلا ولا شك انه يرجح المزكي على تقدير العلم بالتقدم بحيث يمكن في ذلك الوقت حصول الملكة وعلى القول
بكفاية التوبة يكفي مجرد التقدم وان اعتبر معها اصلاح العمل في الجملة كما هو الظ من الايات والاخبار وما يجب التقدم بمقدار امكان اصلاح العمل
فيه وهو ظ وانما الاشكال مع الاشتباه في التقدم والتاخر وفي تعدد الزمان واتحاده فان ظاهر كلامهم ترجيح الجارح كما مر ويمكن ترجيح المعدل بالجمع على
الوجه الذي تقدم فصار التعارض بين الوجهين حمل العدل على عدم رؤيته الفسق والجارح على رؤيته والحمل على تقدم الذنب وتاخر العدالة
الظاهرة بالتوبة والعمل الصالح والملكة وقد يرجح الاخير بحمل العدل على عدم تحقق الملكة وغفلته عنها وحمل الفاعل على التدليس والاخفاء
منه دون الجارح بعيد اذ الغرض المعاشرة الباطنية بحيث لو كان فاسقا لظهر والحمل على تقدم الفسق سالم عن هذا فتم ومثله لو قال
احدهما فطحي والاخر انه عدل امامي بل وثقة اذا كان عرف القائل انه يريد من العدل والثقة الا امامي لا العدل في مذهبه والثقة كذا في حمل بعض
ما ورد في بعض الرواة فقيل انه ثقة وقيل فطحي على انه فطحي ثقة على التامل نعم ذلك للمجتهد الذي يعلم العرف والاصطلاح في ذلك وكذا اذا شهد
احدهما بالضبط والاخر بعدمه فيه ثم قال ومنها لو امكن الحمل على وقوع الذنب الفسق نسيانا او غلطا وغفلة وجهلا اتم على تقدير كونه عدلا
كما هو الظ في اكثر الامور ولكن لا بد ان يكون ذلك في حق من امكن في حقه ذلك مثل الفعل الذي يرى الجارح انه فسق على غيره وان امكن مثل
ان قال اغتاب من لا يجوز غيبته فيحمل على العذر الجائز من الغيبة او امكن مثل ان كان مخصصا منهما او اعتقد ردعه عن ذلك بها او عكسها لاته
بها او عدم كراهته لها ونحو ذلك للتعدد بالجملة بعد شهادة العدلين وتحقيقهما العدالة خصوصا بمعنى الملكة فيشكل ترجيح الجارح عليه في هذه الصورة
التي ذكرناها او لا سيما الان لا يمكن الجمع بالحمل على الصحة بحيث يجتمع مع العدالة فانه مع الامكان يجد رجحان جانب العدالة خصوصا على انه
من بعض ما يدل على قول المجهول وعدم اشتراط الملكة والمعرفة الباطنة وقد يكون سبب ترجيح الجارح على ما يوجبه اكثر العبارات في الاصول والفروع
ان المعتبر في الجرح عندهم هو العلم على ما يجيء وفي التعديل الظن والعلم اقوى في الاتباع من الظن بل يمكن الجمع الا ان يدعي هو ايضا العلم و
يمكن ان يقال قد يمكن جعل ذلك سببا لرجحان التعديل فان العلم بالجرح والفسق مع وجود شهادة العدل بعيد فبهذا يحصل الظن بالاشتباه
للجارح وعدم الاحتمال الا ان يرجح عليه غيره فتم وفي الزبدة للشيخ البهائي فتح ره اذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول احد العدلين هو عادل
ويقول الاخر هو فاسق ولا بد في تحصيل التعارض من اتحاد الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا واخبر الاخر عن فسقه في زمان
قبلها او بعدها ولم ينحصر فيما ادعاه الجارح من السبب بغير انه نفي المعدل بطريق يقيني رجح الجارح سواء لم يذكر الجارح سببا كما في المفيد
في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل او نفاه لكن بطريق ظني وفي تعبيره ترجيح الجرح اما على الاول فلان المعدل
لعله لم يعلم او لم يكن منحصرا فلو رجح التعديل كان الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبرا به من الظن لعدم الفتنة والعلم به وهو
اولى لئلا يلزم تكذيب العدل واما على الاخير فلان ذكر الجارح سببا لما ادعاه وعدم نفي المعدل اياه نفيا يقينيا وفي الاحكام انه اذا تعارض الجرح

في بيان صور الجمع والتعادل والتعارض

والتعديل فلا يخ اما ان يكون الجارح قد عين السبب او لم يعينه فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولانفاء لامتناع الشهادة
على النفي وعلى السبب بان يقول تقدم ارتداده وقد قبل فلانا فلا يخ اما ان لا يتعرض العدل لنفي ذلك او يتعرض لنفيه فان كان الاول فقول
الجارح يكون مقدما للتطبيق وان تعرض لنفيه بان قال رايته فلانا المدعى قبله حيا بعد ذلك يتعارضان وفي المختصر الجرح مقدم وقيل التعديل
مقدم لنا انه جمع بينهما وفي شرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقديم الجرح جمع للجرح و
التعديل فانه غاية قول العدل انه لم يعلم مسقطا وهم يظنه فظن عدالته اذا لعلم بالعدالة يتصور والجارح يقول انا علمت مسقطه فلو حكمنا بعدم مسقطه
بعشقر
كان الجارح كاذبا ولو حكمنا كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا وفي المنهاج الجرح مقدم على
التعديل لان فيه زيادة وفي شرحه للبدخشي الجرح مقدم على التعديل عند قاضيها لان في الجرح زيادة اطلاع على شيء لم يطلع عليه العدل او انفاء
تقرر ذلك ان العدل ان اطلق بقي الامر العارض وهو الفسق وظاهر الاسلام يدل على العدالة مع انه يكون حين البلوغ عدلا على ما مر فهو معتمد على
الظاهر واستصحب الحال فتمسك بالاصل والجارح مثبت اي يثبت الامر العارض فهو وفاق كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون اقوى الا
اذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثالين المذكورين فانه حينئذ تساوى الاثبات في القوة ويطلب الترجيح من وجه اخر ويعرف من هذا ما ذكره المحقق
من ان تقديم الجرح جمع بينهما فانه غايته قول المعدل انه لم يعلم مسقطه لم يظن فظن عدالته اذا العلم بالعدالة يتصور والجارح يقول انا علمت مسقطه
فلو حكمنا بعدم مسقطه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بمسقطه كانا صادقين فهذا اولى لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا انتهى وما
ذكروه في هذه الصورة من لزوم تقديم قول الجارح محل اشكال بحسب الدليل لكنه لا يجوز العدول عنه لظهور الاتفاق عليه ويؤيده الوجوه التي
ذكروه ولا فرق في ذلك بين الراوي والشاهد كالامام وغيرهم واعلم انه قال في ذلك وقد ينعكس القضية بان يمكن الجمع بينهما مع تقديم المعدل
بان قال قد عرفت السبب الذي ذكره الجارح في صورة العمل بقوله واكتفى في طي هذه الصورة بانتقال المشاهد الى بلد وبشهادة اثنان من بلد
بالجرح واثنان من البلد الذي انتقل اليه بالعدالة فرجح بينة العدالة لانه قد ترك المعاصي اشتغل بالطاعات فيعرف هذان ما خفي عن
الاولين وكذا لو كان في بلد واحد فانه فرقا اهل سفره وحضره اهل بلده كانت الزكية اولى قال واصل النظر الى الزيادة فيحمل عليها وفي الكفاية
والرياض يمكن الجمع بان الشهادة بفسق مع ترجيح الزكية كان قال المعدل صح السبب الذي ذكره الجارح لكن صح عند توبته ورجوعه عنه انتهى وما ذكره
جيد كذا ما حكاه فلك كالكشف عن ط وبالجملة اذا امكن الجمع بين كلامي المتعارضين بحسب الفهم والحكم بصدقهما وعدم تكاذبهما كالصور المتقدمة فلا يخ
اما ان يكون احدهما اقوى عملا او طنا او كان كالخاص بالنسبة الى العام قبله والمقيد بالنسبة الى المطلق قبله والمبين بالنسبة الى المجمل قبله والناسخ
بالنسبة الى المنسوخ قبله او لا فان كان الاول فالفهم لزوم تقديم الاقوى منهما ولو بالنسبة الى الشاهد الامام لظهور الاتفاق عليه والا فالازم التوقف
وان كان المستفاد من كلام بعض لزوم تقديم قول الجارح انما الاصل العدالة الدليل عليه **مفتاح** اذا ثبت عدالة الشاهد ثم مضت مدة
يمكن فيها ارتفاع العدالة عنه فهل يجوز الحكم ببقائها ما لم يعلم زوالها عنه فلا يجب تجديد البحث عنه اصلا اختلف الاصحاب
في ذلك على قولين احدهما انه يجوز الحكم بالبقاء مطلقا ولو مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها وكانت ستة اشهر وهو الشرايع وعدد وبرولك
ومجمع الفائدة والكشف وحكاه في ذلك والكشف وحكاه في ذلك والكفاية عن المعظم اذا ثبت عدالة الشاهد انتقالا فالمشهور لزوم العمل بمقتضاها ابدا الى
ان يظن خلافها ولا يجب البحث وتاتيها ما ذكر في جملة من الكتب فمتى بع وبرولك والكفاية وقيل ان مضت مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها استحب
البحث عنه ولا حد لذلك بل يجب بظهور الحاكم وزاد في الاخير ونقل الشيخ عن بعضهم تحديد المدة بستة اشهر وزاد في ذلك فقال وكثير من الاصحاب
لم يتعرض للخلاف في هذه المسئلة للقول الاول ووجوه الاول ما ذكره في ذلك مجمع الفائدة فمتى الاول انا لا نسلم ان الاصل استمرارها الى ان يتبين
الخلاف وفي الثاني دليل الحكم باستمرار العدالة بعد ثبوتها هو الاستصحاب واصل البقاء ووجد خصوصا اذا فرض المذكر وهو تم ونقل عن بعض البحث
اذا مضت مدة يمكن التغير فيه وتحديده عن الشيخ بستة اشهر وهو بعيد انتهى الثاني ان تحديد البحث عن العدالة بحث ما بشك في ارتفاعها لو كان
لازما للزم الحرج العظيم وهو منفي بالادلة الاربعة الثالث ان المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم البحث عن العدالة بعد ثبوتها حتى يظن
خلافها لا يخفى الرابع انه لو كان تحديد البحث عنها لازما حيث ما يشك في ارتفاعها لورد بذلك روايات ولو كانت ضعيفة والتالي بطل الخامس
الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل احتمال كونه من العامة في غاية القوة السادس انه لو لم يجب الحكم بالبقاء للزم الفحص عنها

حيثما يحصل الشك فيه وهو مستلزم لثبوت الفسق غالبا فلا يليق بمنصب الشرع فتم والقول الثاني وجوه الاول اصالة عدم ثبوت الحقوق بشهادة المفروض وهي وان كانت معارضة باصالة بقاء العدالة ولكنها اولى بالترجيح لتعلقها بعدم الحقوق سلمنا عدم الترجيح لكن لا نسلم التوقف فلا يصح الاستناد الى استصحاب العدالة الذي هو معدة ادلة القول الاول وفيه نظر فان اللازم هنا ترجيح استصحاب المذكور وانما الاولى معارضة بالشهرة العظيمة غيرها من الوجوه المتقدمة واما ثانيا فلانه من استصحاب الموضوع وهو مثل المقام مما ينبغي ترجيحه كما ينبغي ترجيح اصالة بقاء الطهارة حيث يحصل الشك فيها على اصالة بقاء اشتغال الذمة بالمشروط بها الشاك قاعدة الاحتياط وفيه ان الاستصحاب اولى لما فيه من وجوه عديدة الثالث العموم المانعة من الاعتماد على غير العلم خرج منها شهادة من يفيد انتفاء عدالة الشاهد لدليل على خروج المفروض فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر من وجوه والمعتمد عندنا في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث شك فيه بين الشاهد والمخبر والامام وغيرهم ممن يعتبر عدالته **الثاني** لا فرق في ذلك ايضا بين كون ثبوت العدالة اولا بطريق العلم او غيره من الاسباب المفيدة لها **الثالث** هل يتوقف الحكم ببقاء واستصحابه على عدم حصول الظن بالارتفاع او لا فيه اشكال والتحقيق ان كان الظن بالارتفاع مما جعله الشارع حجة فلا اشكال في التوقف وان لم يعلم بحجيته فالاقرب عدم التوقف كما يستفاد من جملة من الكتب ففي ع لو ثبت عدالة الشاهد حكم باستمرارها حتى يتبين ما ينافيها وفي عد واذا ثبت عدالة الشاهد حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها وفي د ومع ثبوت العدالة يحكم باستمرارها وفي ير ومع ثبوت العدالة يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي وفي الكشف واذا ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم حكم باستمرارها حتى يظهر منافيها فيقبل شهادته ابدا ما لم يظهر المنافي من غير تجديد استركاء **الرابع** قال في عد والكشف والاحوط ان يطلب التزكية مع مضي مدة يمكن تغير حال الشاهد فيها عادة وذلك بحسب ما يراه الحاكم من طول الزمان وقصره وفي مجمع الفائدة ولا بعد الاستحباب للاحتياط وهو مثل رجوع المجتهد اذا لم يحفظ الدليل انتهى وما ذكروه جيد **الخامس** لا فرق في الحكم ببقاء العدالة حيث شك فيها بين ثبوتها اولا عند الحاكم او عند غيره **مفتاح** اذا زكى الراوي وعدله عدل واحد فهل يجوز الاكتفاء بذلك في الحكم بعدالته فتكون التزكية مما يثبت بشهادة الواحد او لا بل لا يثبت العدالة الا بشهادة العدلين الكثير من الموضوعات المشتبهة اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يثبت العدالة الا بشهادة عدلين وهو للمعالم والمنتقى والمحكي في الثاني وبه رسم عن جماعة وقوم من الاصوليين وفي ير المامولي ذهب اليه المحقق واتباعه الثاني انه يثبت ذلك بشهادة العدل الواحد هو للسادي ب والمنية وده ومشرقا الشمسين والدراية وشرحها ومجمع الفائدة بل في جملة من الكتب دعوى الشهرة عليه ففي النهاية ذهب اليه الاكثر وفي الدراية وشرحها في الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرواية قول مشهور لنا والمحكي عن المنتقى المشهور بين اصحابنا المتأخرين الاكتفاء بذلك وفي مشرقا الشمسين ذهب اكثر علمائنا الى ان العدل الواحد الامامي كاف في تزكية الراوي وانه لا يحتاج هذا الحد عدلين كما يحتاج في الشهادة وفي غاية المامولي ذهب اليه المصنف والعلامة وساير المتأخرين وفي الاحكام وصرح شرحه الكفاية عليه الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة وزاد في الاول وهو لا اشبه للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة من العمل بغير العلم خرج منها شهادة العدلين بالدليل ولا دليل على خروج شهادة العدل الواحد فيبقى مندرجا تحتها وبها اشار الى هذا في المنتقى ولم يقولوا لنا ان اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهر ان تزكية الواحد لا يفيد مجردها والاكتفاء بالعدلين مع عدم افادتها العلم انما هو لقيام مقام شرعا ما لا يقاس عليه واعترض عليه في مشرقا الشمسين فقال استدل على اشتراط التعدد في التزكية بان اشتراطهم عدالة الراوي يقتضي توقف قبول روايته على حصول العلم بها واخبار العدل الواحد لا يفيد العلم وجوابه انك ان ادعيت العلم القطعي فمعلوم ان البحث ليس فيه وان ادعيت العلم الشرعي فمحل بحثي من رواية العدل الواحد عدم حصوله من تزكيته وكيف يدعي ان الظن الحاصل من اخباره وبان هذا قول المعصوم وفعله اقوى من الظن الحاصل من اخباره بان الراوي العدل الامامي المذهب واقعي او عدل او فاسق ونحو ذلك فلعلك تقول بتساوي الظنين في القوة والضعف ولكنك تزعم ان الظن الاول اعتبره الشارع فنقول عليه وانا الاخر فلم نظن ان الشارع اعتبره فيقال لك كيف ظهر عليك اعتبار الظن الاول وانا استندت في ذلك الى ظن اجماع فالخلاف الشايع في العمل باخبار الاحاد يكفي ظنك كيف وجمهور متقدمينا على المنع منه بل ذهب بعضهم الى استحالة التعبد كما نقل عنهم المرتضى وان استندت فيه الى ما يستدل به من الاصول على حجية خبر الواحد فاقرب تلك الدلائل الى السلامة اية التثبت وقد علمت انها كما تدل على اعتبار الشارع

المظنون الاول تدل على اعتباره الظن الثاني غير مرتضى وهو ضعيف جدا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في م فقال لنا انها شهادة ومن شأنها
اعتبار العدد فيها كما هو ظم انتهى واجاب عنه في شرح الشمسين فقال فيه ان الاول بعد الاشارة اليه وجوابه اما اولا فيمنع الصغرى فانها غير بينة
ولا مبينة وهلا كانت تزكية الراوي كاغلب الاخبار فانها ليست شهادة كالرواية وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي واخبار
المقلد مثله بفتوى المجتهد وقول الطبيب باضرار الصوم بالمريض واخبار الجراح بايقاع صح اعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار العدل
العارف بالقبلة بجاهل العلامات الى غير ذلك من الاخبار التي اكتفوا فيها بخبر الواحد اما ثانيا فيمنع كلية الكبرى في السند قبول شهادة
الواحد في بعض الموارد عند بعض علمائنا بل شهادة المرءة الواحدة في بعض الاوقات عند اكثرهم انتهى وفي الثاني قالوا كل خبر شهادة فلا يكفي
الواحد قلنا ثم بل اكثرها غيرها كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك وقد
اشار الى بعض ما ذكره في م فقال قالوا قوم العدل معتبر في المزكي والجارح في الرواية والشهادة لان الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما
كالشهادة على الحقوق وهو معارض بانها اخبار فلا يعتبر العدد في قبولها كالرواية لا يتوقف في العدد زيادة احتياط فيكون اولى لانا نقول
ان فيه تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه فيكون مرجوحا واشار الى الجميع ما ذكره في النهاية في الاحكام ايضا وزاد فقال وكيف ان اعتبار قول الواحد
في الجرح والتعديل اصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه يستدعي دليلا والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النفي الاصلي
اولى مما يلزم منه مخالفته انتهى واجاب الفاضل الشيخ محمد في حاشيته عما اورده في شرح الشمسين فقال قوله انها شهادة اعترض على هذا
شيخنا في شرح الشمسين بان هذه الدعوى غير بينة ولا مبينة وهلا كانت كغيرها من الاخبارات التي لا يشترط فيها التعدد كالمترجم واخبار الطبيب
والاجير بايقاع الحج واقول انا الوالد انا اجمل الكلام الا انه اعتمد على المعلومية من خارج لان النهي عن اتباع الظن لما كان موجودا فالخروج عنه
لا يكون الا باحد امرين اما العلم او شهادة العدلين او العدل الذي نص الشارع على الاكتفاء به اعتبار العلم لما تعذر في الاحكام انتقل
الى ما يقوم مقامه لما كان الاكتفاء بالواحد لا اتفاق عليه والدليل لا يساعده فلم يبق الا شهادة الشاهدين فلهذا قلنا انها شهادة
وعلى هذا فالمحتاج الى البيان من اكتفى بالواحد لموافقته على قبول الاثنين ودعواه مادونه فان قلت النهي عن اتباع الظن لعله ما يكون
مقامه مخصوص بالعقائد قلت هذا احتمال في بعض الايات ولو سلم قلنا ان نقول مناط التكليف انما هو العلم وقيام الظن للدليل الدليل على الاكتفاء
بخبر الواحد مع كونه ظاهر الاية واعتبار الظن فيها يقتضي التناقض في مدلولها وان كان فيه كلام ولو سلم اعتبار الظن في التكليف
لكن الظن الذي اعتبره الشارع فيتوقف على كون خبر الواحد مما اعتبره الشارع واعتباره من الاية يقتضي صراحتها فيه وهو ان لم تكن صريحة فخلافه
محتمل والوجه في ذلك ان التعليل بالندامة يقتضي عدم اعتبار كلما احتمل الندامة والظن محتمل الندامة ولا يعتبر خروج شهادة الشاهد بالاجماع
فيبقى الباقي فان تلك التعليل للفاسق على مقتضى ان الظن الحاصل منه هنا حكم فلا يلزم ان يكون الظن الحاصل من العدل كذلك قلت قد تقدم منا
خبره الجواب عن هذا بان العلة المنصوصة تشمل موارد ها وخصوص المتعلق لا يخصها ومن هنا ان شيخنا المحقق في الزبدة يقول بقوله قالوا كل شهادة
آه قد يقال عليه ان دعوى كون كل خبر شهادة ولم يعلم قائله بل التعبير الذي دابناه انما هو كون التزكية شهادة والنهي على النحو الذي قلناه
وعلى هذا فغاية ما يقال على المدعي ان التزكية شهادة ويجوز ان يكون خبرا وليس بشهادة او شهادة ولا يعتبر فيها التعدد ويجاب بما قدمناه
بعترض عما هو مشهور من ان المراد لا يدفع الايراد لامكان الجواب بانه اكتفى بالبيان عند الجواب على الاستدلال بالاية كما منعنا وهذا على سبيل التتمة
للكلام لئلا يصير الدعوى لغوا والا فالحكم محل كلام انتهى وفيه نظر والتحقيق في هذا المقام ان يقال انه لا اشكال في ان المسئلة مما يتعلق بالموضوعات
الصرفة وكذا لا اشكال في ان الموضوعات الصرفة المشتبهة منها ما يثبت بشهادة العدلين ونحوها من سائر الشهادات ولا يجوز اثباته بدون الشهادة
فيلزم هنا مراعاة جميع شرائط الشهادة ولا يكفي الاعتماد على مجرد الخبر ولا على مجرد الظن وهذا هو الغالب فيها ومنها ما يجوز الاكتفاء في اثباته
بقول واحد من اهل الخبرة كما في معرفة العيب معرفة القيمة ونحوهما ومن الظاهر انه هنا لا يجوز الاعتماد على خبر كل عدل بل انما يجوز الاكتفاء
بخبر خاص وهو خبر واحد من اهل الخبرة فيلزم هنا مراعاة جميع ما يعتبر في اهل الخبرة ومنها ما يكفي الاكتفاء في اثباته بالظنون الاجتهادية ويكون
المناط فيه وصف الظن كما في القبلة والشك في افعال الصلوة ومنها ما لا يجوز الاعتماد في اثباته الا على العلم القطعي ولكن الاصحاب
لم يذكروا ضابطة كلية للامور المذكورة حتى يعرف بها مرجع كل موضوع مشتبه وكذا لم يرد التنبيه عليها في النص المعتبر فاللازم الحكم بالاصل

في بيان ثبوت العدل بعدل او احد عدلين

مستند العقل والنقل حيث يحصل الشك في مرجع موضوع مشتبه ومن المعلوم انه من زلة الاقدام المذكورة الاقتصار على ما يتيقن اثباته بل وهو العلم والمحقق بل شهادة العدلين بناء على المختار من اصالة الحجية في كل موضوع مشتبه فلا يجوز الاعتماد فيه على مجرد قول واحد من اهل الخبرة ولا على الظن الذي لم يرد الشرع بحجيته بالخصوص فاذن بقي ما ذكره في لم ودعوى ان مقتضى الاصل والقاعدة في المسئلة عدم جواز الاعتماد على تزكية العدل الواحد في اثبات العدالة اذا لم يقم دليل على كفايته مطلق الظن في ثبوت العدالة وكونه من الامور الاجتهادية نعم ان قلنا باصالة حجية الظن في الموضوعات الصرفة كما هو المحكي عن الحلبي في مسئلة عدم جواز الاعتماد على الظن الحاسة في الحكم بها اتجه المناقشة في الاصل المذكور ولكنه خلاف التحقيق وفيه نظر لما سبق اليه الاشارة وكذا لم يقم دليل على جواز الاعتماد على قول واحد من اهل الخبرة ثم سلم انه لو سلم ذلك كان اللازم الاقتصار على قول واحد من اهل الخبرة وعدم جواز الاعتماد على خبر عدل واحد اذا لم يكن منهم ولم اجد بهذا قائلا فان الظاهر ان راد بالقول الثاني يثبتون العدالة تزكية العدل الواحد مطلقا وان لم يكن منهم نعم ان قلنا باصالة حجية خبر العدل في الموضوعات الصرفة اتجه المناقشة في الاصل المذكور ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه في مقام اخر وبالجملة لا اشكال في ان الاصل والقواعد يقتضي القول الثاني وهو يؤيدها غلبة لزوم الاقتصار على شهادة العدلين في الموضوعات الصرفة منها والاخبار بعضها وجوب احدها ما ذكر في جملة من الكتب ففي بعضها يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله وفي بعضها العدد شرط في الجرح والتعديل دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل وفي النهاية ذهب الاكثر الى انه لا يشترط العدد في المزكي والجارح في الرواية ويشترط في الشهادة فيها لان العدالة التي يثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة واما الشهادة فان الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي وفي المنتهى اما عدم اعتبار العدد في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط في ايجاب الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل في الزنا لا يثبت الا باربعة وفي الدراية وشرحها يثبت الجرح في الرواة بقول واحد كعدد يلي على المذهب الاشهر وذلك لان العدد لم يشترط في قبول الخبر فلم يشترط في مصدره جرح وتعديل وزاد في الاخير لانه فرعه والفرع لا يزيد على اصله بل قد ينقص كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي فيه باثنين دون اصل الزنا وهو الزنية تزكية العدل الواحد الامامي كافية والاولى الاحتياط في الفرع على الاصل وفي مشرق الشمسين استدل على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الاول ما ذكره العلامة في كثير من اصوليته وحاصله ان الرواية تثبت بخبر الواحد وشرطها تزكية الراوي وشرط الشيء لا يزيد على اصله وبعبارة اخرى اشتراط العدالة في مزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي اذ لو لم يشترط فيه لم يشترط في مزكيه فكيف يحتاط في الفرع بما يزيد مما يحتاط في الاصل وفي الاحكام لا نقض ولا اجماع في هذه المسئلة على تعيين هذه المذاهب فلم يبق غير الشهرة والقياس ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون الرواية فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه انتهى لا يقال ان التمسك بالوجه المذكور تمسك بالقياس وهو غير جايز عندنا وقد اشار الى ما ذكرنا المنتقي ولم يخف الا ولى في مقام الجواب عن الوجه المذكور الجواب عن الاول بالمطالبة بالدليل على افادة الشرط على المشروط فهو مجرد دعوى لا برهان عليها وفي كلام بعض العامة ان الاكتفاء في التزكية بالواحد هو مقتضى القياس وفي الشائع في المقام المذكور الجواب بالمطالبة بالدليل على نفي الزائد على المشروط فلا زام الا مجرد دعوى ثم قال والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط بناء على طريقة اهل القياس وكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجد في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس انتهى لا نا نقول ليس مطلق القياس مردودا بل القياس المستنبط العلة واما القياس المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى فهما حجتان كما بيناه في محله ومن الظاهر ان الوجه المذكور مرجعه الى القسم الاخير كما لا يخفى وقد صرح بذلك في مشرق الشمسين فقال بعد ما حكينا عنه سابقا فان قلت مرجع هذا الاستدلال الى القياس فلا ينهض حجة قلت هو قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا ثم قال فان قلت للخصم ان يقول كيف يلزمني ما ذكر من زيادة الفرع على الاصل والحال انه اذا شرط في الرواية ما لا يشترط في شهادة عدلين بعد الترافع بها ولا النفي بشهادة العدل الواحد قلت عدم قبوله تزكية عدل واحد نكاه عدلان واشتراطه فيها بالواحد هو جب عليه ما ذكرنا انتهى واما ما استشهد به على مدعاه من كلام بعض العامة فليس فيه شهادة بذلك فانه ذكر ان القياس

التعليم بقوله ورواية عدل واحد نكاه عدلان واكتفائه بيمانهم

بقي

يقضي عدا عتبار التعدد في مزكي الراوي وهو لهم من المستنبط العلة والقياس بالطريق الاولى لا يقال ان القياس بالطريق الاولى انما يكون حجة اذا كان المنبه بالادنى على الاعلى مستفادا من نفس الخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل كما في نحو قوله تعم ولا تقل لهما ان واما غير ذلك فليس بحجة ومن الظاهر ان الخطاب الدال على قبول خبر العدل الواحد في الروايات لا يدل بشيء من الدلالات على قبول تزكية الراوي لانا نقول الحق عندنا ان القياس بالطريق الاولى حجة مطلقا ولو لم تكن الاولوية مستفادة من نفس الخطاب ولا يقال يدفع الوجه المذكور ما ذكره في المنتقى في الاولوية مقام الجواب عنه وبعد ذكر الاولوية في الاول سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل بنعم هو احد الطرق المعرفة بالشرط بهذا المعنى على شروط بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند العاملين بخبر الواحد من ان يبين اذا كثر شروطها بفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط بكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على شروطه في الشاهد في المقام المذكور وبعد ذلك سلمنا ولكن الشرط هو العدالة والمشروط هو قبول الرواية والتقريب معها لا يتم وان توهم بعض المتأخرين خلافه فهو من نتائج قلة التدبر بل الذي يكفي فيه الواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطا لها واما التزكية فانما هي طريق فرقا المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يبقى شرطا سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على شروط هذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند العاملين بخبر الواحد من ان يبين اذا كثر شروطها بفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط بكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على شروطه وانت خبير بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه واعجب من ذلك استبعاده للجمع بين الحكم بعدم قبول خبر الواحد التزكية والحكم بقبول في اثبات الاحكام الشرعية كالنقل واخذ الاموال قائلا ان ذلك غير هنا سبب شرعا وليت شعري كيف يستبعد ذلك ويجعل عدمه مناسبة لقانون الشرع مع عرف حال العدل في الشهادة وتزكية الشاهد على ابلغ درجة الا ترى ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالنقل واخذ الاموال لو شهد رجل بفلس رجل عند عمرو لم يثبت بشهادته وحدها وكذا لو زكى شاهدين بخبر معروف العدالة من طريق آخر والوجه الذي يدفع به الاستبعاد قائم هناك بطريق اولى اذ لا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذه الدعوى وعدالة الشاهد بها فاذا لم يبعد عدا التفات هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هناك مع قوته على ان لعدم الاكتفاء بالعدل الواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم يقتضي حجره وذلك لان اعتبار الزيادة على الواحد يوجب قوة الظن الحاصل من الخبر ويبعد من احتمال عدم المطابقة للواقع الذي هو العلة في اشتراط عدالة الراوي وفي ذلك من الموافقة للحكمة والمناسبة لقانون الشرع ما لا يخفى فلو صرف الاستبعاد في قبول الخبر في اثبات تلك الاحكام الجليلة مع الاكتفاء في معرفة عدالة الراوي بقول الواحد الموجب لضعف الظن الحاصل منه وقوة الاحتمال لعدم المطابقة لكان اقرب الى التصويب واوفق بالاعتبار وعند ذوي الالباب بما بعد الاطلاع على ما وقع للمتأخرين من الاوهام في باب التزكية وشهادتهم بالثقة لاقوام حالهم مجهولة او ضعفهم مترجح لقلة التامل وخفة المراجعة حيث اعتمدوا في النادر طريق الاكثر وهو مجانبة في الغالب لتدقيق النظر وتحري الاعتبار ولولا خشية الاطالة لاوردت من ذلك الغرائب عساك ان تقف على بعض الفوائد التي بيناها فيما على خفيك مواقع هذه الاوهام لتتدرب بمعرفتها في استخراج امثالها التي لم يتوجه الى ايضاحها واهمالها وقع للعلامة في تزكية حمزة ابن بزيع فانه قال في ترجمة حمزة بن بزيع من اصحابنا هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل والحال ان هذا الرجل مجهول بغير ثلاث بل وردت شأنه رواية رواها الكشي بقتضي كونه من الواقفة وحكاها العلامة بعد العبارة التي ذكرناها ورد بها بضعف السند ومنشأ هذا التوهم ان حمزة عم محمد بن اسمعيل الثقة الجليل واتفق في كتاب النجاشي البناء على محمد بن اسمعيل المذكور من اهلها بعد ذكره لحمزة استطرادا كما هي عادته شم ان السيد مهدي الدين بن طاوس حكى في كلامه صورة كلام النجاشي بزيادة بزيادة وقعت منه او من بعض الناسخين لكتاب النجاشي توهما وتلك الزيادة موهمة لكون المدحة متعلقة بحمزة مع معونة اختصار السيد لكلام النجاشي فابقى منه هنا بقية كانت تعين على دفع التوهم والذي تحقق من حال العلامة انه كثير التتبع للسيد بحيث يقوى في الظن انه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلا السلف غالبا فكان يجري على تلك العادة في هذا الموضع وصورة كلام النجاشي هكذا محمد بن اسمعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع كان رضا الحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له كتب منها كتاب ثواب الحج وموضع الحاجة من حكاية السيد لهذا الكلام صحيحة هكذا وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وكان رضا الحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل ولم يزد على هذا القدر ولا ريب ان زيادة الواو في قوله وكان وترك قوله له كتب سببان قويان للتوهم المذكور وتخصيص الثاني فان عود الضمير في له الى محمد بن اسمعيل البئر بموضع شك فعطفه على الكلام الاول مرهون قرينة على اختلاف مرجع الضمير دليل واضح على اتحاده مضافا الى ان المقام مقام بيان حال محمد

سلمنا ولكن زيادة الشرط

نوه من الواقفية

في بيان ثبوت العدالة بخبر
واحد وعدمه

لا حجة وهذا كله بحمد الله تمّ ومن عجيب ما اتفق لوالدي قدس سره في هذا المطلب انه قال في نحو بداية الدراية ان عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب عليه بتعديل
ولا جرح ولكنه حققت توثيقه من محل آخر ووجدت بخطه قدس سره في بعض مفردات فوائده ما صورته عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى
عندي انه ثقة لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت اذا لا يكذب علينا والحال ان الحديث الذي اشار اليه ضعيف الطريق فتعلقه في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب
ولولا الوقوف على الكلام الاخير لم يختلج في الخاطر ان الاعتماد في ذلك على هذه الحجة وذكر في ذلك ان داود فيه كلام وتوثيقه ارجح كما حققته في فنه الذي حققه هو
في فوائده الحال استقربت تضعيفه لا توثيقه وليس في الفن غيرها وحكى السيد جمال الدين بن طاوس في كتابه من اختيار الكشي انه روي فيه عن محمد بن مسعود عن جعفر بن
احمد بن علي بن الحسن محمد بن عن عبد الله بن بكير ان كان وكيلا وتبعه على ذلك العلامة في صحة وزاد عليه الحكم بصحة الطريق وهو شاهدة الى الاعتماد على التوثيق فانه يعول في
ذلك على الاخبار ومقام الوكالة يقتضي الثقة بل ما فوقها والمروي بالطريق الذي ذكره على ما رأيته في عدة نسخ للاختيار بعضها مقروء على السيد رحمه الله بخطه
ان الوكيل علي بن الحسين عنه بن نعيم ودحيه من طريق ضعيف عنه وتجد بخط جبرئيل احمد بن محمد شيخ محمد بن علي بن يقطين ان الحسين كان وكيلا وفي الكتاب ما يشهد
بان نسبة الوكالة الى الحسين غلط مضافا الى ضعف الطريق وبالجملة فظاهر هذا كثير والتعرض لها مع بيان اسباب الوهم فيها لا يسعه المجال الا نسق الاشارة وفيخرج من بعد
الوجه المذكور واعلم انه لا يتم للمدعي الا بان يتبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت انه في الشهادة يكفي اثنان ومن حيث كان في تعديل شهود الزنا فانه يكفي
اثنان اتفق لانا نقول ما ذكر من الوجهين ضعيف اما الاول فلانه يقرب من المناقشة اللفظية اذ ليس مبنى الحجة الا على قاعدة القياس بالطريق الذي هو
حجة وهو هنا قد تقرر بمقررات مختلفة وان كان المرجع في الكل واحدا والمناقشة في تقرير لا يقتضي بطلان اصل الحجة فتدبر واما الثاني فلان الخروج عن
قاعدة الاولوية في جملة من المواضع لا يقتضي بطلانها راسا كما ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية وكذا ظهور الخطأ من الاعيان والثقات في نادر من المواضع
لا يوجب منع الوثوق بكلامهم غالبا وقد اشار الشهيد الثاني الى بعض ما ذكرنا في الدراية فقال بعدما حكينا عنه سابقا واما ما خرج عن ذلك واوجب
زيادة الفرع اعني الجرح والتعديل على الاصل كالاكتفاء في الدعوى بالشاهد واليمين دون التعديل ومذهب بعضهم في الاكتفاء بشاهد واحد في رؤية هلال
رمضان وشهادة الواحد في ربع الوصية وربع ميراث المستهل فبدليل خارج مخصص خاص انتهى وكذا اشار اليه الفاضل بهاء الدين العاملي في بعض حواشي
زبدة المنسوبة اليه فقال لا يخفى انه يمكن ان يناقش في عدم زيادة الفرع على الاصل الا ترى ان العلامة في دعوى على ثبوت هلال رمضان بشهادة العدل
الواحد مع ان تزكية الشاهد لا يحصل عنده الا بعدلين وكذا شهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية مع ان عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراده انه لا يشترط
لا يزيد على الاصل الا ما خرج بدليل ولعل الصورتين المذكورتين من ذلك فتقبل واما ما نحن فيه فلا دليل فيه انتهى وفيه نظر ولا يتوهم ان الوجه المذكور معارض بالعمومات
المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح لقطعيتها وكثرتها وقوة دلالتها لانا نقول لا نسلم ذلك بل الوجه المذكور اولى بالترجيح لاعتضاده بالشهرة
العظيمة وهي من اعظم المرجحات كما لا يخفى وقد يناقش في جميع ما ذكروا لان الوجه المذكور لا ينهض باثبات المدعى ولكن لا باس بجعله معاضدا لما
ملحقا به انها عموم الاخبار الكثيرة الدالة على كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا
تحتها لا يقال هذا الوجه اخص من المدعى لاختصاصه بصورة ظهور الاسلام من شهد العدل الواحد بعدالته والمدعى اعم من ذلك لانا نقول لا نسلم ان المدعى اعم
من ذلك لامكان دعوى انصراف اطلاق كلام القوم الى الصورة المذكورة لغلبة الاحتياج اليها سلمنا الاختصاص بالمدعى ولكن ذلك غير قادح هنا اذ لا يظهر
عند القائل بالفصل بين صور المسألة فتدبر وثالثها ما تمسك به في مشرق الشمسين والزبدة في الاول واستدل على ما ذهب اليه الاكثر بوجهين الى ان قال الثاني ان اية
التثبت تعني قوله ان جاءكم فاسق بنبأ دالة على التعويل على رواية العدل الواحد فكذا التعويل على تزكيته اياهم فيكتفي بتجريح الواحد الا فيما خرج بدليل
وهو غير حاصل هنا وما عزاه من الشبهة ضعيف لا يعول عليه ونحوه الثاني في تزكية العدل الواحد للامامي كافية فرعاية لدلالة اية التثبت على قبول
خبر الواحد الا ما خرج بدليل لا يقال لا يدفع هذا الوجه ما ذكره في المنتقى ونمنع الاول بعد الاشارة اليه والجواب عن الثاني انه ينبغي اشتراط عدالة
الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع كما هو الظاهر من مثله وقضية الوضع في المشتق وعد بشهادة قوله ان تصيبوا
قوما الخ بانه تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر على تصديق الخبر يحصل من قبول الخبر الذي له صفة الفسق
حيث لا حجر بها على الكذب فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها عن المخبر وهو العلم بالشيء موقوف على العلم باسبابه والعدالة في العموم الاية
على حجر يتناول الاخبار بالعدالة يقتضي له الثاني فرع مدلولها من حيث انه الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم توقف قبول الخبر على
العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر به ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء و

هذا

هذا تناقض ثم فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة فان قيل هذا وارد على تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا الذي يلزم من قبول تزكية العدلين
هو تخصيص الآية بدليل خارج ولا محذور فيه مثل الالتزام بتزكية الواحد فانا على هذا التقدير نوخذ بنفس الآية فتكون بأية المخالفة ومع هذا فان تخصيص
لا بد منه اذ لا يكون الواحد في تزكية الشاهد كما مر التنبيه عليه بما اوضح دلالة هذا التخصيص على ما اشرنا اليه في الجواب عن الوجه الاول مع ان النظر في
اصل الحكم بقبول الواحد في تزكية الراوي انما هو الى القياس ممن يعمل به يشهد بذلك ان بعض مصنفي كتب الاصول المعروفة لم يذكروا غير الوجه الاول في الحجة
في استدلالهم لهذا الحكم وضميمة الوجهين الاخيرين من استخراج بعض المعاصرين وفي الثاني بعد الاشارة الى ذلك السابق وعن الثالث ان مبنى اشتراط العدالة
في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صير
الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان
الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسوق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان
مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ثم فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة الا بقي ما ذكر من وروده على قبول شهادة العدلين
اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي لا محذور فيه مثل كيف ذلك وتخصيصها لازم وان ذهبنا على تناولها الاخبار بالعدالة من جهة
ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد مع هذا ان اكثر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو القياس كما نبهنا عليه انفا وفيه نظر لان الفاسق وان كان بحسب اللغة
موضوعا لمن اتصف بصفة الفسوق في الواقع سواء علم به ام لا الا ان اطلاقه ينصرف الى من علم فسقه كما ان اطلاق الغسل ينصرف الى الغسل بالماء وان كان بحسب
اللغة موضوعا للاعم الشامل لما للشجر لا بجنسها او نحوه كما لا يخفى سلمنا عدم الانصراف وبقاء الاطلاق على حاله لعدم المقتضي للانصراف على ذلك ولكن غاية ما يلزم
على هذا التقدير التوقف في خبر من يثبت شرعا فسقه لاعدالته وهو المعبر عنه في كتب القوم بمجهول الحال باعتبار احتمال الفسق في الواقع ومن الظاهر ان لزوم التوقف
هنا ليس مما دل عليه لفظ الآية الشريفة بشيء من الدلالات الثلث حتى يقع التعارض بين اطلاق منطوق الآية الشريفة ومفهومها او يرجح اطلاق المنطوق باعتضاده
بالتعليل المذكور فيها بل التوقف هنا مما يحكم به العقل على وجه التعليق للاصل وخبر النبي يحكم العقل بالتزامه يرد دليل على اعتبار خبر مجهول الحال يجب التوقف
في خبره كما يحكم بوجوب التوقف في اصل قبول الخبر حتى يرد دليل على قبوله ومن الظاهر ان مثل ذلك لا يصلح لمعارضة اطلاق مفهوم الآية الشريفة الدال على
اعتبار خبر العدل الواحد مطلقا ولو تعلق بالتزكية ولا ما جاز التعلق بذلك لاثبات اصل حجية خبر الواحد فاذن ينبغي اطلاق هذا المفهوم سليما عن ظهور
المعارض ووجب العمل به لا يقال الشرط في العمل بالدليل فقد المعارض له في الواقع وهو هنا مشكوك فيه كما لا يخفى والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
لانا نقول لا نسلم ان الشرط ذلك بل الشرط هو عدم ظهور المعارض والا لزم سقوط العمل بمعظم الادلة الشرعية وهو باطل قطعا ومن الظاهر تحقق هذا الشرط
هنا سلمنا وقوع التعارض بين اطلاق المنطوق والمفهوم هنا الا ان اطلاق الثاني اولى بالترجيح ان اعتضد اطلاق الاول بالتعليل والعموم المانع عن
العمل بغير العلم لاعتضاد ذلك بالشهرة العظيمة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة وسيأتي وفيه نظر والانصاف ان الآية الشريفة لا تنهض باثبات المدعى لما بيناه
فيه والوسائل واريها ما ذكره في المنتهى فقال يجب الجمهور وحجتهم الى ان قال الثالث ان العلم بالعدالة متعذر غالبا فلا يناط التكليف به بل بالظن وهو يحصل
من تزكية الواحد فيجب ونحو مع الفائدة الظاهرة ان التعديل يحصل باخبار العدل الواحد بل قد يحصل من الكتب كما في توثيق الرجال الان وكذا يحصل الجرح بما ذكر
والا لاشكل الحكم بتوثيق الرواة وتضعيفهم في زماننا هذا السوق وفيه نظر لانه مبني على اصالة حجية الظن حتى في الموضوعات الصرفة كما يستفاد من المحكي عن العلامة
وهو ممنوع بل الاصل بناء عدم الحجية نعم الاصل حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية كما عليه جماعة لكن هذا غير نافع في محل البحث لانه ليس منها بل
هو من جملة الموضوعات الصرفة كما لا يخفى لا يقال اذا زكى العدل الواحد حصل الاوجب ذلك الظن بصدق المزكي وهو مستلزم للظن بنفس الحكم الشرعي
فيكون معتبرا لانا نقول حجية هذا الظن في نفس الحكم الشرعي لا يقتضي حجيته في نفس التعديل بل فيه ولا يقال الاصل وان اقتضى عدم حجية الظن في جميع
الموضوعات الصرفة ولكن يجب الحكم باصالة الحجية في الموضوعات التي انسد فيها طريق العلم غالبا كما في العدالة بما دل على اصالة حجية الظن في نفس
الاحكام الشرعية ومن الظاهر ان محل البحث من هذا القبيل لانا نقول هذا بحكم فان غاية ما يترتب على انسداد باب العلم غالبا على تقدير تسليمه مخالفة
الاصل وهو ممكن هنا باحد وجهين احدهما الحكم بثبوت العدالة بتعديل عدل واحد وثانيهما الحكم بحجية خبر مجهول الحال الذي زكاه عدل واحد
وحيث لا ترجيح لاحدهما على الآخر لزم التوقف فيسقط الوجه المذكور عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يرجح الوجه الاول بالشهرة العظيمة
ولكن فيه نظر فتأمل وبالجملة الاعتماد على هذا الوجه في اثبات المدعى في غاية الاشكال وقد صرح بضعفه في المنتهى فقال مجيبا عنه الجواب عن الثالث

ومن المسلمات ان كل دليل
او ظاهر شرعا اذا خلا عن
ظهور المعارض
م

البحث

ان اعتبار العلم هو مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية التعذر فيما يقوم مقامه لا وجه لها وربما وجهت بالنسبة الى موضع الحاجة من هذا وهو عدالة الماضين من رواة الحديث فان الطريق الى ذلك منحصر في النقل والنقل الذي يفيد العلم متعذر الوجود بعيد الحصول وشهادة الشاهد موقوفة في الاغلب على العلم بالموافقة في الامور التي يتحقق بها العدالة وثبوت مثل ذلك من سبيل آراء المؤلفين لكتب الرجال الموجودة الآن حتى مثل العلامة في هذا الباب غير معروف وليس بشيء فان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين وبراءة جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة القرائن الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جهاتها ولا يقتدر على جميع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر في تصفح الآثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاد في تلك الاحوال قصده واما ما ذكره جماعة من ان العدالة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله وما هذا شأنه لا يتصور فيه اناطة التكليف بالعلم فكلام شعري ناشئ عن قصور معرفة حقيقة العدالة او مبني على خلاف ضعيف في بعض قيودها وليس هذا موضع تحقيق المسألة وقد ذكرناه مستوفى في غير موضع من كلامنا فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه سلمنا ولكن نمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن كيف وقد علم وقوع الخطاء فيها بكثرة وحيث ان هذا الهم مما لا يتيسر لكل احد الاطلاع عليه فالمتوهم لحصول الظن منها عظيم ان تعدد فيه سلمنا ولكن العمل بالظن مع تعذر العلم في امثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيد عدالته من تزكية الواحد قد يكون اضعف مما يحصل من اصالة البراءة وعمومات الكتاب انتهى ملخصا ما ذكره في مشرق الشمسين فقال ولقد بالغ بعض افاضل المعاصرين في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكية شهادة ولم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشي او الشيخ او النجاشي او العلامة مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند التحقيق منحصرا فيما توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته وبالغ في هذا الحكم بحيث انفرد احد هؤلاء بجرحه وهو يلزمه ذلك ولم يات على هذا الاشتراط بدليل عقلي يعول عليه او نقلي تركن النفس اليه ولعله قد احاط خبرا بما يقضي بحقيقة الحال ومع ذلك فنحن نخبر بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفع في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل منهما في ثبوت الاثنين هذا الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد دون ثبوته بشرط الشهادة بل الذي يظهر خلافه كيف لا والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد الذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء في كتبهم مع حالهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه نعم هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوي او كان من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على احوالهم ثم شهدا بها لتم الدست انتهى وفيه نظر والمسألة محل اشكال الا ان القول الثاني هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجوز الاكتفاء في جرح الراوي بجرح عدل واحد او لا الاقرب هو الاول واليه ذهب في ب والمنية ومجمع الفائدة والدراية وشرحها وصرح في النهاية والدراية وشرحها والمعالم والمنتقى وشرح الزبدة بانه مذهب الاكثر ولم نظفر بحكاية القائل بالفصل بين جواز الاكتفاء بذلك في التعديل وبين جواز الاكتفاء به في الجرح كما لا يخفى وعموم ادلة النبأ واصالة حجية الظن وصرح في الم بعدم جواز الاكتفاء بذلك فانه قال اعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والتنافي بين المقامين واحد لامتناع **الثاني** قال في المنتقى اعلم انه قد شاع بين المتأخرين التعلق في التزكية باخبار وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ لا ماخذ غير ذلك وان سبق الى بعض الاذهان خلافه فهو خيال لا حقيقة له فمن لا يكتفي في التعديل بالواحد لا يعول عليها نعم هي عنده من جملة القرائن **الثالث** هل يجوز الاكتفاء في تزكية الراوي بكل ظن يفيدها سواء كان خبرا او غيره فيكون الاصل فيها حجية كل ظن كما في نفس الاحكام الشرعية او لا بل يجب الاقتصار فيها على امور مخصوصة فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة وهل يلحق بذلك الجرح فيجوز الاكتفاء فيه بكل ما يفيد الظن به او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ايضا **الرابع** هل يجوز الاكتفاء في تزكية الشاهد بتعديل عدل واحد كما في الراوي او لا بل يشترط فيها التعدد صار الى الثاني في [illegible] والمنتهى واللمعة والكشف وغيرها وحكاه في النهاية [illegible] عن الاكثر وهو ما ذكره في الكشف والمنية ففي الاول لا يثبت الجرح ولا التعديل الا بشاهدين عدلين ذكرين لان كلا منهما شهادة فيعتبر فيهما ما يعتبر في غيرهما من الشهادات وفي الثاني اما اعتبار العدد في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة لان الظن الحاصل بها يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على ثبوته مع قيام ما يدل على ان بعض الظنون اثم ومن ذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه منها انتهى وربما [illegible] المعتبر

في بيان ثبوت العدالة بعدل واحد وعدمه

في بيان ثبوت الجرح بعدل واحد وعدمه

لى الاحتمال الاول وحكى هذا في جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر وفي الكشف عن ابي حنيفة وابي يوسف والاقرب عندي هو الثاني الاول للاصل و
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف من اصحابنا وبندرة حجية شهادة عدلين في
الموضوعات الصرفة لحجية مطلق الظن فيها وبما ذكر يندفع جملة من العمومات الدالة على الاحتمال الثاني ويلحق بالتزكية هنا الجرح فيعتبر فيه ان يكون من الاولى
عدلين ويلحق بالشاهد الامام وغيره ممن يعتبر عدالته عدالة الراوي فيعتبر في تزكيته وجرحه ما يعتبر في جرحه من عدلين ويلحق بشهادة العدل الواحد بتزكية
المذكورين وجرحهم الظنون التي لم يقم من الشرع دليل على حجيتها فلا يعتبر في اثبات عدالته وجرحه اولئك واذا اثبتنا عدالة الراوي جاز كان او ميتا
بشهادة عدلين وبظن من الظنون فصار شاهدا او اماما او نحو ذلك فلا يجوز الحكم بعدالته بالنسبة الى هذه الامور وان ثبت بالنسبة الى الرواية
ولا امتناع في ذلك فتم **الخامس** ان قلنا بان التزكية والجرح من الامور الاجتهادية التي يعتبر فيها الظنون اما مطلقا او في الجملة فان تم دليل
عليهما ولم يكن مفيدا للعلم كان اللازم الفحص عن معارضه ومراعاة اقوى الظنين منهما مطلقا ولو كان ذلك الدليل شهادة العدلين وان قلنا ان الامرين
المذكورين من باب الشهادة فاللازم فيهما مراعاة شرائط الشاهد واحكام الشهادة الا ما خرج بدليل ولا يجب الفحص والبحث عن المعارض ولا مراعاة
اقوى الظنين وقد اشار الى ذلك في النهاية فقال من جعل الشهادة والرواية ملحقين بالشهادة بل من قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية ومن الحقهما با
لرواية جوز تزكيتهما كما يقبل روايتهما بقبل تزكيتهما انتهى وان قلنا ان الامرين المذكورين من باب الرجوع الى اهل الخبرة فلا يعتبر فيهما مراعاة ما يعتبر
فيه والاقرب عندي ان الامرين المذكورين بالنسبة الى عدالة الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الشاهد والامام وغيرهما من باب الشهادة واما بالنسبة الى
الراوي فلا يبعد دعوى كونهما من الامور الاجتهادية فتدبر **مفتاح** العادل اذا فعل ما ينافي وصف العدالة بارتكاب كبيرة او اصراره على صغيرة
ثم تاب عما ارتكبه من المعصية القادحة في عدالته على الوجه المعتبر شرعا عادت عدالته وقبلت شهادته وجاز امامته وكل شيء يتوقف على العدالة فليس ارتكاب
المعصية القادحة في العدالة مما يمنع من عود العدالة وقد صرح بذلك في مجمع الفائدة وغيره ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق على ذلك ومنها انه لو كان ذلك
فاسدا لاشتهر بل تواتر والتزم بطلانه ومنها الخبران احدهما الخبر عن ابي جعفر عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له وثانيهما خبر داود بن قبيصة عن الرضا عن
ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يقدح في جواز الاعتماد عليهما ضعفهما سندا لانجباره بما تقدم اليه الاشارة لا يقال الرواية
قاصرة عن افادة المدعى اذ ليس فيها الا ان التائب مثل الذي لم يصدر عنه ذنب من الكلام ان عنى عاصيا والذي لا يستلزم العدالة فان الطفل الصغير لم يصدر منه
ذنب وليس بعادل لانا نقول لا ذكروه جدا فان الكلام ان المشبه به هنا البالغ الذي يمكن منه صدور الذنب ولم يصدر اما باعتبار زيادة الورع والتقوى ومن الظاهر
ان هذا لا يكون الا عادلا ومقبول الشهادة فالتشبيه به يفيد المدعى بناء على ان الاصل اشتراك المشبه مع المشبه به في جميع وجوه الشبه لا يقال ان ذلك على تقدير
تسليمه مشروط بعدم ظهور بعض الوجوه وتبادره من اطلاق التشبيه فاذا تبادر بعض منها انصرف الاطلاق اليه ومحل البحث من هذا القبيل فان المتبادر من
اطلاق التشبيه المذكور في الروايتين نفي استحقاق العقاب لا غير فيها لا يفيد ان المدعى لانا نقول لا نم تبادر ذلك بل الظاهر تبادر جميع الوجوه فيهما فلا اشكال في
المدعى فتم ومنها ان القاذف الذي يخرج عن العدالة بقذفه تعود اليه العدالة بالتوبة فينبغي ان يكون كل من خرج عن العدالة بارتكاب كبيرة من الكبائر
كذلك اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في النهاية والروضة والغنية وشرح الشرائع وعد والايضاح والمسالك ومجمع الفائدة والكفاية والكشف بل ظهر من جماعة دعوى
فقد تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق على ذلك في الغنية والقاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته وزال فسقه بلا خلاف فتقبل عندنا شهادته فيما بعد بدليل اجماع الفرقة
واخبارهم وفي ب لو تاب القاذف لم يسقط الحد وزال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء كان جلد او لم يجلد وفي مجمع الاجماع عند الاصحاب ويدل الاية على قبول شهادة
القاذف قبل توبته وصلاح عمله وفي الكفاية لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا خلاف ايضا في قبول شهادته بعد التوبة وفي ض لا تقبل شهادة
القاذف مع عدم اللعان والبينة بالاية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكي في كلام جماعة والنصوص المستفيضة وتقبل شهادته بعد توبته وان لم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل
عليه اجماعنا كما في غيره ومنها تمسك في المجمع والكفاية بقوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا مع قوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ومنها الخبرين
سنان الذي وصف بالصحة في مجمع الفائدة والكفاية عن الصادق قال سألته عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام
وعند المسلمين فاذا فعل ذلك كان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ورابعها خبر ابي الصباح الكناني عن الصادق قال سألته عن القاذف بعدما يقام
عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارأيت ان اكذب نفسه تقبل شهادته قال نعم وخامسها خبر يونس عن احدهما قال سألته عن الذي يقذف المحصنات
تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال وسادسها ما اشار اليه

في بيان ان التوبة توجب عود العدالة

في نحو الكشف فقال وروي عن النجيع انه قال توبة القاذف ان يكذب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته ومنها ما ذكره في مقام الاحتجاج على عدم قبول شهادة القاذف الا بعد التوبة بالاخبار ومنها القريب من الصحيح بحماد المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا ايجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي ع يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته والقوي بالسكوني ليس احد يصيب حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته كذا رواه الكليني و الشيخ ايضا لكن في نسخة رواه وفي اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وهذه الزيادة منافية لما ذكره الاصحاب في المسألة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة في غيرها الذي هو اضبط نسخة سيما مع اختلاف نسخته وموافقة بعضها للنسخة كما مضى موافقة للتقية كما يستفاد من الروايات السابقة فلتحمل عليه سيما مع كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسألة سيما مع عدم الخلاف فيها انتهى واما المقدمة الثانية فلظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ومنها ان التائب من اصحاب الجنة كما يظهر من الكتاب والسنة فيقبل شهادته ويرجع عدالته لعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب الجنة واصحاب النار ومنها انه لو لم ترجع العدالة بالتوبة للزم تعطيل كثير من الامور كالامامة والشهادة والافتاء وغير ذلك لان الغالب الخروج منها ولو بالغيبة والنميمة فتعم فتأمل ومنها ان شهادة التائب لو لم تكن مقبولة للزم انفتاح والحرج بحيث لا يخفى مثلا اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلظهور جملة من الاخبار في انه تعالى يستر على التائب بتوبته منها صحيحة معوية بن وهب كما صرح به في مجمع الفائدة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله فستر عليه في الدنيا والاخرة قلت وكيف يستر عليه قال ينسي ملكيه ما كتبا عليه من الذنوب ويوحي الى جوارحه اكتمي عليه ذنوبه ويوحي الى بقاع الارض اكتمي ما كان يعمل عليك من الذنوب فيلقى الله عز وجل حين يلقاه وليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول [illegible] المؤمن اذا اذنب فتاب ثم رجع من تلك الذنب فاستحق منه عند ذكره مغفرته وانسيته الحفظة وابدله الجنة ولا ابالي انا ارحم الراحمين ومنها خبر السكوني قال قال امير المؤمنين ع من تاب تاب الله عليه وامرت جوارحه ان تستر عليه وبقاع الارض ان تكتم عليه وانسيت الحفظة ما كانت تكتب عليه فتأمل ومنها ما ذكره في مجمع الفائدة فانه قال والظاهر ان العدالة تعود بالتوبة والعمل الصالح في الجملة ويدل عليه من الآيات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ثم قال والدليل على القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية عبد الله بن ابي يعفور وقد يحصل بعد ذلك من ابتداء وبعد فعلها فيعود بالترك مع الندامة والعزم على عدم العود وانه لا يتحقق بالترك فقط ولانه يتحقق بها فيقبل في قبول الشهادة ولانه المانع فيزول بزواله ولان الرواية المتقدمة تدل على الزوال وعدم قبول الشهادة وعلى القبول والعود بالتوبة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فيقبل بعد التوبة انتهى وينبغي التنبيه على امور

في بيان ما يتعلق بعود العدالة بالتوبة

الاول قد عرفت من جملة من الكتب لبيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها ففي اوصاف الاشراف لنصير الملة والدين معنى التوبة الرجوع عن المعصية وفي المستبين مجمع المقدس الاردبيلي التوبة هي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثالا لامر الله ولم يكن غير ذلك مقصودا فيه الا بعض المشايخ البهائي التوبة لغة الرجوع وتنسب الى العبد والى الله سبحانه ومعناها على الاول الرجوع عن المعصية الى الطاعة وعلى الثاني الرجوع عن العقوبة الى اللطف وفي الاصطلاح الندم على الذنب لكونه ذنبا فخرج الندم على شرب الخمر مثلا لاضراره بالجسم وقيد بالعزم على ترك المعاودة ابدا والظاهر ان هذا العزم لازم لذلك الندم غير منفك عنه وفي الكلام الجامع في هذا الباب ما قاله بعض ذوي الالباب من ان التوبة لا تحصل الا بحصول امور ثلثة اولها معرفة ضرر الذنب في كونه حجابا بين العبد ومحبوبه ومعرفة تلك من اشرها فاذا عرفت ذلك بتبعه حصل لزم في القلب حالة ثانية هي التألم لفوات المحبوب والتأسف بفعل الذنوب هذا التألم والتأسف هو المعبر عنه بالندم واذا غلب هذا الالم حصل حالة ثالثة هي القصد الى امور ثلثة لها تعلق بالحال والاستقبال والمضي فالمتعلق بالحال هو ترك ما هو مقيم عليه من الذنوب والمتعلق بالاستقبال هو العزم على عدم العود اليها الى اخر العمر والمتعلق بالماضي تلافي ما يمكن تلافيه من قضاء الفوائت والخروج من المظالم فهذه الثلاثة اعني المعرفة والندم والقصد المذكور امور مترتبة في الحصول وقد يطلق على مجموعها اسم التوبة وكثيرا ما يطلق على الثاني اعني الندم وحده ويجعل المعرفة مقدمة لها وذلك القصد ثمرة متأخرة عنها وقد يطلق على مجموع الندم والعزم هذا وقد عرفها بعض اصحاب القلوب برجوع الآبق عن الجرم السابق وبعضهم باذابة الاحشاء لما سلف من الفحشاء وبعضهم بانها خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء وفي بعض مؤلفات الصدر الشيرازي التوبة الرجوع من الذنوب الى الطاعة سبحانه ثم قال ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير وفي في الجيد الصالح التوبة الرجوع عن الذنب لقبحه

الى الطاعة وفي الصافي التوبة بمعنى الرجوع والانابة فان نسبت الى الله تعالى تعدت بعلى واذا نسبت الى العبد تعدت بالى ولعل الاول لتضمين معنى الاشفاق والعطف معنى التوبة من العبد رجوعه الى الله تعالى بالطاعة والانقياد بعدما عصى وعتى ومعناها من الله رجوعه بالعطف على عبده بالهام التوبة او لاثم قبولها اياها منه فلله توبتان وللعبد واحدة بينهما قال الله تعالى ثم تاب الله عليهم ليتوبوا اى الهمهم التوبة ليرجعوا ثم اذا رجعوا قبل توبتهم لانه هو التواب الرحيم وفي شرح الصحيفة السجادية للسيد علي خان تاب من ذنبه توبا وتوبة اذا اقلع عنه وعرف بانها الرجوع الى الله تعالى بحل عقد الاصرار عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب فرق بين الانابة ان يتوب العبد خوفا من عقوبته والتوبة ان يتوب حياء من كرمه فالاولى توبة انابة والثانية توبة استجابة وفي المجلى التوبة هي الندم على ترك الواجب وفعل القبيح الماضي والعزم على ترك المعاودة في المستقبل جزما وفي تفسير النيسابوري التوبة لغة الرجوع فيشترك بين الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان العاصي هارب عن ربه وقد نفاه فقال الرجل خذه بيده فيقطع السيد معروفه عنه فاذا عاد الى السيد عاد السيد عليه باحسانه ومعروفه وهذا معنى قبول التوبة من الله تعالى عفران ذنوب العباد لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولها الندم على ما مضى ثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فرض ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المظلومين في اموالهم واعراضهم والخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن مرارة الطاعات كما اذاقه حلاوة المعصية وفي بعض عن القاضي سعيد القمي انه قال التوبة ينتظم من ستة امور اولها الندم على ما مضى ثانيها العزم على ترك الذنوب في المستقبل وثالثها اداء كل فرض ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع اداء المظالم الى المظلومين في اموالهم واعراضهم الخامس اذابة كل لحم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن مرارة الطاعات كما اذاقه حلاوة المعصية ويطلق على كل واحد منها اسم التوبة وفي الصحاح التوبة الرجوع من الذنب وفي الحديث الندم توبة والتوب قال الاخفش التوب جمع توبة مثل عومة وعوم وتاب الى الله توبة ومتابا وقد تاب الله عليه وفقه لها وفي الكتاب لسيبويه التوبة واستتبه سئله ان يتوب والتابوت اصله تابوة مثل ترقوة وهو فعلوة فلما سكنت الواو انقلبت هاء التانيث تاء قال القسم معنى لم يختلف لغة قريش والانصار في شيء من القران الا في التابوت فلغة قريش بالتاء ولغة الانصار بالهاء وفي القاموس تاب الى الله توبا وتوبة ومتابا وتابة وتتوبة رجع عن المعصية وهو تائب وتواب وتاب الله عليه وفقه للتوبة او رجع به من التشديد الى التخفيف او رجع عليه بفضله وقبوله وهو تواب على عباده وتبة وممن وبل وتوبة قرها بالموصل واستتابه سئله ان يتوب في تفسير البيضاوي معنى التوبة هو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود وفي بعض المشرشين للعلامة التوبة هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وفي شرح ارشاد الطالبين ذهب ابو هاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل معصية ماضيا والعزم على تركها مستقبلا فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص وقال قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اى على فعل المعصية الماضية واما العزم فغير داخل في حقيقتها وفي التاويلات للقاشاني اصل التاب عليه القى الرجوع عليه جعله راجعا ولعري انها هي التوبة المقبولة لا الرجوع الناشي من قبله وفي مجمع البحرين قوله تعالى انه كان توابا التواب هو الله تعالى على عباده واللفظ من صيغ المبالغة اى رجاع عليهم بالمغفرة فقالوا تاب الله عليه غفر له وانقذه من المعاصي التواب من الناس التائب الراجع الى الله من تاب من ذنبه يتوب توبة وتوبا اقلع منه الهاء في التوبة قيل لتانيث المصدر وقيل للوحدة كالضربة ثم قال والتوب التوبة الرجوع الى الذنب وفي اصطلاح اهل العلم الندم من الذنب لكونه ذنبا وفي الحديث الندم توبة وفيه عن علي التوبة يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض الاعادة ورد المظالم حلاوة المعاصي التوبة الرجوع من التشديد الى التخفيف ومنه قوله تعالى علم ان لن تحصوه فتاب عليكم ومن الحظر الى الاباحة ومنه قوله تعالى تختانون انفسكم فتاب عليكم وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع يوم الحشر التوبة هي الندم على القبيح في الماضي والترك له في الحال والعزم على عدم المعاودة اليه في الاستقبال وفي شرح الاخر المسمى بالمفتاح التوبة في اللغة الرجوع فاذا استند الى العبد يراد به الرجوع عن المعصية ومنه قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية في الماضي مع تركها في الحال والعزم على عدم العود اليها في الاستقبال والظاهر انه لا حاجة الى القيدين الاخيرين لان قيد الحيثية يغني عنهما كما لا يخفى وفي شرح التجريد للاصفهاني التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وفي كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد للعلامة التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفي الندم وفي المحجة البيضاء اعلم ان التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلاثة امور مرتبة علم وحال وفعل فالعلم اول والحال ثاني والفعل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه اطراد سنة الله في الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها

والتوبة وهو ان لا انابة

في بيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها

بيان معنى التوبة وحقيقتها

حجابا بين العبد وبين كل محبوب فاذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما
شعر بفوات محبوبه تألم فان كان فواته بفعله تأسف على الفعل المفوت فيسمى تألمه بسبب فعله المفوت لمحبوبه ندما فاذا غلب هذا الالم على القلب واستولى انبعث
من هذا الالم في القلب حالة اخرى تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعلق بالحال وبالماضي وبالاستقبال اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان
ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب الى آخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم
هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة
عن التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب فان التصديق القلبي حيث يصير باشراق نور الايمان محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور
ناكهذا م
الشمس والثلاثة لما مضى ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم كالسابق
والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا قال ع الندم توبة اذ لا يخلو الندم عن علم اوجبه واثمره وعن عزم يتبعه ويتلوه فيكون بطرفيه اعني ثمرته ومثمره
وبهذا الاعتبار قيل في حد التوبة انه ذوبان الحشا لما سبق من الخطا فان هذا يعرض لمجرد الالم ولذلك قيل هو نار في القلب تلتهب وصدع في الكبد لا
ينشعب وباعتبار معنى الترك قيل في حد التوبة انه خلع لباس الجفا ونشر بساط الوفا وقال سهل التستري التوبة تبديل الحركات المذمومة بالحركات المحمودة
ولا يتم ذلك الا بالخلوة والصمت واكل الحلال وكأنه اشار الى المعنى الثالث من التوبة والاقاويل في حد التوبة لا تنحصر واذا فهمت هذه المعاني الثلاثة
وتلازمها وترتيبها عرفت ان جميع ما قيل في حدها قاصر عن الاحاطة بجميع معانيها وطلب العلم بحقائق الامور اهم من طلب الالفاظ المجردة اقول
في مصباح الشريعة عن الصادق ع قال التوبة حبل الله ومدد عنايته ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال وكل فرقة من العباد لهم توبة فتوبة الانبياء
من اضطراب السر وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات وتوبة الاصفياء من التنفس وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله وتوبة العام من الذنوب ولكل واحد
منهم معرفة وعلم في اصل توبته ومنتهى امره وذلك يطول شرحه هنا فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما
واعتقاد الندم على ما مضى والخوف على ما بقي من عمره ولا يستصغر ذنوبه فيحمله ذلك الى الكسل ويديم البكاء والاسف على ما فاته من طاعة الله ويحبس
نفسه عن الشهوات ويستغيث الى الله ليحفظه على وفاء توبته ويعصمه عن العود الى ما سلف ويروض نفسه في ميدان الجهاد والعبادة ويقضي الفوائت
من الفرائض ويرد المظالم ويعتزل قرناء السوء ويسهر ليله ويظمأ نهاره ويتفكر دائما في عاقبته ويستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائه
وضرائه ويثبت عند المحن كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من ذنوبه وزيادة في عمله ورفعة في درجته قال الله عز وجل و
ليعلمن الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وفي المواقف التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سبق وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من
حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وزوال العقل والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير
ذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود
القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة قال في شرحه بعد قوله وذلك لان النادم اه واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او
الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ورد بان الندم على المعصية من حيث
هي معصية يستلزم ذلك كما لا يخفى ثم قال بعد قوله وقولنا اذا قدر عليها اه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير عروض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما
قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا قطع ذكره او جب وكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك
الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف قال ابو هاشم الرازي اذا جب
لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل
هذه عبارته وايضا فقول المص لم يكن ذلك توبة مشعر بانه مختار الكل او الاكثر فيناقضه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند ابي هاشم فتدبر
وفي التجريد للقوشجي التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد

والاصرار

والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخرج عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار وفي حق اليقين فان بعض التوبة الندم عن المعصية وهو
ندم عن شرب الخمر من حيث كونه مضر الرأي لم يكن توبة وشرط الاكثر العزم على عدم ارتكاب المعصية في المستقبل دائما وقيل هذا العزم لازم الندامة الواقعية
ولهذا ورد في الاحاديث الكثيرة انه يكفي الندامة للتوبة وقال بعض المحققين لا يحصل التوبة الا بثلاثة اشياء الاول معرفة ضرر المعصية وكونها حجابا
بين العبد ومحبوبه وكونها سموما قاتلة لمباشرها فاذا علمت هذا وتيقنت به عرضت لك حالة اخرى وهي التألم بما فات والتاسف على فعل المعاصي
وهذا التألم والتاسف يقال له الندامة ويحصل من هذه الحالة حالة اخرى يقصد ثلاثة اشياء احدها متعلق بالحال يعني انه تارك للمعصية التي
كان مرتكبا لها الآن وثانيها متعلق بالاستقبال يعني انه لا يعود للمعصية التي كان مرتكبا لها ابدا وثالثها متعلق بالماضي وهو التدارك لما
فات بالقضاء او رد المظالم وهذه الثلاثة اعني معرفة ضرر المعصية والندامة وقصد الامور الثلاثة الاخيرة يحصل بالترتيب وربما يطلق على المجموع
اسم التوبة والاكثر يطلقونها على خصوص الندامة ويجعلون معرفة الضرر مقدمة لذلك وقصد الثلاثة ثمرة التي يترتب عليه وربما يطلق على مجموع
الندامة والعزم التوبة انتهى في الوسائل محمد بن علي بن الحسين قال من الفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله الندامة توبة وفي الخصال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد
عن ابن ابي عمير عن علي الجهضمي عن ابي جعفر عليه السلام قال كفى بالندم توبة **الثاني** لا اشكال ولا شبهة في وجوب التوبة عن جميع المعاصي ويدل عليه
الكتاب والسنة والاجماع ولا يبعد دعوى دلالة العقل عليه ايضا والسنة الدالة عليه في الكثرة منها صحيحة معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله ومنها خبر محمد بن الفضيل قال سئلت ابا الحسن عليه السلام فقال احب العباد الى الله المفتنون التوابون ومنها صحيحة ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله يحب من عباده المفتنين التوابين ومنها خبر ابي عبيدة قال سمعت ابا جعفر يقول ان الله اشد فرحا بتوبة عبده من رجل اضل راحلته
وزادها حين وجدها ومنها خبر ابي جميلة قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله يحب العبد المفتن التواب ومن لا يكون ذلك منه كان افضل ومنها خبر ابن القداح
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل يفرح بتوبة عبده المؤمن اذا تاب كما يفرح احدكم بضالته اذا وجدها ومنها المروي في الوسائل عن العيون عن
الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل المؤمن عند الله تعالى كمثل ملك مقرب وان المؤمن عند الله لاعظم من ذلك وليس شيء احب الى الله من
مؤمن تائب ومؤمنة تائبة ومنها خبر محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام انه كان يقال من احب عباد الله محسن تواب ومنها ما اشار اليه بعض فقال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله التائب حبيب الله والتائب من الذنب كمن لا ذنب له **الثالث** هل التوبة عن المعاصي الكبيرة والصغيرة واجبة فيستحق تاركها العقاب و
الايلام اولا بل تكون مندوبة المعتمد هو الاول واليه ذهب في نهج المسترشدين وشرح ارشاد الطالبين والتجريد والاربعين والمجمع ولهم وجوه منها ظهور
اتفاق الامامية عليه ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى اتفاقهم عليه فوق كشف المراد هو واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها يجب
من الكباير المعلوم كونها كباير او المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغاير المعلوم انها صغاير وقال آخرون بانها لا يجب من توبة بعينها من قبل وقال
آخرون انها يجب من كل صغير وكبير من المعاصي الاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل اولم يتب وفي ارشاد الطالبين فان قال هل التوبة واجبة من جميع
الذنوب كبائرها وصغائرها او عن الكبائر لا غير ذهب اصحابنا الامامية وابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابو هاشم الى الثاني وفي بعض الحواشي المنسوبة
الى الشيخ البهائي لا خلاف في اصل وجوبها سمعا وانما الخلاف في وجوبها عقلا فاثبته المعتزلة وفي بعض تاليفات الصدر الشيرازي الاجماع منعقد من الامة على
وجوبها ولا خلاف فيه ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتدارك لما سبق من التقصير ولا شك في وجوبه اما الندم
على ما سبق والتحزن عليه فواجب هو روح التوبة وبه تمام التلافي فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع يحصل لا محالة عقيب حقيقة المعرفة بما فات من
العمر وضاع في سخط الله فهذه حقيقة التوبة ووجوبها وفي شرح الباب الحادي عشر للمقداد التوبة هي واجبة لوجوب الندم اجماعا من كل قبيح او اخلال
بالواجب ولدلالة السمع على وجوبها وفي شرح التجريد للاصفهاني فقد اتفقوا على وجوبها وفي حق اليقين لا خلاف في وجوب التوبة عن المعصية في الجملة و
اختلفوا في وجوبها عن جميع المعاصي والاكثر على العدم وهو قوي ولكن الاحوط والاولى للانسان ان يكون دائما في مقام الانابة والاستغفار من
المعاصي ومنها ما حكي التمسك به عن اصحابنا والاشاعرة من قوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا
عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله تعالى واستغفروا الله ربكم ثم توبوا اليه ومنها ما رواه في الوسائل عن علي بن موسى بن طاوس في مجمع الدعوات
عن الرضا عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تواضعوا الله وربكم وتوبوا الى الله من جميع ذنوبكم فان الله يحب الشاكرين من عباده ومنها ما ذكره جملة من الكتب ففي نهج
المسترشدين التوبة واجبة لانها دافعة للضرر وفي ارشاد الطالبين احتج اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم او مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب

في بيان وجوب التوبة والدليل عليه

في بيان وجوب التوبة عن الكبائر والصغائر واستحقاق العقاب عليها

ثم قال وحجة ايجابها ان التوبة انما تجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في الصغائر والجواب المنع من عدم حصول الضرر فيها وفي التجريد وشرحه للقوشجي التوبة واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر يكون واجبا وفي بعض الحواشي المنسوبة الى الشيخ البهائي ذهبت المعتزلة وجوبها عقلا لدفعها ضررا العقاب وهذا كما لا يخفى لا يدل على وجوب التوبة عن الصغائر ممن يجتنب الكبائر لانها تكفر ح ولذا ذهب الاشعرية الى وجوبها في الصغائر سمعا لا عقلا وفي الباب الحادي عشر يجب التوبة لكونها دافعة ضررا لمعصية وهو العقاب ودفع الضرر وان كان مظنونا واجب عقلا فكذا ما يدفع به وفي المجلي يجب التوبة عن المعاصي لدفعها الضرر المعلوم او المظنون والامر بها ومنها ما ذكره في ارشاد الطالبين فقال احتج اصحابنا بانها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان وكل قبيح يجب تركه ومنها ما ذكره في التجريد فقال وتوجب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب منها ما ذكره المحدث البحراني في بعض مؤلفاته والكاشاني في المحجة فقالا اعلم ان وجوب التوبة ثابت بالايات والاخبار وهو واضح بنور البصيرة وشرح الله صدور اهل التوبة بنور الايمان حتى اقتدوا بسيرة الذين يهدون بنور ظلمات الارض مستغنيا عن قائد يقوده في كل خطوة فاسئل الله ان لا يجعلنا ممن لا يستغني عن القائد في كل خطوة وان يصيرنا ممن يهتدي بنفسه كذا القيه في سلوك طريق الاخرة والذي فالناس ينقسمون هذا الانقسام فمن قاصر لا يقدر على مجاوزة التقليد بخطوة فيفتقر الى ان يسير في كل قدم منها مركبا او سفينة وربما يعوقه ذلك فيتحير ويقف فيه هذا وان طال عمره وعظم جده يحضر خطوة قصيرة وحركته ومن سعيد شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه يتبين به في اشارة لسلوك طريق معوضة وقطع عقبات متعثرة فيشرق في قلبه نور القرآن ونور الايمان وهو لشدة نوره وباطنه يجري مجرى الباد في بيان وبكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار فاذا مستنار فهو نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء فهذا لا يحتاج الى نص منقول في كل واقعة من هذا حاله اذا اراد ان يعرف وجوب التوبة فينظر او لا بنور البصيرة الى ان التوبة ما هي ثم الى الوجوب ما معناه ثم يجمع بين معنى الوجوب والتوبة فلا يشك في ثبوتها وذلك لان معنى الوجوب ما هو واجب الوصول الى سعادة الابد والنجاة من هلاك السرمد ومعنى قول القائل هذا كذا واجبا بالايجاب حدث محض لا معنى له فان ما لا غرض لنا عاجلا واجلا في فعله وتركه فلا معنى لاشتغالنا بايراد جبر عنه انا ولم يوجب فاذا عرف الوجوب وان الوسيلة الى سعادة الابد وعلم ان لا سعادة في دار البقاء الا بالتقرب منه تم والوصول الى مدارك كرامته وكل محجوب عنه فهو شقي لا محالة يحول بينه وبين ما يشتهي محترق بنار الفراق وفارحهم وعلم ان كل مبعد عن لقاء الله الا اتباع الشهوات وارتكاب الخطيئات والانس بهذا العالم الفاني والاكباب على حب الابد زمن فراقه وعلم ان لا مقرب من لقاء الله الا قطع العلائق عن زخرف الدنيا ولذاتها والاقبال بالكلية على الله طلبا للانس بذكره والمحبة لمعرفة جماله وجلاله على قدر طاقته وهمته وعلم ان الذنوب التي هي اعراض عن الله واتباع للشهوات ومحابوا الشياطين اعداء الله المبعدة عن حضرته بكونه محجوبا مبعدا عن الله فلا يشك في ان الانصراف عن طريق البعد واجب للوصول الى القرب انما يتم الانصراف بالعلم والندم والعزم فانه ما لم يعلم ان الذنوب اسباب للبعد عن المحبوب لم يتندم ولم يتوجع قلبه بسبب سلوكه في طريق البعد ما لم يتوجع فلا يرجع ومعنى الرجوع الترك والعزم فلا يشك ان المعاني الثلاثة ضرورية في الوصول الى السعادة فهكذا يكون الايمان الحاصل عن نور البصيرة واما من يهتدي فتدبر بمثل هذا المقام المرتفع ذروته عن حدود اكثر الخلق ففي التقليد والاتباع مجال رحب يتوصل به الى النجاة من الهلاك فليلاحظ فيه قول الله عز وجل وقول رسوله ص وقول الائمة المعصومين ع وزاد في المحجة فقال قال ابو حامد الاجماع منعقد من الامة على وجوبها اذ معناه العلم بان الذنوب من المعاصي مهلكات ومبعدات من الله وهذا داخل في وجوب الايمان ولكن قد يدهش الغفلة عن معنى هذا العلم ازالة هذه الغفلة ولا خلاف في وجوبها ومن معانيها ترك المعاصي في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وتدارك ما سبق من التقصير في سابق الاحوال وذلك لا شك في وجوبه واما الندم على ما سبق والتحزن عليه فواجب هو روح التوبة وبه تمام التلافي فكيف لا يكون واجبا بل هو نوع المهم الاكيد المقرر بما فات من العمر وضاع في سخط الله فان قلت تألم القلب لا يدخل تحت الاختيار فكيف يوصف بالوجوب فاعلم ان سببه تحقيق العلم بفوات المحبوب وله سبيل الى تحصيل سببه لمثل هذا المعنى دخل العلم تحت الوجوب لا بمعنى ان العلم يخلقه العبد ويحدثه في نفسه فان ذلك محال بل العلم والندم والفعل والارادة والقدرة والتقادير كلها من خلق الله وفعله فان الله خلقكم وما تعملون هذا هو الحق عندي والبصائر وما سواه ضلال ثم قال التوبة واجبة بجميع اجزائها الثلاثة العلم والندم والترك وان الندم داخل في الوجوب لكونه واقعا في جملة افعال الله المحصورة بين علم العبد وارادته وقدرته المتخللة بينهما وهذا وصف قاسم الوجوب بشملهما اتفق ولا فرق في وجوب التوبة عن المعاصي بين

المعصية

المعصية التي تاب عنها وغيرها وبالجملة يجب التوبة من جميع المعاصي **الرابع** هل التوبة يجب فورا فلا يجوز تاخيرها او لا بل هو واجب على التوسعة فيجوز تاخيرها ذهب الى الاول الشيخ البهائي في الاربعين فقال لا ريب في وجوب التوبة على الفور فان الذنوب بمنزلة السموم المضرة بالبدن وكما يجب على شارب السم المبادرة الى الاستفراغ تلافيا لئلا المشرف على الهلاك كذلك يجب على صاحب الذنوب المبادرة على تركها والتوبة منها تلافيا لذنبه المشرف على التهافت والاضمحلال ومن اهمال المبادرة الى التوبة وسوفها من وقت الى وقت ذنوب عظيمة ان سلم من واحد فلعله لا يسلم من الاخر احدها ان يعاجله الاجل فلا يتنبه من غفلته الا وقد حضر الموت وفات وقت التدارك وانسد ابواب التلافي وجاء الوقت الذي اشار اليه سبحانه بقوله وحيل بينهم وبين ما يشتهون وضاربطلب المهلة والتاخير بهوا وساعة فيقال له لا مهلة لك كما قال سبحانه من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب قال بعض المفسرين في تفسير هذه الايات المحضر يقول عند كشف الغطاء يا ملك الموت اخرني يوما اعتذر فيه الى ربي واتوب اليه واتزود صالحا فيقول فيك الايام ويعزعز بروحك النار ويجرع غصة اليأس وحسرة الندامة على تضييع العمر وربما اضطرب اصل الايمان فزعة صدقا ذلك الاهوال نعوذ بالله من ذلك وثانيها ان تراكم ظلمة المعاصي على قلبه الى ان يصير رينا وطبعا فلا يقبل المحو فان كل معصية يفعلها الانسان يحصل منها ظلمة في قلبه كما يحصل من نفس الانسان ظلمة في المرآت فاذا تراكمت ظلمة الذنوب صار قلبه كما يصير بخار النفس عند تراكمه على المرآة صدا واذا تراكم الرين صار طبعا فيطبع على قلبه كالخبث على وجه المرآة اذا تراكم بعضه فوق بعض وطال مكثه وغاص في جرمها وافسدها فصار لا تقبل الصيقل ابدا وقد عبر عن هذا القلب بالقلب المنكوس والقلب الاسود وروى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الروضة عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام انه قال كان بعض ائمة الهدى عليهم السلام يقول ان القلب ليواتع الخطيئة فلا تزال به حتى يقلب عليه فيصير اعلاه اسفله ورويت في الكتاب المذكور ايضا عن الامام ابي جعفر محمد الباقر عليه السلام انه قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء فان تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب ازداد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى البياض لم يرجع صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقوله تعالى لم يرجع صاحبه الى خير ابدا دليل على ان صاحب هذا القلب لا يرجع عن المعاصي ولا يتوب منها ابدا ولو قال بلسانه يتوب الى الله يكون هذا القول مجردا بحرف اللسان من دون موافقة القلب فلا اثر له اصلا كما ان قول القصار غسلت الثوب لا يصير الثوب نقيا من الاوساخ وربما يؤول حال صاحب هذا القلب الى عدم المبالات بالامر الشريعة ونواهيها فيهمل المراقبة في نظره ووقع الاحكام الالهية من قلبه وينفر عن قبولها طبعه ويجر ذلك الى اختلال عقيدته وزوال ايمانه فيموت على غير الملة وهو المعبر عنه بسوء الخاتمة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وفي بعض الحواشي المنسوبة اليه والمانوية الوجوب فقد صرح بها المعتزلة فقالوا يلزم بتاخير ساعة اثم اخر يجب التوبة منه ايضا حتى ان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة فقد فعل كبيرتين والساعتين اربع كبائر الا وان ترك التوبة عن كل منهما والثلث ساعات ثمان كبائر وهكذا واصحابنا يوافقونهم على الفورية لكنهم لم يذكروا هذا التفصيل فيما رايته من كتبهم الكلامية وفي الحجة اما وجوبها على الفور فلا بد ان يعرف انه معرفة كون المعاصي مهلكة من نفس الايمان وهو الواجب على الفور والمنفصي عن وجوبه هو الذي عرفه معرفة وجوه ذلك عن الفعل فان هذه المعرفة ليست من علوم المكاشفات التي لا تتعلق بالعمل بل من علوم المعاملة وكل علم يراد ليكون باعثا على عمل فلا بد ان ينقضي عهده ما لم يصر باعثا على العلم بضد ذلك العمل ليكون باعثا على تركها فمن لم يتركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الايمان وهو المراد بقولهم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وما اراد به نفي الايمان الذي يرجع الى علوم المكاشفة كالعلم بالله ووحدانيته وصفاته وكتبه ورسله فان ذلك لا يبقى في الزنا والمعاصي وانما اراد به نفي الايمان بكون الزنا مبعدا عن الله تعالى ومؤجبا للمقت كما قال الطيبي هذا سم فلا تناوله فاذا تناوله يقال تناوله وهو غير مؤمن لا يمنع ان غير مؤمن موجود الطبيعة وكونه طبيعيا وغير مصدق به بل المراد انه غير مصدق بقوله انه سم مهلك فان العالم بالسم لا يتناوله والمراد والله اعلم بالنقص ناقص الايمان اذ ليس الايمان شيئا واحدا بل هو يتفاوت ويتسع بالاعلاء شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فمسالة قول القائل ليس الانسان موجودا واحدا بل هو يتفاوت ويتسع بالاعلاء القلب والروح وادناها اماطة الاذى عن البشرة بان يكون مقصوصا الشارب مقلما الاظفار ونفي البشرة عن الخبث حتى يتميز عن البهائم المرسلة المتلوثة بارواثها المستكرهة الصور بطول مخالبها واظلافها وهذا مثال مطابق للايمان كالانسان وفقد شهادة التوحيد يوجب البطلان بالكلية لفقد الروح والذكر ليس لرشاقة التوحيد والرسالة هو كانسان مقطوع الاطراف مفقوء العينين فاقد لجميع اعضائه الظاهرة والباطنة الا اصل الروح وكما ان

من هذا حاله قريب من ان يموت فزائلة الروح الضعيف المنفردة التي يتخلف عنها الاعضاء التي تمدها وتقويها فكذلك من ليس له الا اصل الايمان وهو
مقصر في الاعمال قريب من ان يقتلع شجرة ايمانه اذا صدمتها الرياح العاصفة المحركة للايمان في مقدمة قدوم ملك الموت ووروده فكل ايمان لم يثبت
في النفس اصله ولم ينتشر في الاعمال فروعه لم يثبت على عواصف الاهوال عند ظهور ناصية ملك الموت وخيف عليه سوء الخاتمة الا ما سقي بماء الطاعات
على توالي الايام والساعات حتى ترسخ وتثبت وقول العاصي للمطيع اني مؤمن كما انك مؤمن كقول شجرة القرع لشجرة الصنوبر انا شجرة وانت شجرة وما
احسن جواب شجرة الصنوبر اذا قالت ستعرفين اغترارك بشمول الاسم اذا عصفت رياح الخريف فعند ذلك تنقلع اصولك وتتناثر اوراقك وينكشف
غرورك بالمشاركة في اسم الشجرة مع الغفلة عن اسباب ثبات الاشجار **شعر** سوف ترى اذا انجلى الغبار افرس تحتك ام حمار وهذا امر يظهر
عند الخاتمة وانما انقطعت نياط العارفين خوفا من دواهي الموت ومقدماته الهائلة التي لا يثبت عليها الا الاقلون فالعاصي اذا كان لا يخاف الخلود
في النار بسبب معصيته كالصحيح المنهمك في الشهوات المضرة اذا كان لا يخاف الموت بسبب صحته وان الموت غالبا لا يقع فجأة فيقال له الصحيح يخاف المرض ثم
اذا مرض خاف الموت وكذلك العاصي يخاف سوء الخاتمة ثم اذا ختم له بالسوء والعياذ بالله وجب الخلود في النار فالمعاصي للايمان كالمأكولات المضرة للابدان فلا تزال
يجتمع في الباطن فيغير مزاج الاخلاط وهو لا يشعر بها الى ان يفسد المزاج فيمرض دفعة ثم يموت دفعة فكذلك المعاصي فاذا كان الخائف من الهلاك في هذه
الدنيا المنقضية يجب عليه ترك السموم وما يضره من المأكولات في كل حال وعلى الفور فالخائف من هلاك الابد اولى بان يجب عليه وان كان متناول السم
اذا ندم يجب عليه ان يتقيأ ويرجع عن تناوله بابطاله واخراجه عن المعدة على سبيل الفور والمبادرة تلافيا لبدنه المشرف على هلاك لا يفوت عليه
الا هذه الدنيا الفانية فتناول سموم الدين وهي الذنوب اولى بان يجب عليه الرجوع عنها بالتدارك الممكن ما دام يبقى للتدارك مهلة وهو العمر فان المخوف
من هذا السم فوات الآخرة الباقية التي فيها النعيم المقيم والملك العظيم وفي فواتها نار الجحيم والعذاب المقيم الذي يتضاعف اضعاف الدنيا في عشر عشر مدتها
اذ ليس لمدتها آخر البتة فالبدار البدار الى التوبة قبل ان يعمل سموم الذنوب بروح الايمان عملا يجاوز الامر فيه اختيار الاطباء ولا ينفع بعده الاحتماء
فلا ينفع بعد ذلك نصح الناصحين ووعظ الواعظين ويحق الكلمة عليه بانه من الهالكين ويدخل تحت عموم قوله تعالى انا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان
فهم مقمحون وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ولا يغرنك لفظ الايمان
فتقول المراد بالآية الكافر اذ بين لك ان الايمان بضع وسبعون بابا وان الزاني لا يزني وهو مؤمن فالمحجوب عن الايمان الذي هو شعب وفروع سيحجب في الخاتمة
عن الايمان الذي هو اصل كما ان الشخص الفاقد لجميع الاطراف التي هي حروف وفروع سيساق الى الموت المعدم للروح التي هي اصل فلا بقاء للاصل دون الفرع ولا
وجود للفرع دون الاصل ولا فرق بين الاصل والفرع الا في شيء واحد وهو ان وجود الفرع وبقاءه جميعا يستدعي وجود الاصل واما وجود الاصل فلا يستدعي
وجود الفرع ولكن بقاؤه يستدعي بقاء الفرع فبقاء الاصل بالفرع ووجود الفرع بالاصل فعلوم المكاشفة وعلوم المعاملة متلازمة كتلازم الاصل
والفرع فلا يستغني احدهما عن الآخر وان كان احدهما في رتبة الاصل والآخر في رتبة التابع وعلوم المعاملة اذا لم تكن باعثة على العمل فعدمها خير من وجودها
فانها ان لم تعمل عملها الذي يراد له قامت مؤكدة للحجة على صاحبها ولذلك يزاد في عذاب العالم الفاجر على عذاب الجاهل الفاجر كما اوردناه من الاخبار
في كتاب العلم انتهى والتحقيق في هذا المقام ان يقال ان التوبة واجبة [illegible] من جهة الشرع على وجوبها فورا اذ ليس في الكتاب والسنة سوى الامر بها وقد بينا في
مواضع من كتبنا الاصولية ان الامر لا يفيد الفورية ولو في الشريعة من الاجماع على الفورية بحيث يصل الى الآن لا يمكننا ولا يحصل لنا حكاية معتبرة في
في ذلك ليس الا العقل القاطع وهو يحكم بالفورية وانعقد على فوريتها ولكن لا بد من [illegible] في الجملة [illegible] على فورية جميع اقسامها
فينبغي في هذا المقام الاستفصال على ما يحكم العقل القاطع بفوريته ويرجع غيره للحكم الاصلي اما [illegible] يحكم بفورية ترك المعاصي فورا او ترك الندم
والعزم وان التدارك لما فات منها كالصلوة التي تركها عمدا والزكاة التي تركها كذلك ونحو ذلك ففي وجوب [illegible] اشكال [illegible]
العقل على ذلك بل [illegible] على [illegible] فورية جميع اقسام التدارك [illegible]
نفس التوبة وما يصدق عليه هذه اللفظة حقيقة في العرف التام في غاية القوة واذا ترك [illegible] وجب عليه الاتيان به [illegible]
فورا وجب عليه الاتيان وهل ترك التوبة من الكبائر او لا فيه اشكال [illegible] **الخامس** هل تصح التوبة من
قبيح دون قبيح ومعصية دون اخرى او لا اختلف علماء الاسلام في ذلك على قولين الاول ان التوبة تصح وهو المحكي عن [illegible] الاشاعرة والجبائي في
ارشاد الطالبين [illegible] القول [illegible] عن اصحابنا [illegible] الثاني انها لا تصح وهو المحكي عن ابي هاشم الجبائي

في بيان وجوب التوبة فورا

في بيان وجوب التوبة عن البعض

القول

فالقول الاول ما اشار اليه في ارشاد الطالبين فقال احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه فلما كان كلّ يصح من البعض اما الصغري فلان جهة القبح هي جهة المنع منه والصرف عن فعله فيكون هو ذلك المقتضي بالندم والترك ولان من ترك شرب الخمر لاضراره بدنه لا يعد تائبا وكذا من ترك القبيح خوفا من النار ولولا خوفه لم يعد تائبا واما الكبري فلان القبح مشترك في الجميع اذا كانت العلة مشتركة فلو تاب عن البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه غير تائب عن القبيح لقبحه وهو باطل لما تقدم انتهى وفيه نظر والقول الثاني ما ذكره في الكتاب المذكور ايضا فقال احتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل صح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه فاذا لزم من اشتراك القبائح في العلة ان لا يصح التوبة عن بعضها دون بعض لزم اشتراك الواجبات ثم قال اجاب ابو هاشم عن هذه الحجة بان الفرق حاصل بين الفعل والترك وان الشاق من اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة والا لكشف اكله لشيء منها عن انه لم يترك الرمانة لحموضتها ثم قال في الكتاب المذكور واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان القبائح متفاوتة بالشدة والضعف وهي مختلفة بجهات قبحها وان كانت مشتركة في مطلق القبح وح نقول اذا تاب العبد عن قبيح لمشاركه في جهة قبحه وجب تو بته عن ذلك القبيح الاخر ولم يلزم من توبته عن غيره من القبائح التي لم تشاركه في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاغراض ولهذا الواسلم يهودي واقصر على صغيره وندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة اجماعا ولهذا يتاول كلام امير المؤمنين واولاده ع انتهى واقتصر في نهج المسترشدين على ذكر حجتي القولين المشار اليهما ولم يرجح شيئا منهما وفي التجريد يندم على القبيح لقبحه والا امتنعت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب للفرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة وكذا المستحقر والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه هو كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين واولاده ع والا لحكم هنا ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة انتهى والتحقيق عندي ان التوبة من بعض المعاصي صحيحة وان لم يتب من غيره معصية وان كان مثلا وبالجملة اعظم منه او اشد منه قبحا ولا فرق في ذلك بين علم التائب باشتغاله بمعصية اخرى لم يتب عنها حين التوبة وعدمه وبالجملة لا يتوقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة من غيره من سائر المعاصي لا لغة ولا شرعا ولا عقلا اما عدم التوقف لغة فلوجوه منها ان المتبادر من التوبة ليس الا الرجوع من الذنب بالندامة مما وقع والعزم على تركه في المستقبل وهذا المعنى كما يصدق على التوبة من بعض المعاصي يصدق على التوبة من جميعها فلو كان التوقف ثابتا لغة لما كان الامر كذلك ومنها انه يصح ان يقال لمن تاب عن بعض المعاصي دون بعض انه تائب ولا يصح سلبه عنه مطلقا وقد ثبت ان عدم صحة السلب من دلائل الحقيقة كالتبادر ومنها انه يصح تقييد التوبة بالجميع وبالبعض والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها ان التوبة يستعمل تارة مع التوبة عن جميع المعاصي واخرى مع التوبة عن بعضها والاصل فيما يستعمل في الامرين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ومنها انه اذا قيل تاب شارب الخمر انصرف الذهن الى التوبة من شرب الخمر خاصة ولو كان التوبة لا يستحق حقيقة الا بعد التوبة من جميع المعاصي لما كان الامر كذلك ولكان نحو الخبر عن التوبة عن جميع المعاصي وهو باطل قطعا وبالجملة لا دليل على الاشتراك المعنوي ووضع اللفظ للمعنى الكلي كون معنى لفظ التوبة كمعنى لفظ الماء وسائر الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية في الصدق حقيقة على البعض وعلى الجميع مما لا احد كثرة وقد صار التوبة ارشد الى ذلك جمع فلذلك الظاهر انه لا قائل بخلاف ما ذكرناه وانه ليس محل الخلاف واما عدم التوقف شرعا فلان الاصل عدمه لانا لم نعثر على اية من الكتاب تدل على الاشتراط ولا عثرنا على حديث ولو ضعيفا يقتضي الاشتراط ولا تم عليه الاجماع لا من السلمين ولا من المؤمنين ولا حكاه احد من المحققين واما عدم التوقف عقلا فلانا لم نجد في العقل ما يقتضي التوقف بوجه من الوجوه واما ما ذكره الخصم من ان التوبة عن بعض المعاصي يقتضي التوبة عن جميعها باعتبار اتحاد العلة في الغاية فان التوبة امر اختياري يتعلق بقدرة المكلف ولا يلزم عقلا ان يكون الباعث على فعل اختياري منوط بالمشية والارادة باعثا على فعل اخر مثله من جميع الجهات فانا كل الرمان لاجل حموضته لا يقتضي اكل حامض مثل الرمان ولو خلا عن المعارض كما ان حموضة الرمان الباعثة له على اكله لا يقتضي الجائز والاصرار على اكله ومنه حموضة غيره لا يقتضي ذلك وكذا الكلام بالنسبة الى الباعث على الترك وبالجملة ان الباعث على الفعل والترك لا يقتضي الالجاء والخروج عن القدرة والاختيار وبنفسه لا يكون العلة معيارا فيه ولا يحصل الايجاب بالاختيار والا بانضمام امر خارج وهو يختلف بحسب المقامات ولا يمكن دعوى مقامين منه فيجرد وجود ذلك الباعث لا يمكن الحكم بوجوب الفعل وتركه ولذا اذا قال لا يحتمل كثيرا كل الرمان لحموضته او تركه كل ذلك لا يحكم بحسب عادة العقلاء انه اكل كل حامض او تركه وبالجملة لا اشكال ولا شبهة ان التوبة عن معصية باعتبار داع وسبب كقبحها لا يقتضي وقوع التوبة

في صحة التوبة عن البعض وعدمها

عن معصية اخرى مثلا مع الجاء او الالجاء بكن التوبة عنها توبة حقيقة كما لا يخفى لا يقال اذا اتحد الفعلان او الزمان في الباعث والسبب لزم من ايجاد احد المشركين ايجاد الاخر لان على وجه القهر والاضطرار بل لاجل انه اذا لم يوجد الاخر لكان مرتكبا للقبيح فيلزم ما عند العقلا لانا نقول ذلك مسلم لنا ولكن مجرد هذا القدر لا يمكن دعوى ان التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقية كما لا يخفى سلمنا ان اتحاد الفعلين او القرن في الباعث على الايجاد يقتضي ايجاد المشاركين على حد واحد لكن نقول قد لا يوجد احدهما باعتبار وجود مانع من ظهور اثر الداعي فيه فيمكن ان يكون التائب عن الزنا تاركا للتوبة عن شرب الخمر الذي هو قبيح مثلا لمانع خارج من جملة الموانع الالتفاتية الى قبح الاول دون الثاني ومن جملتها ايضا اختلاف مراتب المحذوف ذلك ومع ذلك فلا يصح ان يقال التوبة عن بعض المعاصي يتوقف على التوبة عن الباقي على انه لو توقف على ذلك للزم التكليف بما لا يطاق والحرج الشديد خصوصا بالنسبة الى جدد الاسلام واكثر العوام فتم وحينئذ يثبت توقف التوبة عن بعض المعاصي على التوبة عن الباقي لا لغة ولا شرعا ولا عقلا كما ان اللازم الحكم بثبوت الاحكام والفوائد الشرعية المترتبة على صحة التوبة في الكتاب والسنة بجميع افرادها فينبغي ان يكون التائب عن معصية معفوا وان كان متشاغلا بمعصية اخرى اللهم الا ان يدعى انصراف جميع الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة في بيان احكام التوبة وما يترتب عليها الى التائب عن جميع الذنوب لكونه الفرد المتبادر منها ولكن هذه الدعوى على وجه الكلية في غاية الاشكال نعم كل خبر يعبد بالنسبة الى بعض الموارد ثم

السادس اعلم ان المعاصي تنقسم الى اقسام وذلك يختلف كيفية التوبة منها فالاولى يجب حقا لله تعالى ولا للناس ولا حد امر حد الله تعالى وما يكون مجرد فعل قبيح كالكذب والغناء والحسد النميمة ونحو ذلك وقد صرح في جملة من الكتب بانه يكفي في التوبة عن هذا القسم من المعصية مجرد الندم والعزم على ان لا يعود في الزمان ان كانت عن معصية لا يوجب عليه حقا كشرب خمر وكذب وزنا فالتوبة بالندم والعزم على ان لا يعود وقبل لا يشترط الثاني وفي فتح المسترشدين وان كان عزمه على شرب الخمر كفى الندم والعزم المتقدمان وفي شرح ارشاد الطالبين وان كان في حق الله تعالى فما ان يكون على فعل قبيح كشرب الخمر مثلا يكفي الندم والعزم المتقدمان وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع ان الذنب اما في حقه تعالى او في حق ادمي فان كان في حقه تعالى فاما من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعاودة وفي شرح الاخر المسمى بالمفتاح اعلم ان المعصية ان كانت في حق الله تعالى من فعل قبيح يكفي في براءة الذمة عنها بالتوبة حصول مفهوم ما كشرب الخمر وفي الاربعين الذنب ان لم يستتبع امرا اخر يلزم الاتيان به شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شيء اخر سوى ذلك وفي التجريد الذنب ان كان تحقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي حق البقين قال اكثر المتكلمين والفقهاء من الامامية ان المعصية اذا لم يتبع امرا اخر يجب الاتيان به كلبس الحرير للرجال يكفي في التوبة عنها مجرد الندامة والعزم على عدم العود اليها انتهى وينبغي من الحكم في ترك ظاهره بوجوب التوبة عن المعروض زيادة عن الامرين الاستغفار فانه قال شيخنا ابو جعفر في السادس من ترك وكتاب الشهادات وهذا يحصل في قوله التوبة على ضربين باطنة وحكمية والباطنة اما ان تتعلق بها حق لاحد ام لا فالتي لا حق لاحد فيها التوبة الندم والاستغفار والعزم على ترك العود مخلصا لله تعالى وهو لخوط وان كان ما عليه الاولون في غاية القوة ومنها ما يوجب حقا لله او يكون ترك واجبا كمنع الزكوة وقد صرح في جملة من الكتب بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تتحقق الا باداء المال الى المستحق ففي تحرير ان تعلق بها حق لاحد فان الحق بالمال فيضاف الى ما تقدم مما عليه من المال الواجب الا مكان وكان كان عليه زكوة وفي تبصرة ان اداء ما منع الزكوة وغصب المال فالتوبة منه بما تقدم واداء المغصوب ومثله او قيمته مع التعذر ان تعذر عن ذلك فنوى ذلك متى قدر عليه وفي فتح المسترشدين وان كانت عن ترك واجب كالزكوة لا تتحقق الا بفعله وفي شرح ارشاد الطالبين وان كان عن ترك واجب اما ان يكون وقته باقيا فالتوبة منه بفعله كالزكوة والحج وان خرج وقته فاما ان يجب قضائه كالصلوة اليومية فالتوبة الاشتغال بالقضاء او لا يجب كصلوة العيد فالتوبة الندم المتقدم وفي النافع الذي هو شرح الباب الحادي عشر او من اخلال بواجب فاما ان يكون الوقت باقيا فاداء في ذلك هو التوبة منه وخرج وقته فاما ان يكون بسقط بخروج وقته كصلوة العيد فيكفي الندم والعزم على المعاودة او لا يسقط فيجب قضائه وفي الشرح الاخير المسمى بالمفتاح وان كانت تحقه تعالى من الاخلال بواجب فان امكن تداركها شرعا بأداء او قضاء فلا بد منه ايضا مع تركه اداء الزكوة والصلوة والصوم والا فيكفي حصول مفهومها كترك صلوة العيد وفي الاربعين للشيخ البهائي ذهب الذنب ان استتبع امرا اخر من حقوق الله او حقوق الناس مالية او غيرها الى وجب مع التوبة الاتيان به وربما كان المكلف مخيرا بين الاتيان بذلك الامر وبين الاكتفاء بالتوبة من الذنب المستتبع لذلك المخصوص كالله مالية كالكفارة مثلا يجب الاتيان بها مع العقد وغير المالية اذا كان غير حد كقضاء الفوائت وصوم الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر بالذنب عند

ولا فان لم يتعلق بها حق ادمي

[illegible]

الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة منه فلا حد عليه ح ان تاب قبل قيام البينة عند الحاكم وفي التجريد في الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما انتهى ولا اشكال فيما ذكره ويندرج في ذلك الخمس والكفارات وما يلتزم الانسان بنذر وشبهه ومنها ما يوجب ترك واجب يوجب القضاء والتدارك كترك الصلوة الواجبة والصوم الواجب والواجبات الفورية التي لا يسقط التكليف بها الا بعد الاتيان بها وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية لا تحصل الا بالقضاء والتدارك وهو جيد ومنها ما يكون ترك واجب لا يوجب القضاء والتدارك كترك الواجب الموقت الذي لا يجب قضاؤه والواجبات الفورية التي لا يجب تداركها بعد الترك وقد صرح جماعة بان التوبة من هذا القسم من المعصية تحصل بالندم والعزم المتقدم اليهما الاشارة وهو جيد وبالجملة لا اشكال في ان التوبة واجبة من جميع اقسام ترك الواجب الواقع عمدا فان كان بعد الترك لا يجب شيء اخر من تدارك وقضاء فالتوبة مجرد الندم والعزم المتقدمين وان وجب احد الامرين فيجب في التوبة مضافا الى الندم والعزم المتقدمين احد الامرين والظ ان ما ذكرنا لا خلاف فيه ولا فرق في وجوب الاستغفار مع احد الامرين والاحوط وجوبه وان كان الظ العدم ومنها ما يكون فعل حرام ويوجب اضلال الغير وافساد دينه اصولا او فروعا وقد صرح في جملة من الكتب بانه يجب في التوبة منه ارشاد من اضله ففي نهج المسترشدين وان كانت عن ضلال لم تتحقق الا بعد ارشاد الضال وفي شرحه ارشاد الطالبين وان كان الثالث وهو ان يكون اضلالا فلا يصح التوبة الا بعد ان تبين له ان قوله ذلك باطل وفي التجريد والارشاد ان كان اضلالا وفي الاربعين للشيخ البهائي واما حقوق الغير المالية فان كانت اضلالا وجب الارشاد وفي شرح الباب الحادي عشر المسمى بالنافع فان كان الذنب في حق ادمي فاما ان يكون اضلالا او غيره فيتوقف صحتها في التوبة ارشاده واعلامه بالخطاء وفي شرحه الاخر المسمى بمفتاح فان كانت اضلالا لازم فلا بد من ارشاده في حق اليقين ان كان اضلالا فلا بد من ارشاده الى الحق وتحذيره عن الاعتقاد ان امكن والا لم يمكن فيظهر من بعض الروايات انه تام فهو كما حصل له الضلال لبدعة اضلاله لم يقبل توبته حمله الاكثر على التوبة الكاملة وفي المجلد الاربعين وان كانت عن حق ادمي فاما اضلال الاغير بفتوى مخطئة فالتوبة الاعلام بالخطاء وفي كشف المراد وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقده بسببه الباطل ان امكن ذلك وفي الوسائل باب اشتراط توبة من اضل الناس برده لهم الى الحق انتهى وهو جيد لظهور الاتفاق عليه ولما اشار اليه في الوسائل فقال محمد بن علي بن الحسين باسناده عن هشام بن الحكم وابي بصير جميعا عن ابي عبد الله ع قال كان رجل في الزمن الاول طلب الدنيا من حلال فلم يقدر عليها وطلبها من حرام فلم يقدر عليها فاتاه الشيطان فقال له الا ادلك على شيء يكثر به دنياك ويكثر به تبعك فقال بلى قال تبتدع دينا وتدعو الناس اليه ففعل فاستجاب له الناس واطاعوه فاصاب من الدنيا ثم انه فكر فقال ما صنعت ابتدعت دينا ودعوت الناس اليه ما ارى لي من توبة الا ان اتي من دعوته اليه فارده عنه فجعل ياتي اصحابه الذين اجابوه فيقول ان الذي دعوتكم اليه باطل وانما ابتدعته فجعلوا يقولون كذبت هو الحق ولكنك شككت في دينك فرجعت عنه فلما راى ذلك عمد الى سلسلة فوتد لها وتدا ثم جعلها في عنقه وقال لا احلها حتى يتوب الله علي فاوحى الله عز وجل الى نبي من الانبياء قل لفلان وعزتي وجلالي لو دعوتني حتى تنقطع اوصالك ما استجبت لك حتى ترد من مات على ما دعوته اليه فيرجع عنه ورواه في العلل عن ابيه عن سعد عن ايوب بن نوح عن هشام بن الحكم ورواه في عقاب الاعمال عن ابيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع وعن محمد بن حمران عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ورواه البرقي في المحاسن عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم مثله لا يقال يعارض ما ذكرنا ما اشار اليه في الكتاب المذكور فقال وفي عيون الاخبار باسانيد تقدم في اسباغ الوضوء عن الرضا عن ابائه ع قال قال رسول الله ص غافر كل ذنب الا من ابتدع دينا او من اغتصب اجيرا اجره او رجل باع حرا لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى لا تخفى وهل تتوقف التوبة عن المعصية المفروضة على ذلك مطلقا ولو لم يتمكن منه او لا بل يختص ذلك بصورة الامكان وعند التعذر الاقرب الاخير واذا لم يتمكن من رد الجميع الى الحق بل انما يتمكن من رد بعضهم فهل يجب اولا الاقرب الاول وهل يكفي في الارشاد مجرد التصريح بالخطاء او يجب عليه ازالة الشبهة عن الخاطر والاحتجاج على البطلان حيث لا يحصل الاعتقاد بالحق الا به المعتمد هو الاخير ومنها ما يكون حراما وموجبا للظلم على الغير باخذ ماله والتصرف فيه وهنا يجب في التوبة منه مضافا الى الندم عما فعل والعزم على تركه في المستقبل تحصيل براءة الذمة من المالك مع وجوده وبلوغه وعقله وذلك يحصل بامور منها ان يوهب المالك ويبرئ ذمته مما يستحقه بعوض او بغير عوض ومنها ان يصالحه على شيء ومنها ان يرد عين المال والمنافع التي استوفاها واجرة التصرف فيه ومنها ان يرد اليه عوضه في صورة تلف العين اما مثلا او قيمة وبالجملة يلزم تحصيل براءة الذمة على الوجه المعتبر شرعا وذلك يعلم من مقام اخر ولا فرق في ذلك بين كون المالك مؤمنا او مخالفا او كافرا ولا بين كونه صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا واذا لم يتمكن من تحصيل براءة الذمة بوجه من الوجوه فصرح في جملة من الكتب بانه يجب عليه العزم على ذلك

في بيان ان اختلاف المعاصي باختلاف النوع يستحب

ففي نهج المسترشدين فان كان عن ظلم لم يتحقق الا بالخروج الى المظلوم او الى ورثته عن حقه او الاستيهاب فان عجز عزم عليه في بره وان وجب حقا لادمي
كمنع الزكوة وغصب المال فالتوبة ما تقدم واداء الحق او مثله او قيمته مع القدرة فان عجز عن ذلك نوى ردّه متى قدر عليه وفي كشف المراد واما ما يتعلق
بحق الادمي فيجب الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب ردّه على مالكه او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وفي التجريد ان كان
الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر وفي شرح الذنب ان كان في حق ادمي فاما ان يكون ظلما لحقوق من الحقوق فان التوبة
منه ايصاله اليه او الى وارثه او الاستيهاب منه وان تعذر عليه فيجب مع ذلك العزم عليه وفي المجلى وان كانت عن حق ادمي فاما اخذ مال فلا بد من ايصاله اليه او الى
وارثه او الاستيهاب منه او من الوارث مع الفقد ومع العجز يكفي العزم على الاداء انتهى هو جيد فهل يلحق بالعجز التعسر او لا بل يلحق بالعسر الاقرب الاول واذا
كان المالك ميتا فيجب تحصيل براءة الذمة من الورثة وهكذا فان الورثة في كل طبقة قائمون مقامه وقد صرح بذلك في جملة من الكتب المتقدمة وبه او ورثة الورثة ٢
صرح في الاربعين وحق اليقين والمفتاح ايضا ففي الاول واما حقوق الناس المالية فيجب تبرئة الذمة منه بقدر الامكان فان مات صاحب الحق فورثته
في كل طبقة قائمون مقامه فيدفع اليهم هو او وارثه او اجنبي متبرع برئت ذمته وفي الثاني اما حق الناس فان كان ماليا وجب عليه ان يبرئ ذمته
منه بقدر الامكان وان مات صاحب الحق قام ورثته في كل طبقة مقامه فمن بعد التوبة او وارثه او اجنبي متبرع عنه باداء دينه اذا ادى الحق الى
صاحبه او الى وارث وارثه برئت ذمته وفي الثالث ان كان ظلما عليه بغصب مال فلا بد من ايصال الحق اليه او الى وارثه او استبراء ذمته من احدهما
بوجه من الوجوه انتهى وان كان الوارث صغيرا او مجنونا لزم مراجعة وليهما وان لم يؤد المال الى المالك ولا الى وارثه وبقي ذمته الى يوم القيمة فاختلفوا
فيمن يطالب به يوم الجزاء على اقوال الاول ان المطالب به هو المالك الا ان يعفو ورثته وهو للاربعين وعزاه في حق اليقين الى الاكثر وصرح فيه في
الاربعين بان ذلك مقيد بما في رواية صحيحة عن الصادق عليه السلام قيل هذه الرواية هي رواية عمر بن يزيد عن الفقيه اذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات
ثم صالح ورثته على شيء فالذي اخذ الورثة لهم وما بقي فهو للميت يستوفيه منه في الاخرة وان هو لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت
ياخذه منه الثاني ان المطالب به هو اخر الورثة ولو كان الامام عليه السلام وحكاه في حق اليقين عن بعض ابقوه وقال فيه ولو لم يجد المالك او الوارث
لزم وجب عليه العزم على انه اذا وجد المالك او وارثه يؤدي اليه وان حصل له الياس من ذلك تصدق فان حضر المالك ولم يرض بالتصدق ادى اليه ايضا انتهى
ومنها ما يكون حراما

في بيان اشتراط التوبة بالندم على القبيح لقبحه

السابع لا اشكال ولا شبهة في انه اذا حصلت الندامة على المعصية من ترك الواجب وفعل القبيح والعزم على تركها في المستقبل باعتبار كونها
مضرة ببدنه ومستلزمة لفوت منفعته دنيوية عليه لا يتحقق معه التوبة ولا يستحق ما يترتب عليها من الثواب الجزاء الوارد في الكتاب والسنة وقد صرح
به ايضا القوشجي في شرح التجريد حيث قال يجب ان يندم على القبيح لقبحه والا لم تتحقق التوبة بالفعل فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا انتهى وهل يشترط في التوبة الندامة على القبيح لقبحه او لا يظهر مما حكيناه عن التجريد سابقا
الاول ويظهر من شارح المشارق اختياره وهو محل اشكال ان كان المراد من القبيح مجرد القبح العقلي وان كان المراد منه كون الفعل مما لا يجوز
الاقدام عليه لنهي الشرع عنه فلا اشكال فيه واذا كانت الندامة لمجرد خوف النار فصرح في التجريد وشرح المشارق بانه لا يتحقق معه التوبة ففي
الاول بعدما حكيناه عنه سابقا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب في الثاني ان كان الندم على المعصية لخوف النار
لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذا الاخلال بالواجب فان
الندم حينئذ انما يكون توبة اذا كان لاجل الاخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة
انتهى وفيه اشكال والتحقيق ان يقال ان اعتقد النادم ان مجرد ما يرتكبه مما هو معصية شرعا يكون مؤثرا بذاته في استحقاق النار ووصولها اليه
وترك وعزم عليه لمجرد ذلك فلا اشكال في عدم تحقق التوبة وان كان خوف النار داعيا على الترك بانضمام اعتبار حيثية كونه معصية ونهي الشارع
عنها فلا يتجه ما ذكراه فتم وبالجملة كان خوف النار او الطمع في الجنة لا يمنعان من صحة العبادة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعض الوجوه
كما بيناه في المصابيح فكذلك لا يمنعان من صحة التوبة الواقعة لاجلهما على جميع الوجوه بل على بعضها وهل التوبة من جملة العبادات والطاعات الخ

يتوقف على نية القربة اتفاقا ونية الوجه من الوجوب والندب عند جماعة كالصلوة والصوم فلو تاب ولم يقصد القربة او الوجه بطلت توبته اتفاقا في الاول وعلى عدم اجزاء في الثاني اولا بل هي كالمعاملات نحو البيع والصلح فلا يتوقف على ذلك نعم لو اتى بها اخلاصا من ذلك وغيره ملفقا البته صح وترتب على ما اتى به جميع ما يترتب عليها من الاحكام المذكورة في الكتاب والسنة وكلام العلماء بنظم من حق اليقين الاولى فادرة قال لما كانت التوبة من جملة العبادات اعتبر فيها شرائطها وعدتها الاخلاص فلا بد من ايقاع التوبة لله بحيث لا يشوبه الرياء ولما كان بعض العلماء يجعل الطمع في الجنة والخلاص من النار منافيا للاخلاص قال هنا ان كان المقصد من التوبة بجعل الجنة والنجاة من النار لم تصح الا ولا على بطلان هذا المذهب كثيرة فصح التوبة بقصد ذلك انتهى وفي حج المواقف في كون التوبة طاعة قال الامدي الظاهر ان التوبة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون ندبا وانما ابدانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا بأس من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى والتحقيق ان يقال ان كان الاصل في كل ما تعلق به الامر الموقف على قصد القربة والوجه اما خرج بالدليل كرد الوديعة كان اللازم الحكم بكون التوبة من جملة العبادات الموقفة على قصد القربة الموقف لصلاحية الاصل المذكور عن المعارض وفيه نظر وان قلنا ان الاصل خلاف ذلك كما هو التحقيق لما بيناه في الوسائل ونحيح فاللازم الحكم بان التوبة ليست بعبادة ولا يتوقف على ذلك بل يترتب عليها الاحكام المذكورة في الكتاب والسنة لها عموم ولو خلت عن ذلك عملا باطلاقات الكتاب والسنة السليمة عن المعارض وربما يؤيدها ان التوبة لو توقفت على ذلك لوقوع التنصيص عليه في النصوص والفتاوى وان المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا عدم التوقف على ذلك كما لا يخفى فاذن الحكم بعدم التوقف هو المعتمد

الثامن لا يقبل شهادة القاذف قبل توبته مع عدا للعان او البينة او الاقرار واذا تاب قبل شهادته كما في بر وف والغنية وتر وفع ونح وعد وتذ وبر والايضاح وسر وذلك وجمع ندا والكفاية والكشف فخر ولهم وجوه منها ما لو الاتفاق عليه ومنها ما تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع ففي ف القاذف اذا تاب وصلح قبلت توبته وزال الفسق بالاجماع وتقبل عندنا شهادته فيما بعد لما بيناه اجماع الفرقة واخبارهم وفي بر لو تاب القاذف فلم يسقط الحد وزال الفسق اجماعا وقبلت شهادته سواء جلد او لم يجلد وفي نح اجمع الاصحاب ودلت الاية على قبول شهادة القاذف بعد توبته وصلاح عمله وذلك لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل توبته وفي الكفاية لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل التوبة ولا خلاف ايضا في قبول شهادته بعد التوبة وفي الرياض لا تقبل شهادة القاذف مع عدا اللعان او البينة بالآية الكريمة والاجماع الظاهر والمحكي في كلام جماعة والنصوص المستفيضة وتقبل شهادته لو تاب وان لم يسقط عنه الحد بلا خلاف بل عليه اجماعنا كما في بر وفيح ومنها ما تمسك به في ف وذلك والكفاية والكشف والرياض من قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا وذاك في الاول والثالث فتمسكا بقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ومنها ما دل من الاخبار على ان القذف من جملة الكبائر ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابن سنان الذي في صحيح ابن مسلم في الصحيح في مجمع ندا والكفاية بحسن الصحيح قال سئلت عن المحدود ان تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب توبته ان يرجع فيما قال ويكذب نفسه عند الامام ان يقتل شهادته بعد ذلك وثانيها خبر ابي الصباح الكناني عند الصحيح قال سئلته عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه تقبل شهادته قال نعم وثالثها خبر يونس عن احدهما ع قال سئلته عن الذي يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت ما توبته قال يجيء فيكذب نفسه عند الامام ع ويقول قد افتريت على فلانة وبئسما قال ورابعها ما اشار اليه في ف والكشف فقال روى عن النبي ص انه قال توبة القاذف الكذب نفسه فاذا قبلت شهادته وخامسها وسادسها ما ذكره في الرياض فقال في مقام الاحتجاج على ما ذكر بالنصوص ومنها الغربي الصحيح بجاد المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب لا يعلم منه الا خيرا اتجوز شهادته قال نعم فما يقال عندكم تلك يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئسما قالوا كان امير المؤمنين ع يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته والتوبة بالسكون في ابد بصيب حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته كذا رواه الكليني والشيخ ايهم لكن في نسخة ورواه في اخرى بزيادة الا القاذف فانه لا تقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله تعالى وفي هذه الزيادة مناقشة لما ذكره الاصحاب في المسئلة لكنها على تقدير صحتها مع خلو نسخة كما عنها الذكر هو اضبط مريب بسبب اختلاف نسخته وموافقة بعضها لنسخته كما مضى موافقة للشهرة كما يستفاد من الروايات السابقة فليحمل عليها ميتا مع كون الراوي من قضاة العامة وبالجملة لا شبهة في المسئلة بسبب مع عدا الخلاف فيها انتهى وهل يتوقف عود عدالة القاذف الذي خرج بقذفه عنها على استمراره على التوبة وبقائه عليها او لا بل يتوقف البتة العدالة بمحض التوبة المعتبرة شرعا المعتمد هو الاول كما بنظم مريح ولف وعد والايضاح وسر وفيح

وعند المسلمين فاذا فعل ذلك كان على الامام

تاب

وذلك بل الظاهر مما لا خلاف فيه ويظهر من الايضاح وقبح دعوى الاتفاق عليه فتى الاول فلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك عند الله هم الكاذبون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم شرط في الاية الاصلاح فسره شيخنا بالاستمرار على التوبة وهذا المعنى متفق عليه وفي الثاني اتفقوا على انه لا بد من الاصلاح من الاستمرار انتهى وهل يشترط الاستمرار ويكفي في الجملة ولو ساعة نظم الثاني من الكتب المتقدمة بل هو صريح يحيى وهو الاقرب ونظم الاول من المحكي عن بعض ولا فرق في جميع ما ذكر بين القاذف الصادق والكاذب هل يلحق بالقاذف كل مرتكب للكبيرة في جميع ما ذكر او لا بل يكفي فيه مجرد التوبة اجد مصرحا بأحد الامرين والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط بل الاحتمال الالحاق هو الاقرب هل يتوقف عود عدالة القاذف وقبول شهادته زيادة على التوبة والاستمرار عليها على الاصلاح او لا يشترط ذلك مطلقا اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال الاول انه يشترط ذلك مطلقا وهو للخلاف والغنية والمحكي في جملة من الكتب عن ابن حمزة وفي الكشف في قذف وقبح ومقتضاه القران لابن شهر اشوب انه لا بد مع التوبة التي هي الاكذاب نفسه عمل صالح منه ان قل وهو ظاهر الغنية والاصباح وجعل النزاع في قذف لفظيا لان البقاء شرط في قبول الشهادة وهو كان في اصلاح العمل المصدق عليه وهو بعيد عن عبارة الشيخ وابن ادريس وابن شهر اشوب وسعيد انتهى ويظهر من الايضاح والرياض للصيرفي هذا القول ايضا وفي الكفاية صرح بانه احوط ولم نظم منه ترجيح غيره الثاني انه لا يشترط ذلك مطلقا وهو للنهاية وبيع وقبح ودروسه وذلك مجمع الفائدة وفي الكشف لا يشترط في اصلاح اكثر من الاستمرار على ما دعا فاقا للشرائع الوسيلة وظاهره والمقنع وفي الرياض ان نظم العبادة ونحوها من عبارة الجماعة كفاية التوبة بمجردها في قبول الشهادة كما هو نظم النصوص المتقدمة الثالث ما ذكره في الايضاح وقبح فقال لا يشترط في الكاذب لانه الصادق وهو لختيار ابن ادريس وفيه نظر تقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح وكيفيتها ان يقول الكذب حرام ولا اعود فاذا شهد اثنا وعدل الاربعة فسقوا وتوبتهم ان يقولوا ابلغنا على ما كان منا ولا نعود الى ما كنا فيه ويقبل توبتهم وشهادتهم في الحال ولا يعتبر هنا اصلاح العمل ويجوز للحاكم ان يقول للاثنان سا قبل شهادتك هكذا ذكره الشيخ في ط ولا بأس بمراعاته للقول الاول وجوز منها ظهر دعوى الاجماع عليه من الغنية فانه قال يقبل شهادة القاذف اذا تاب واصلح عمله ومن شرط التوبة ان يكذب نفسه بدليل اجماع الطائفة انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة هذه العبارة على المدعى اما اولا فلاحتمال رجوع دعوى الاجماع الى الحكم الاخير فلا دليل على وجوبها الى الجميع واما ثانيا فلاحتمال ارادة حجية مفهوم الشرط عند وعدم دلالة لفظ اذا على الشرطية فتأمل واما ثالثا فلاحتمال ان يكون المراد من اصلاح عمل الاستمرار على التوبة كما ستعلم الينا الاشارة انشاء الله ومنها الاصول المحققة ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر للزوم تخصيصها بحجة القول الثاني ومنها ما ذكره في ذلك فقال ذهب بعض الاصحاب الى اشتراط اصلاح العمل زيادة في قبول شهادة القاذف لقوله تعالى في حق القاذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واصلحوا فلا يكفي التوبة لان المستثنى فاعل الامر وهو في قبح قال ابن حمزة يشترط في الصادق والكاذب للعطف المقتضي للمغايرة في قوله تعالى الا الذين وقد قبلنا قوله تعالى الا الذين الاية فاعتبر التوبة واصلاح العمل انتهى وفيه نظر للمنع من دلالة الامر الشريف على المدعى لاحتمال ان يكون المراد من الاصلاح الاستمرار على التوبة او نفسها فانهما اصلاح كما صرح به في جملة من الكتب فتى يحيى لان بقاءه على التوبة اصلاح وليوساعة وفي بر والاصلاح المعطوف على التوبة يحتمل ان يكون المراد به التوبة وعطف المغايرة اللفظين وفي لف التحقيق ان النزاع هنا لفظي لان البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كان في اصلاح العمل وفي سر الاستمرار على التوبة اصلاح العمل وفي المذهب المنهاج والاصلاح الاستمرار على التوبة وفي الرياض الاصلاح فسره الاكثر بالاستمرار عليها وليوساعة انتهى هذا وفي الكشف بعد ذكر ما في برقلت ويحتمل ان يكون العطف لتغاير التوبة والاكذاب في الملاء الذين قذفهم او يكون التوبة هو الندم والعزم على ان لا يعود والاصلاح هو الاكذاب انتهى وللقول الثالث وجوه منها ما ذكره في ذلك وقبح ففي الاول والاظهر وهو الذي اختاره المصنف الاكتفاء بالاستمرار على التوبة لتحقق الاصلاح بذلك والامر المطلق يكون في المشاء المسمى والاصل عدم اشتراط امر اخر وفي الثاني قال الشيخ في بر لا يشترط مطلقا واختاره العلامة لان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكتفي فيه بالمسمى ومنها ما تمسك به في بر فقال الاقرب الاكتفاء بالتوبة وعدم اشتراط اصلاح لقوله تعالى عقيب ما قبلها والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ومنها ما تمسك به في برايضا فقال ولان المغفرة تحصل بالتوبة ومنها اطلاقات الاخبار المتقدمة الدالة على المعتقد الاول من الحجة الثانية على عود العدالة بالتوبة وقد اشار المصنف هذا في ذلك فقال بعد ما حكينا عنه هنا وفي الروايات السابقة ما يدل عليه انتهى لا يبقى لا يتم هنوض الاطلاقات المذكورة لاثبات المدعى لانصرافها الى الفرد الغالب وهو صورة حصول الصلاح بعد التوبة لانا نقول لا يتم ذلك للمنع من الغلبة المدعاة

للاستاذ

للأفضران ولا بق بجب تقييد الاطلاقات المذكورة بالآية الشريفة المتقدمة كما اشار اليه في الايضاح فقال احتج المصنف بان الاستمرار على التوبة اصلاح والامر المطلق يكتفي فيه بالمسمى ولم يشترط في الروايتين بل على قبول الشهادة على التوبة واكذا يفهم فيه نظر لحمل المطلق على المقيد مع اتحاد القضية وفي الرياض بعد نقل هذا الكلام عنه وهو حسن لانا نقول لانم صلاحية الاية الشريفة للتقييد لما عرفت سابقا من تفسير الاصلاح فيها بالاستمرار على التوبة ولان حمل قوله تعم واصلحوا على التاكيد اولى من تقييد الاطلاقات المذكورة فتدبر ومنها بعض الوجوه المتقدمة الدالة على قبول شهادة القاذف بالتوبة والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ولكن القول الثاني هو الاقرب وعلى الاول فهل المراد بالاصلاح اصلاح العمل والحال والنفس بحيث يجب فيها مرظهر وما بانا فالعدالة الذي يظهر من الخلاف وتر وس وملك والكشف وغيرها ارادة الاول واحتمل في الرياض ارادة الثاني فقال الاشكال واقع في تعيين المراد من الاصلاح العمل واصلاح الحال والنفس بحيث يجب فيها مرظهر وما بانا في العدالة لكل وجه والتبادر للأول والاطلاق للثاني ولعله اظهر لاصالة الاطلاق مع الشك في التبادر المقيد لبعض الافراد ومع ذلك اشهر وربما يشعر به الخبر القريب من الصحيح المتضمن لقوله عليه السلام اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته فتدبر انتهى وفيه نظر والاقرب عندي هو الاول وعليه فهل يتحقق اصلاح العمل والعمل الصالح بكل عبادة صحيحة فيتحقق بالصلوة مثلا مع الصوم كذا مع الاستغفار ونحو ذلك مما يندرج تحت ذلك شرعا او الاصح بالاول في مجمع الفائدة نقلا للظاهر ان العدالة تقوم بالتوبة والعمل الصالح في الجملة وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة بل لا يبعد كونه اجماعيا ولكن العمل الصالح غير معلوم فالمراد منه النظر ما يطلق عليه عمل صالح مثل صلوة وصوم بل ذكر واستغفارا ونحو ما يقال عليه شرعا انه عمل صالح بل لا يبعد ان يكفي التوبة اذا علم كونه توبة وندامة وعدم العود على ذلك الوجه ان يمضي زمان يمكن العود ولم يكن له مانع من الذنوب ما ينقض التوبة فيما فعل مع الاستمرار في الجملة بحيث يتحقق التوبة والاصرار عليها مدة هو العمل الصالح بل لا يبعد العود بمحض التوبة وهي الندامة والعزم على عدم الفعل لكون الذنب قبيحا ممنوعا شرعا وامتثال الامر الله ولم يكن غير ذلك معفوا فيكون العمل الصالح تاكيد التحقق التوبة واصلاح كما يظهر من تفسير قوله تعم وتاب اصلح لعموم قبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة مثل التائب من الذنب له والظاهر انه معفو الشيخ من قوله تب اقبل توبتك فان التوبة ما تحقق والم يكن كما قلناه بل تب توبة حقيقة واذا تحقق عند ذلك اقبل توبتك فترتب عليه هذه الفائدة لا انه يكون معفوا بوقع عادا الرد والقبول وهو ظاهر فاتضح التوبة انتهى هل يلحق القاذف في جميع ما ذكر كل مرتكب للكبيرة فلا يتوقف عود العدالة زيادة على الاستمرار على التوبة على الاصلاح العمل الصالح على المختار او لا بل يتوقف عود العدالة على ذلك لاحتمال المعتمد هو الاول على المختار فيما سبق وبه صرح في الرياض ومجمع الفائدة ففي الاول هذا كله في التوبة عن القذف واما عن غيره فينبغي القطع بكفايتها عن اصلاح العمل لعموم التوبة يجب ما قبلها والتائب من الذنب له مع اختصاص الآيات المشترطة للأصلاح بتوبة القاذف خاصة نعم ان توقف على اداء حقوق الله تعم او الناس لزم اداؤها تحصيلا لها فلا توبة له حقيقة والثاني واعلم انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة السابقة سواء اعتبرنا اصلاح العمل والعمل الصالح ولو في الجملة ولو تسبيحا وذكر الله وتكرار الاستغفار والتوبة او مع استمرار التوبة ولو كان ساعة كما اعتبره المحقق في بيع وقد سبق تحقيق ذلك من انه لا يحتاج الى شيء آخر والا صيص بالقاذف بعيد جدا من غير علة موجبة لذلك مع ظهور العلة وعموم بعض الادلة كما عرفت فهم عدا اعتبارا والملكة في تعريف العدالة زيادة في اشتراط قبول الشهادة اذ لم توجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وكذا المروة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنية والاستفاضة بل يشترط العدالة قبل الشهادة اذ ثبوت الشاهد فيما يأتي بها بل يأتي بها بعد ردة بالفسق ايضا كما دار الاكثر والاصح ان الفسق في وقت ما ليس مما يمنع عن الشهادة مطلقا بل الردة بالفسق كذلك فانه يقبل مع حصول العدالة والشرط بل وانه لا يحتاج الى الجرح والتعديل باعتبار ذلك كله وهو بعيد بلا فائدة مع ان كل ذلك معركة للاراء ويجب بين النحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة مثل ان يحتمل ان لا ثبوت وهو قليل في الناس من يستشهد به فيقبل مجملي الحال بعد التوبة ايضا وانه يقبل قبلها بالطريق الاولى ولان الفاسد اذا تاب قبل فهو بالطريق الاولى هذا انتهى

التاسع حكى بعض شراح التجريد عن المعتزلة انهم ذهبوا الى ان الناس ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة من كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها اجمالا وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه من المفصل بالتفصيل ومن المجمل بالاجمال وحكاه العلامة في الكشف عن قاضي القضاة واستشكله المحقق الطوسي في التجريد قائلا وفي ايجاب

التفصيل مع الذكر اشكال وعلله في الكشف وبعض الشروح بامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح وقع وان لم يذكره مفصلا انتهى والتحقيق عندي ان التوبة بمعنى الندم على ما فات من المعصية والعزم على الترك في المستقبل يتحقق ويصدق حقيقته بالاجمال والتفصيل معا ولو علم التفصيل فلا حاجة الى التفصيل ولو علمه لا صالة البراءة الذمة من وجوبه تعبدا وللعمومات الدالة على كفاية ما يسمى توبة حقيقة وهي سليمة عن معارضة دليل من الادلة الاربعة كما لا يخفى ويؤيد ذلك ان التفصيل لو كان واجبا لورد التنبيه عليه في شيء من النصوص لتوفر الدواعي عليه والحكم به مضافا الى السيرة المعهودة اذ لم نجد احدا من الناس يلتزم بالتفصيل مع العلم واما ما يتفرع على التوبة من رد المال او الاستحلال والقضاء والتمكين من اقامة الحد فيجب الاتيان به مفصلا ولا يمكن الاجمال مع العلم بالتفصيل واما مع الجهل به فتارة يلزم العمل بالاحتياط وذلك فيما اذا علم بالتكليف ولم يعلم بالمكلف به كما اذا غصب ولم يعلم ان المغصوب شيء من بداوهم وتارة يلزم فيه الرجوع الى اصالة البراءة وذلك فيما اذا رجع الشك الى اصل التكليف كما اذا علم بالمعصية ولم يعلم بانه يترتب عليها اداء او القضاء او التمكين من الحد او القضاء او لا يترتب عليه شيء وبالجملة اللازم في هذا المقام الرجوع الى الاصول الشرعية والقواعد العقلية **العاشر** حكي في الكشف عن ابي علي انه قال اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لان المكلف القادر لا ينفك عن الضدين اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح فيجب الاول وبعبارة اخرى اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار او ودعيلها بالاثم لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ دبما يضربهما مضحا من غير ندم ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ويظهر من المحقق الطوسي في التجريد التوقف في ذلك فانه قال وفي وجوب التجديد ابهام اشكال انتهى والاقرب عندي عدم وجوب تجديد الندم على الفائت وتقدمت حكايته في الكشف عن ابي هاشم وذلك للاصل السليم عن المعارض مضافا الى انه لو كان واجبا لاشتهر وبطلان التالي هذا او يؤيد ما ذكرناه ما ذكره في المقاصد فقال الامدي بما صحت التوبة ثم تذكر الذنب يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء ومنعك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا يامرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه انتهى هذا كله في تجديد الندم واما العزم على الترك في المستقبل فيمكن ان يتم المنع من وجوب تجديده ولكن الاحوط التجديد واما ما يتفرع على التوبة من القضاء ورد المال والاستحلال والتمكين من القصاص والحد فلا اشكال في عدم وجوب تجديده وان قلنا بانه من اجزاء التوبة او من شروطها لظهور الاتفاق عليه واصالة البراءة وحكم كون الامر للتكرار واستلزام التجديد الحرج العظيم غالبا وعدم اشتهار وجوبه والسيرة المستمرة **الحادي عشر** قال العلامة في الكشف اذا فعل المكلف العلة هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة او عليهما مثال الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي القبيح مقدما في حكم الوجود لوجوب حصوله عند المسبب وقال القاضي يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولدا للقبيح ولا يجب ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه اما قبحه وقبل وجوده لا قبح انتهى وفي التجريد في وجوب التجديد اشكال وكذا العلة مع المعلول وفي بعض شروحه قال فيه ايضا اشكال فانه اذا فعل العلة من المكلف يجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له ويجب الندم على الاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي انتهى والتحقيق ان يقال ان غاية ما يستفاد من الادلة العقلية والنقلية هو وجوب التوبة على نفس المعصية الصادرة سواء كانت علة او معلولا واما على لوازمها المتقدمة او المتأخرة فلا سواء كانت من العلل او من المعلولات فاذا كان المعصية علة وصدرت وجب التوبة على نفسها لا على معلولها سواء وجدا م لا وان كانت معلولا فلا يجب التوبة قبل الوجود وان وجد العلة نعم اذا وجد يجب التوبة على نفسه لا على العلة **الثاني عشر** اذا تحققت التوبة على الوجه المعتبر شرعا فهل يسقط بها العقاب او لا صرح بالاول في الكشف وشرح باب الايمان فيقول الاول اعلم ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة وفي الثاني اعتقد الاجماع على سقوط العقاب بالتوبة انتهى وربما يعضد ما ذكراه قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولكن في المقاصد هو لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس لاحد سواه وذلك انتهى واختلفوا في ان العقل اهل يستقل بادراك الحكم بوجوب قبول التوبة على الله عز وجل وبلزوم اسقاط العقاب بها كما يستقل بادراك الحكم بوجوب اللطف عليه تعالى او لا بل انما يثبت قبول التوبة وسقوط العقاب من طريق السمع على قولين الاول ان العقل يحكم بوجوب قبولها وهو المحكي في الكشف وعن صريح بعض شروح التجريد عن المعتزلة وفيه انهم قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم الثاني ان العقل لا يستقل بذلك بل طريق ثبوته ليس الا السمع وهو المحكي في الكشف عن المرجئة فانه قال قالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب وفي شرح باب الايمان للشيخ الطوسي على انه سمعي وهو

في بيان عدم وجوب [illegible] التوبة بذكر المعصية

في بيان وجوب الندم على العلة والمعلول معا او العلة فقط

في بيان وجوب قبول التوبة على الله عقلا

الحق ويظهر من المجلى المصير اليه ايضا وفي التجريد دفع وجوب اسقاط العقاب بها اشكال للاولين وجوه منها ما ذكره في الكشف فقال احتج المعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب اسقاط العقاب بها لم يحسن تكليف العاصي لان التكليف اجماعا في المقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للغرض النفع وبوجود العقاب قطعا لا يحصل الثواب بغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه مستلزم لرفع التكليف عن العاصي قبل التوبة وهو معلوم بالضرورة من الدين ومن العقل واما ثانيا فلما ذكره في الكشف فقال والجواب عن الاول لانم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع المساوات بين الشاهد والغائب

ومنها ما ذكره في الكشف ايضا فقال الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم اذا ذمه بعد ذلك واورد عليه بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل المخير الى الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واشار اليه هذا في سراية الايمان فقال منع الشيخ الطوسي قبح المؤاخذة مع الاعتذار اذ بالاعتذار يحسن ترك العقاب لا انه قبيح معه اذ لو كان مستحقا للعقاب فمجرد الاعتذار لا يرفع الاستحقاق بل هو باق بالقسم ومع بقاء الاستحقاق لا يقبح العقاب بالضرورة ولو استبعد احد ما ذكرناه فليقس الحال بالحقوق الثابتة حتى يرتفع الاستبعاد فان قالوا صاحب الحق ان كان محتاجا الى حقه لم يكن طلب حقه قبيحا ولو مع الاعتذار ولكن اذا كان مستغنيا عنه كان المطالبة مع الاعتذار قبيحا قلنا هذا الفرق انما يتجه حيث يكون سبب حسن المؤاخذة منحصرا في الاحتياج وهو ممنوع لجواز ان يكون السبب غيره من مصلحة اخروية في المؤاخذة او مفسدة اخروية في تركها وجميع الافعال الالهية من هذا القبيل فلا يلزم من فقد الحاجة كون مطالبة الحق قبيحا انتهى وفي المجلى فقال في مقام الاحتجاج للمعتزلة ان سقوط الذم عقيب التوبة واجب فكذا العقاب لانهما معلولا علة واحدة وهو فعل القبيح وسقوط احد المعلولين يستلزم سقوط المعلول الاخر لان ارتفاع العلة يستلزم ارتفاع احدهما من ارتفع الاخر بارتفاعها ولهذا انه متى اعتذر الى من اساء وعرف صحة نيته وخلوص اعتذاره وندمه وجب ان يسقط على تلك الاساءة ولهذا ان العقلاء يذمون من يذم عقيب ذلك والاعتراض عليه اما اولا فلا بنائه على منع العفو وهو ممنوع مع ان بعض القبائح يقتضي الذم ولا يقتضي العقاب كما في حقه تعالى مع العفو ولو علم من هذا ان الذم والعقاب لا تلازم بينهما في الوقوع ومع عدم التلازم جاز ارتفاع احدهما دون الاخر نعم هما متلازمان في الاستحقاق فيتم الكلام على تقديره فان قلت لو لم يجب قبولها لما وجب قبول الاسلام من الكافر فلا يصح تكليفه وذلك مخالف للاجماع قلنا الفرق ثابت فانه لا شك في دوام عقاب الكافر وعدم جواز انقطاعه بالادلة النقلية لم يكن ثم طريق الى حسن تكليفه الا بوجوب قبول اسلامه ولا كذلك العاصي لوجوب انقطاع عقابه بل وجواز العفو عنه فلا يقبح تكليفه لثبوت استحقاق الثواب له وانه لم يجب قبول توبته فلم الفرق لا يتحقق الايراد قال والحق انه يفصل فان سقوط العقاب ان كان لوجوب قبولها فممنوع فان من اساء الى غيره باعظم الاساءات ثم اعتذر اليه لا يجب في العقل قبول عذره ولا يذمه العقلاء على عدمه بل قد يحسن رده وعدم العفو عنه وان كان لكون الثواب بها اكثر فقد عرفت انه لا بناء على التحابط انتهى

و للاخرين ما ذكره في الكشف فقال اما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءات وعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بيناه من ابطال التحابط انتهى وفي المجلى اوجب سقوط العقاب بها المعتزلة وقال المرجئة انه تفضل وبنوه على اصلهم من منع العفو عن الفاسق انتهى والاقرب عندي في المسئلة هو القول الثاني وفرع بعض اصحابنا على الخلاف المذكور الخلاف في ان التوبة من معصية هل يستلزم سقوط العقاب على جميع المعاصي او لا بل التوبة من كل معصية يستلزم سقوط عقابها بخصوصه ولا يتعدى الى غيره وجعل الاحتمال الاول متفرعا على القول الاول والاحتمال الثاني على القول الثاني

الثالث عشر قال في الكشف ان العقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين المتقدم والمتاخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط اقول اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة يسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال الاخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل الملهم على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقاب من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي اذا اكثر او فسق يسقط عنه

في بيان وجوب قبول التوبة على الله تعالى عقلا وعدمه

في بيان اسقاط العقاب بالتوبة او بكثرة ثوابها

العقاب الثالث لم تسقط العقاب لعظيم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنها ولا من غيره لان الثواب لا يختص ولا يسقط العقاب دون بعض ثم ان المصنف اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الاخرة والجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الاخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبح **الرابع عشر** اذا صدر من المكلف معصية ثم لم يقدر على الاتيان بها لفقد آلتها كما اذا زنى ثم جب فهل يتحقق منه التوبة ويجب عليه او لا فيه خلاف كما اشار اليه فح صدر فقال الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه ابو هاشم ونعم انه يتحقق منه العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا مقدرة له على الفعل وقال ابو الاخرون بناء على انه يكفي لذلك التحقيق تقدير القدرة انتفى والمسئلة لا تخ من اشكال الا ان القول الثاني في غاية القوة **الخامس عشر** قال فح صدان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف هل يقبل ذلك منه لوجوب التوبة او لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس فظاهر ما بالجبة اليه فانه غير مقبول اجماعا والذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف لما نقله الامدي عن الاجماع على القبول كما مر انتفى **السادس عشر** قال فح صدان شرط المعتزلة في التوبة امور ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي في زمان ما وثالثها ان يكون نادما على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برمتها او الاستبراء عنها والاعتذار الى المغتاب واستحلاله ان بلغته الغيبة ونحوها للشغل بر اسكم مدخل في الندم على ذنب اخر قال الامدي اذا تاب عن المظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن مخترما قالوا بمتوقف على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود ادام الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر وهو نائم بعد وبالله ثم مقلب القلوب من حال الى حال قال الامدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا اتى في الثاني ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان الناسي اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بابتداء الندم الحرج المنفي عن الدين قال الامدي يلزم من ذلك اخلال الصلوة وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامته ويذكره تائبا وان يجب عليه اعادة توبته وهو خلاف الاجماع والاقرب عندنا ما ذكره في المقاصد فح التجريد والمبني في ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس لاداء الواجب في قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم وغير ذلك جزء من التوبة بل هو واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال الامام المحققين ان القائل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان سقط القصاص من مستحقه معصية مجددا يستدعي توبة اخرى ولا يقدح التوبة عن القتل وفي التجريد ليس ذلك جزء من التوبة **السابع عشر** قال فح المقاصد هل تصح التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المعضلة بان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلافا مبنيا على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومها فذهب بعضهم الحاقا بوجوب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب اخر في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والندم على قبائحها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن وفى بحق الخروج منه الى انه لا يجب في ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض في بعض الاوقات ببعضها دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان للواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب مختلفة في الافعال وتتفاوت اقتضاءاتها بحسب الاوقات فلعل مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبة **مفتاح** من جملة اقسام الخبر المتواتر وقد تضمن جملة من عبارات الاصوليين لتعريفه وبيان معناه ففي النهاية المتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وكذا في الاصطلاح عبارة عن تواتر الاخبار على السمع خبرا بعد خبر لكن بشرط ان يكثر الاخبار الى ان يحصل العلم بقولهم وفي مباكي لفخر الاسلام المتواتر هو الخبر الذي يفيد بنفسه العلم فخرج ما يفيد العلم بانضمام القرائن وفي المنتهى اعلم ان لفظ المتواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فخرج بقولهم المتواتر هو خبر جاء مفيدا بنفسه العلم بصدقه وفي

المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع وفي الوافية المتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة احالت العادة تواطئهم على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة واسكندر
ونحوها وفي غاية المامول التواتر في اللغة تعاقب الاشياء واحدا بعد واحد بينها فترة ويقاربها وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه
وفي شرح المبسوطي التواتر في اللغة مجيء واحد بعد واحد بفترة بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة بلغوا الكثرة تفيد بنفسه
العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القرائن وفي البداية المتواتر هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم واتفاقهم على الكذب ويستمر
ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث يتعدد بان يرويه قوم عن قوم وهكذا الى الاول فيكون اوله في هذا الوصف كاخره ووسطه كطرفيه ليحصل
الوصف وهو استحالة التواطؤ على الكذب للكثرة في جميع الطبقات المتعددة وبهذا ينتفي التواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت رواتها في
زماننا ذلك الحد لكنها لم تتفق في غيره خصوصا في الابتداء وظن كونها متواترة من لم يتفطن لهذا الشرط وفي شرح العضدي التواتر في اللغة تتابع
امور واحد بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وفي الاحكام اما التواتر في اللغة
فعبارة عن تتابع اشياء واحد بعد واحد بينهما مهلة ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد اما في اصطلاح الاصوليين فقد
قال بعض اصحابنا انه عبارة عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم وهو غلط فان ما ذكره انما هو حد الخبر المتواتر لاحد
نفس التواتر وفرق بين المتواتر والتواتر وانما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة يفيد العلم بمخبره واما المتواتر فقد قال بعض
اصحابنا ايضا انه الخبر المفيد للعلم اليقيني كما نقل عن الاخر والحق ان المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره وفي نفائس
الحكم التواتر هو اخبار جماعة لا يجوز العقل بسبب كثرتهم وخصوصيات احوالهم اتفاقهم على الكذب عن شيء محسوس ابانهم انفسهم قد شاهدوه بعينه او
بخبر واعن جماعة امثالهم الى ان ينتهي اخبارهم الى المشاهد تمام الانتهاء نفسه اسمه وقد اختلف الناس في امكان التواتر ويتفقه على اقوال الاول انه ممكن
وواقع وهو للذهبية في العدة والنهاية والتهذيب ومبادي الوصول ومختصر الاصول والمبسوطي والمنية وغيرها والبداية وشرح البهجة وشرح نهاية الايضاح
ومعالم الحكم وغاية المامول والمستصفى وشرح الشرح وغيرها وفيه ذهب اكثر الناس الى انه يفيد العلم سواء كان خبرا عن موجود في زماننا كا
لاخبار عن البلدان النائية وعن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الماضين وفي المنية التواتر يفيد العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وفي الاحكام اتفق الكل على ان الخبر المتواتر مفيد للعلم وفي غاية المامول ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو
موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما هو ماض كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمة وفي شرح العضدي اتفق العقلاء على ان الخبر المتواتر
بشرائطه يفيد العلم بصدقه انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان هذا القول مذهب المحققين والمعتمد من العقلاء الثاني ما شاع نقله عن السمنية والبراهمة
من انكار ذلك وحصرهم العلوم في الحواس الظاهرة الثالث ما حكاه في المنية وغيره فقال ومن السمنية من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة للقول الاول ما تضمنه جملة من الكتب ففي العدة حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم
بالاخبار وعندها وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان ولا معنى للتشاغل في ابطاله والا كان في دوره لان المشكك فيما يحصل
منه العلم عند الاخبار كالمشكك عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العناد ومدخل الشبهة في ذلك لان نفوسنا
تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والروم والهند وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي صلى الله عليه وآله ووقوع
المغازي وحصول الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن ادعى في ذلك المشاهدات
وهذا القدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان وفي الذريعة اعلم ان اصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسمنية انكار وقوع العلم عند
شيء من الاخبار وانهم يقصرون العلوم على الادراك دون غيره والذي يدل على بطلان هذا المذهب انا نجد من سكون نفوسنا الى اعتقاد وجود البلدان
الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدة فمن تشكك في الاخر ومن ادعى انه ظن قوي كمن ادعاه في الامرين والا سبيل كانت هذه الحكاية حقا
ان يكون من خالفنا انما خالف في الاسم دون المعنى واشتبه عليه العلم بالظن كما تقوله السوفسطائية وهذا القدر كاف في ان الخبر المتواتر مفيد العلم وانكره
السمنية لنا ان الواحد منا يجد نفسه جازمة بالبلدان والوقايع التي لم يشاهدها عند الاخبار عنها كجزمنا بما نشاهده جزما خاليا عن التردد وفي
النهاية لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والملوك جزما ضروريا جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات وفي المنية بطلان قول
السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء مثل موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام والملوك

في بيان خبر التواتر

ذهب اكثر الناس الى افادة العلم

في نقض على منكري التواتر

الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا انكار العلم بذلك لا يقصر عن العلم بالمشاهدة ولا طريق لنا بذلك والمنكر لذلك كالمنكر
للمشاهدات فلا يستحق الكلام ونحن لا ندعي احكامه وتوهم لا اجرة بما يحكى من خلا بعض في الملل الفاسدة في ذلك فانه ذهب الى مكابرة لانا نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما بعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار فقطع في الغاية المامول لنا انا نجزم بوجود البلدان النائية والامم الخالية جزما مساويا
لجزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وفي نهاية الحكم لا شك ان العلم الحاصل بالتواتر علم جزم ويقين لا يقبل الشك ولا يتطرق اليه الشبهة اذا لم يكن
في اطرافه ولا اوساطه سبيل لتجويز الكذب فقد يبقى الصدق ضرورة كعلمنا بالملوك الماضية والقرون السالفة والبلاد البعيدة وغير ذلك من
الاسباب التي يتشبث بها في الاحكام ودليل ذلك ما نجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك
والانبياء والائمة والمشاهير والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار حسب ما لنا العلم بالمحسوسات عند ادراكنا لها بالحواس ومن انكر
ذلك فقد سفسط فكالمنكر خبر او مجادلة وفي المستصفى للغزالي اما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للسمنية حيث حصروا العلوم
في الحواس وانكروا هذا وحصرهم باطل فانا بالضرورة نعلم استحالة كون الالف اقل من الواحد واستحالة كون الشيء قديما حادثا وامور اخر ذكرناها في مدارك
اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم من ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يسترتاب عاقل ان في الدنيا بلدة تسمى بغداد
وان لم يدخلها ولا يشك في وجود الانبياء ولا في وجود الشافعي وابي حنيفة بل في الدول والوقائع الكثيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما
خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فانما يخالف بلسانه او من خبطه في عقله او عنادا ولا يصدر هذا من عدد كثير يستحيل في العادة عنادهم ولو
تركنا ما علمناه ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات لمكان خلاف السوفسطائية وفي شرح العضد قول السمنية بهت فانا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما
ذلك الا بالاخبار قطعا وصرح بذلك في شرح [illegible] الايمان وفي بحث انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وقد
وما يوجد للسمنية من الشبه فهو تشكيك على الضروري فلا يستحق الجواب وفي [illegible] شبهة السمنية واهية وللقول الثاني وجوه منها ما اشار اليه جماعة من
انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب احد كذب الاخر ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها واذا فرض كذب
كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم واجيب عنه في شرح المنية وفي شرح المامول وشرح المواقف وشرح بان تجويز الكذب على
كل واحد لا يستلزمه على الجميع بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وزاد في المنتهى فقال لا يلزم انتفاء الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدم
خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا فرضنا ما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا ومنها ما ذكره جماعة من انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من تصريحهما بنفي النبوة بعدهما وقولهما لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد فيكون باطلا واجيب عنه في
النهاية وشرح المامول وشرح بان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وزاد في النهاية فقال تواتر اليهود انقطع
في قصة بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جدا وفي الاحكام انما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة وان خبر كل جماعة
تواتر وليس كذلك وانما ادعوا ان العلم لا يحصل من خبر الجماعة ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلا للعلم ومنها ما ذكره جماعة من انه كاجتماع الخلق
الكثير على واحد ممتنع عادة لاختلافهم في الامزجة والاخلاق والارادة والاغراض وقصد الصدق والكذب فكما لا يتصور اتفاق الخلق على اكل طعام
واحد معين واتفاق اهل بلد على محبة الخير والشر كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق واجيب عنه في [illegible] وغاية المامول وشرح بانه قد علم وقوع الفرق
بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي في المتواتر بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر ومنها ما ذكره
جماعة من ان حصول العلم به يفضي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه في ذلك واجيب عنه في [illegible] وشرح بان تواتر
النقيضين محال عادة وفي شرح المامول ان التواتر ثانيا بنقيضه ما تواتر اولا محال فهو فرض محال والمحال قد يستلزم محالا ومنها ما ذكره جماعة
من انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة واجيب عنه في [illegible] وشرح المامول بان الفرق الذي نجده بين العلمين
انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري ويختلف النوعان بالشهرة وعدمها لكثرة استئناس العقل باحدهما دون الاخر ونحو

في تعريف الخبر المتواتر

الجويد

الجواب انما يصح ان لو ثبت ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية وليس كذلك بل انما ندعي العلم العادي وعلى هذا فلا يخرج عن كونه
ضروريا بما تقاصر عن مراتب البديهية ولا يمكننا ان ننفيه من العلوم العادية ومنها ما ذكره جماعة من ان الفرق بحسب الوفاق ... وهو منتف
واجاب عنه بمنع ... ولا يلزم من ذلك ... بحيث لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة في الاحكام الجواب حاصله يرجع الى
المكابرة والمجاحدة في الكفر متصور في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علما ضروريا لكان
خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف مذهب السمنية فيما هو اعتقادهم في خلاف السوفسطائية
في العلم بالحسيات يكون هذا الثاني في المتواترات ومنها ما ذكره بعض من انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف في نبوة محمد احد لان عاقلا
لا يخالف ما يعلمه ولا يعاند في اعتقاده واجاب عنه في ... ثم نقلا هو صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسوس والمشاهد والنبوة
حكم نظري لم يثبت بخبر التواتر وفاء في الثالث نقلا كيف انا لا ندعي ان كل من يجب حصول العلم بخبره منهم لكل احد بل انما نقول للعلم في السماع وقوة الفهم
والاطلاع على القرائن المقترنة بالاخبار المثبتة للعلم فمخالفة من يخالف فيه قد حصل بعد من حصول العلم به لبعض الناس ومنها ما ذكره بعض
من ان التواتر شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغين بالغه ولا سبيل الى العلم بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل منه لما
عنه في المواقف وشرحه فقال الجواب انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه وعلى ما ادعيناه من الفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط ومنها ما ذكره بعض من انه لو اوجب التواتر العلم لاوجب خبر الواحد
واللازم منتف نقل في بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع المخبرين اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد فالموجب للعلم على تقدير حصوله
انما هو الجزء الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم واجاب عنه في المواقف وشرحه فقال الجواب عنه اما عندنا فلان
العلم عقيب التواتر بخلق الله تعالى فقد يخلقه تعالى بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الجزء الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الاخبار الصادرة عن التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا يجامع المسبب بل تكون متقدمة عليه كالحركة للحصول
في المنتهى فالاخبار السابقة معدة لحصول العلم كالجزء الاخير فاعله شيء اخر وهذا الوجه انما يصح على اصول الحكماء المناسب لاصول المعتزلة ما ذكره
ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو
الجزء الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له ومنها ما ذكره بعض من انه
غير منضبط بعدد بل ضابطه حصول القطع واليقين واثبات اليقين به يكون دورا واجاب عنه في المواقف وشرحه بنحو ما اجابا به عن الوجه الثامن
ومنها ما ذكره بعض من ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة الثلاثمائة للعلم لجاز افادة الخمسة والتسعة
لو فقدهم ولم يحصر النزاع في عدد معين وابطال الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فليفرض طبقة لا تفيد
العلم فتكون كاثنين مثلا ثم تزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد شيء من هذه المراتب البالغة ما يبلغ لمساواة كل منها لما قبلها في عدم الافادة واجاب
في المواقف وشرحه فقال الجواب ان حصول العلم عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعد عدد دون عدد فلا تساوي
في طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف ان حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد
يحصل العلم بالتواتر في واقعة مخصوصة ولا يحصل في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في
العدد وكذا يحصل لسامع دون سامع ... ومنها ما ذكره بعض من انه يرد على مقتضى الخبر البراهين ... من الجزم بان من شاهدناه ثانيا هو
الذي شاهدناه بالامس مع انه ليس يقطع بجواز ان يخلق الله تعالى مثله بعينه وهذا التجويز ثابت عند المسلمين في الشيء سفرة لا يقال يجوز كونه
مثلا لما شاهدناه بالامس بعد الحالة الثانية في المشاهدة وان كان ولو ... لا يمنع منه ... الثلاثين لانا نقول
لا نزاع ان يجوز بعض الشك في الشاهد ... ان المشاهد يجوز هذا فانا ان هذا هو ذاك فليس ... لكن ... حكم من النفس يقع فيه الخطأ
... في المشاهد قبل لا يمنع الجزم لان هذا الجزم ان كان ... فذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جازما
في ذلك الجزم ... لا يعرف هذا الدليل فكان يجب ان لا يحصل الجزم في ذلك ... واجاب عنه في ... فقال الجواب الضرورة قاضية باتحاد
ما شاهدناه ثانيا مع ما شاهدناه اولا والضرورة لا يقبل الشك واجاب عنه في الاحكام بنحو ما اجاب به عن الوجه الخامس واجاب عن جميع الوجوه

من اسباب حصول العلم ... بخبر ...
لانا نستدل بالتواتر ... وضابطه

تنبيهات تتعلق ببحث المتواتر

المذكورة في نية والمتبرع لم ترك عمرو مع المقاصد مع صرمانها تشكيك في الضروري فهو كالشبهة السوفسطائية وهو في غاية الجودة ولم اجد مجيباً للقول
الثالث وهو في غاية الضعف كالقول الثاني وينبغي التنبيه على امور **الأول** قال في البحار التوحيد والعيون حدثنا ابو محمد جعفر بن علي بن
احمد الفقيه القمي ثم الايلاقي قال اخبرني ابو محمد الحسن بن محمد بن علي بن صدقة القمي قال حدثني ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الانصاري الكجي قال حدثني
من سمع الحسن بن محمد النوفلي ثم الهاشمي يقول لما قدم الرضا عليه السلام قال يا راس الجالوت فاسمعك الاقرار بعيسى بن مريم وقد كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه و
الابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ثم قال راس الجالوت يقال انه فعل ولم نشهد قال الرضا عليه السلام ارايت ما جاء به موسى
من الايات بشاهدة البينات انما جاءت الاخبار من ثقات اصحاب موسى انه فعل ذلك قال بلى قال فكذلك ايضا اتتكم الاخبار المتواترة بما فعل عيسى بن مريم فكيف
صدقتم ولم تصدقوا بعيسى فلم يحر جوابا قال الرضا عليه السلام وكذلك امر محمد صلى الله عليه وآله وما جاء به وامر كل نبي بعثه الله ثم ومن اياته انه كان يتيما فقيرا راعيا اجيرا
لم يتعلم كتابا ولم يختلف الى معلم ثم جاء بالقرآن الذي فيه قصص الانبياء واخبارهم حرفا حرفا واخبار من مضى ومن بقي الى يوم القيامة ثم كان
يخبرهم باسرارهم وما يعملون في بيوتهم وجاء باآيات كثيرة لا تحصى قال راس الجالوت لم يصح عندنا خبر عيسى ولا خبر محمد ولا يجوز ان نقر لهما بما لم يصح قال
الرضا عليه السلام فالشاهد الذي شهد لعيسى ولمحمد شاهد زور فلم يحر جوابا ثم دعا بالهربذ الاكبر فقال له الرضا عليه السلام اخبرني عن زردشت الذي تزعم انه نبي
ما حجتك على نبوته قال انه اتى بما لم ياتنا به احد قبله ولم نشهده ولكن الاخبار من اسلافنا وردت علينا بانه احل لنا ما لم يحله غيره فاتبعناه قال افليس
انما اتتكم الاخبار فاتبعتموه قال بلى قال فكذلك سائر الامم السالفة اتتهم الاخبار بما اتى به النبيون واتى به موسى وعيسى ومحمد فما عذركم في
ترك الاقرار لهم اذ كنتم انما اقررتم بزردشت من قبل الاخبار المتواترة بانه جاء بما لم يجئ به غيره فانقطع الهربذ مكانه وفي تفسير الامام عليه السلام بالاسناد الى ابي
محمد العسكري عليه السلام انه قال لامير المؤمنين عليه السلام هل لمحمد آية مثل آية موسى في الحاق قال فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لابي جهل الم تكن هذه القضية التي قد
جاءتك عما اخبرتك بما شاهدت فقال ابو جهل لهم لا ادري اصدقوا هؤلاء ام كذبوا ام حقق اليهم ام خيل اليهم فان رايت انا ما اقترحه عليك من نحو
آيات من نحو آيات عيسى بن مريم فقالوا انت يا محمد الايمان والا فليس يلزمني تصديق هؤلاء يا ابا جهل فان كان لا يلزمك تصديق هؤلاء على كثرتهم
وشدة تحصيلهم فكيف تصدق بمآثر آبائك واجدادك ومساوي اسلاف اعدائك وكيف تصدق عن الصين والعراق والشام اذا حدثت عنها
هل المخبرون عن ذلك الا دون هؤلاء المخبرين لك عن هذه الآيات مع سائر من شاهدنا من الجمع الكثيف الذين لا يجتمعون على باطل يتخرصونه
الا كان بازائهم من يكذبهم ويخبر بضد اخبارهم وكل فرقة من هؤلاء محجوجون بما شاهدوا وانت يا ابا جهل محجوج بما سمعت ممن شاهد **الثاني**
قال الشهيد الثاني في البداية التواتر متحقق في اصول الشرائع كوجوب الصلوة اليومية واعداد ركعاتها والزكوة والحج تحققا كبيرا وفي
التحقيق مرجع اثبات تواترها الى المعنى لا اللفظي اما الكلام في الاخبار الدالة عليه فكثيرها وقليل تحققه في الاحاديث الخاصة المنقولة بالفاظ
مخصوصة لعدم اتفاق الطرفين والوسط فيها وان تواتر مدلولها في بعض الموارد كالاخبار الدالة على شجاعة علي عليه السلام وكرم حاتم ونظائرها
الى ان قال حتى قال ابو الصلاح من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه هذا مع كثرة رواياتهم قديما وحديثا وانتشارهم في اقطار الارض
قال المحدث انما الاجماع ما اثبتناه ليس من التواتر وان نقل الآن على التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الآن يروونه
ويبلغون حد التواتر المدعى قد طرأ في وسط اسناده الى الآن دون اوله فقد انفرد به جماعة مترتبون او شاركهم فيه لا يخرج به عن الآحاد
واكثر ما ادعي تواتره من هذا القبيل بنظر ودعوى التواتر للدوران او هو مما قبله من غير استقصاء جميع الازمنة ولو انصفت لوجدت اغلبه خلواً من
الازمنة بل وبما صار الحديث الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن شرط التواتر مفقود من جهة الابتداء وتنازع بعض المتاخرين في ذلك وادعى
وجود المتواترة بكثرة وعد منه نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يمكن ادعاء تواتره فقد نقله عن النبي صلى الله عليه وآله الجم الغفير والجمع الكثير قيل
رواته اربعون وقيل اثنان وستون صحابيا منهم العشرة ولم يزل العدد في ازدياد وتم ان التواتر يتحقق بهذا العدد بل بما دونه
الثالث قد تضمن جملة من العبارات ان المتواتر معنى فهو نوع من التواتر اللفظي مفيد للعلم ككرم حاتم وشجاعة علي عليه السلام وان كانت مفرداتها اخبار
آحاد وفي حديث المتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة آحادا وعبارة اخرى ان الاخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى
كلي يبلغ حد التواتر وان كانت الجزئيات آحادا كما نقل جماعة يفيد قولهم الظن ان عليا عليه السلام قتل عدة من الكفار في غزاة احد وهكذا ينقل
الآحاد في افراد الغزوات لان كل واحد من تلك الاخبار اشتركت في كلي هو الشجاعة والرادعة لو للكلي المشترك فيه بالتضمن قد بلغوا حد التواتر صار

ذلك

افادة اعتبار ذلك التواتر
٧

ذلك الكلي مرتبا بالتواتر ويقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لابد وان يصدق واحد منهم فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية واي جزئي ثبت افاد الشجاعة وفي البداية التواتر المعنوي تواتر المدلول كالاخبار الدالة على شجاعة علي ع وكرم حاتم ونظائرهما فان كل فرد خاص من تلك الاخبار الدالة على ان علياً ع قتل فلانا وفعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار الدالة على ان حاتما اعطى الفرس الفلانية والجمل والرمح وغيرها الا ان القدر المشترك بينها متواتر يدل عليه تلك الجزئيات المتعددة احاد بالتضمن وعلى ترك المرتضى هذا ومن تبعه تواتر الاخبار الدالة على النقض وغيره اذ لا شبهة في ان كل واحد من تلك الاخبار احاد وقد اوما الى ذلك في مسائل البابليات وفي ح ص اذا كثرت الاخبار في الوقايع اختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم فيما يحكى عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم بشيء من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي عليه السلام في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته عليه السلام وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة ولا القدر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو متواتر لا لان احدها صدق قطعا بالعادة انتهى وفي جمع السؤال للاستيفاء التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو ان ينقل العدد الذي يحيل تواطئهم على الكذب وقايع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر انه اعطى جملا واخر اخبر انه اعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فنقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا مجرد الاعطاء لا الكرم والجود لعدم وجوده هـ

قد ذكروا للتواتر وافادته للعلم شروطا كثيرة منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وهذا الشرط قد صرح به في ح وبه والمنية وغيره ولم ويه المامول وم وح ص بدعوى الاتفاق عليه في بر وم وح ص ولم يصرح بهذا الشرط في بب وكر وشرح البداية وكانهم استغنوا عنه بالتعريف ومنها ان يستند علم المخبرين الى الحس فلو استند الى العقل كما في الاخبار عن حدوث العالم لم يفد قطعا وقد صرح بهذا الشرط في ح وبب وبه وكر وشرحه والمنية والبداية وم وعه وبه وكم والمستصفى وح ص وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في بر وم وح ص وادعى في المستصفى انه معلوم بالعادة ثم قال والامكان في قدرة الله تع ان يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا وفي بر الشرط الثاني اسناد المخبرين في الاخبار الى الحس فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون سنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك وفي يه المبادي يشترط ان يكون مستندا الى الحس لا الى العقل اذ لو كان مستندا الى العقل لكان المؤثر في حصول العلم هو العقل لا الخبر انتهى وقد يناقش فيما ذكروه اولا بانه قد يحصل العلم من استناد خبر المخبرين الكثيرين الى غير الحس والى العقل المحض من غير فرق بين الطبقة الاولى والطبقات الاخيرة نعم ربما يندرج هذا تحت الاجماع ولكنه غير قادح فيما ذكرناه فتم وثانيا ان الاستناد الى الحس لو كان شرطا لما حصل التواتر حيث يخبر المخبرون الكثيرون من غير اشارة الى المستند كما هو الغالب وهو بعيد جدا واصالة الاستناد الى الحس لو سلمت غايتها حصول الظن لا العلم فتم وربما يفهم من غاية ب ان الشرط هنا انما يعتبر بالنسبة الى خبر الطبقة الاولى فانه قال المراد بالاسناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد طبقات الاخبار عن اخبار جماعة انتهى ولم اجد هذا التقييد في كلام احد القوم غيره بل هم اطلقوا اذ الشرط غير مفصل ثم ان الظ من اطلاق الكتب المصرحة بالاشتراط عدم الفرق بين افراد الحواس الظاهرة من السمع والبصر والذوق والشم واللمس ومنها استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد صرح بهذا الشرط في ح وبب وبه والمنية وكم وبه وم والمستصفى وح العضدي وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في النهاية وم وح العضدي قال في ح لانا نعلم انه متى اختل هذا الشرط لا يحصل العلم بمجرد الاخبار وفي بر وبه وم والمستصفى لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكان هذا الشرط معتبرا وزاد الثاني فقال وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه عن موسى وعيسى لعدم بلوغ الخبر الحد المذكور وعقبه بشرط رابع ولا اشكال في عدم حصول العلم اذا كان لاحد الامور الثلثة من خبر الواحد وهو ظاهر وكذا لا اشكال في حصول العلم اذا كانت الثلاثة بالغة مبلغ التواتر واما اذا كانت الطبقة الاخيرة المتصلة بنا بالغة مبلغ التواتر ولم يعلم بكيفية ما سبق فيقدم عدم حصول العلم بل اكثر المتواترات من هذا القبيل لانه لم يلتفت فيها الى ما سبق فتم وفي حاشية المنية المراد بالطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتعدد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر اذا كان بين المخبر والمشاهد طبقتان اخراوان والا لا يكون الشرط الا في كل

بيان كيفية تعلق الخبر بالتواتر

بيان شرائط حصول العلم بالتواتر

متواتر ولا في مطلق الخبر المتواتر فان غفلة المشاهد عن الغير هم بغير اعظم متواترة والخبر لاطرفان وواسطة ومنها ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به قبل ذلك وهذا الشرط قد صرح به في ب وذ وبه والمنتوبة بتر الباذ والبداية ولم وم وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في ير وبعض شروح المبادي واحتج عليه في المنتهى بحجة عقلية فقال الشرط ان لا يكونوا عالمين بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبر عما شاهده لانه ان اما ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالبقم واما غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره ثم قال ووجه نظر المنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول الجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن المحال تقوية الضروري بغيره انتهى وقد اشير الى ما ذكره من الحجة في جملة من الكتب ففي ير وب والبداية بشرط ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله التقوية في الضروري وزاد في الاخير فقال لان العلم يستحيل ان يكون اقوى مما كان وفي المبادي وغاية البادي ولم وم بشرط ذلك لاستحالة تحصيل الحاصل انتهى ولم يذكر هذا الشرط في مج وده والمستصفى منها ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا به لا ظانين فلو كان كلهم او بعضهم ظانا بما اخبر به لم يحصل العلم وقد صرح بهذا الشرط في المعالم والنهاية والمنتهى وغاية البادي والمستصفى والاحكام وقد صرح بدعوى الاتفاق في النهاية والاحكام واحتج عليه في غاية البادي بانه لا يلزم من اجتماع الظنون علم وفي المستصفى الشرط الاول ان يخبروا عن علم لا عن ظن فان اهل بغداذ اذا اخبرونا عن ظنونهم انهم ظنوه حساما او عن شخص انهم ظنوه فلان لم يحصل لنا بكونه حساما وبكونه فلانا البتة هذا معللا احتمال ان المخبر لم يزد على حال المخبر الا ان كان في قدرة الله تعالى ان يخلق لنا بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة جرت بطرده انتهى ويظهر من المصنف المناقشة فيما ذكروه فانه قال وقد شرط فيه قوم شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالخبر غير ظانين وهو غير محتاج اليه لانه ان اريد بوجوب علم الكل بر فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين معتقدا فيه اوظانا او مجانا وان اريد علم البعض به فمنوع لانه مما ذكر من القيود الثلثة عادة لا يجتمع الا والبعض عالم قطعا انتهى ولعله لما ذكره لم يذكر هذا الشرط في ب وم والبداية وده ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي الغنية الاخبار المتواترة على ضربين احدهما يحصل العلم عندها لكل احد سمعها بلا شك كالاخبار عن البلدان والحوادث العظيمة والاخر يحصل به بنظر واستدلال كالاخبار عن معجزات النبي ﷺ الذي هو سوى القرآن واخبار النص الجلي على امامة امير المؤمنين ع والضرب الاول قال قوم ان العلم الحاصل عنده ضروري قالوا وجدنا انفسنا مكتسبين نحن نجوز كوننا على كل واحد من الامرين ولا نقطع على احدهما لعدم الدليل الدال على ذلك والضرب الذي يحصل العلم عنده بنظر واستدلال لانه في صفة المخبر له شروط ثلثة احدها بلوغهم من الكثرة الى حد لا يجوز معه في العادة اتفاق الكذب منهم من الخبر الواحد لانهم متى لم يكونوا كذلك وعلم ذلك من حالهم لم يامن ان يكون الكذب وقع منهم اتفاقا كما يجوز ذلك في واحد الاثنين وثانيها ان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع من تواطؤ او ما يجري مجراه لانا متى لم نعلم ذلك لم نقطع على الصدق وثالثها ان يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عما اخبروا عنه لانها تدعو الجماعات الكثيرة الى الكذب كاخبار الخلق الكثير المبطلين عن مذاهبهم الفاسدة لاجل الشبهة الداخلة عليهم وهي تقوم مقام التواطؤ في الجمع على الكذب هذا اذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر عنه بلا واسطة فان كان هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في الواسطة بينهم وبين المخبر عنهم والا لم نقطع على صدقهم واذا تكاملت هذه الشروط بطل كونه كذبا وفي ذلك يكون صدقا لانه لا واسطة بينهما وفي ب بشرط ان لا يبقى شبهة الى السامع او تقليد بنائي موجب الخبر هذا شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد وفي النهاية قال السيد المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر لان العلم الحاصل عقيب التواتر اذا كان للعادة جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك قال السيد انما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يساوي ما اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ﷺ غير القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى اي فرق يفرق بين الخبر عن البلدان وبين النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي ينقله الامامية والاجاز ان يكون العلم بذلك كله ضروريا لا يقال يلزمكم ان يجوز واصفا من اخبارها بعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي ذلك الاشياء ولا شبهة في نفيها وفي المبادي بشرط ان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وفي المنتهى الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاد نفي موجب الخبر اي بدليل وهذا الشرط اختص اعتباره بالسيد المرتضى وتابعه على ذلك محقق الاصوليين وهو الحق ويرد بمنع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على استفاء معجزات الرسول صلى الله

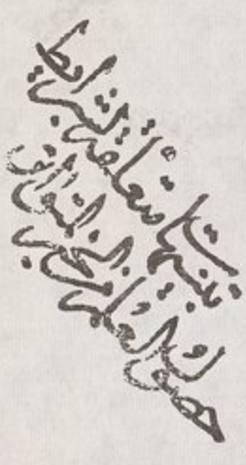
كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى مخالفوناً في النص على امير المؤمنين ثم بالامامة وهو انها لو كانت متواترة شاركناكم بالعلم بها لانها
كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان الشاسعة والقرون الماضية والامم الغابرة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم
وهو عدم السبق بالشبهة والتقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الماضية الخالية فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول ثم والنص على امير المؤمنين ثم فان الشرط موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان اسلافهم مضوا الهم شبهات تقررت
في اذهانهم يقتضي اعتقادهم بها في الاخبار وهذا حاصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين وفي غاية البادي الشرط الثاني ان لا
يكون ذلك الخبر مسبوقا بشبهة او تقليد كخبر النص الصريح المتواتر على الامامة على عليه السلام فان المنكرين لذلك خواصهم وعوامهم لما سبق شبهة او تقليد
لم يحصل لهم العلم وفي البداية شرطان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد بناء على موجب خبره بان يكون معتقدا فيه وهذا شرط الخصوص بل
السيد المرتضى وتبعه عليه جماعة من المحققين وهو جيد وفي موضع احتج عليه بان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف
ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد ذلك وبهذا الشرط يحصل
الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى عدم بلوغ التواتر بدعوى بتمام النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول
العلم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفسه ولولا الشرط المذكور لم يجز جوابنا لهم عن غيرهم معجزة القرآن وبهذا اجاب السيد عن نفي
من خالف تواتر النص على امامة علي عليه السلام حيث ثبت انهم اعتقدوا نفي النص لشبهة وفي الزبدة نعم شرط المرتضى عدم سبق شبهة يؤدي الى اعتقاد
نفيه لم يندفع كلام الكفار في تواتر معجزات النبي ثم وكلام المخالفين في تواتر النص على الوصي عليه السلام وفي لم الشرط الخامس لان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وقد ذكر هذا الشرط السيد المرتضى وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد
اذا كان هذا العلم يفيد الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز ان يشترط فيه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصالح
وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يتناقض فرقنا بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ثم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وبين فرقا يفرض بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ثم التنبيه والامامة بمقتضى والا لجزم كان
يكون العلم بذلك كله ضروريا كما جزموه في اخبار البلدان وفي غاية المأمول شرط السيد المرتضى في حصول العلم من التواتر بالنسبة الى السامع
ان لا يسبق اعتقاد خلاف الخبر بشبهة او تقليد فان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال
فيحصل للسامع اذا لم يكن عليه روح ويندفع كلام اليهود على الاخبار والمتواتر عن المسلمين بظهور معجزات نبينا سوى القرآن كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم لو جبت اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر
النص الجلي على امامة امير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله ثم وهو متواتر ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها
كاهل السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المعارج المستصفى والمختصر وشرحه الاحكام والمحقق
ان بقي الشاهد طون ان اراد وا التزيد دون الشرط المذكور لا يحصل العلم مطلقا وفي جميع الصور فهو ضعيف اذ كثيرا ما يحصل مع سبق الشبهة والتقليد
العلم من اخبار جماعة كثيرة وانكار ذلك مكابرة وان اراد وا ان الامرين قد يصلحان لمنع حصول العلم من اخبار جماعة كثيرة فغير بعيد لكن على
هذا لا يناسب عد بعضها من الشروط بل الا لبنوعد هما من الموانع والفرق بين المانع والشرط معروف ولكن الامر في هذا سهل هذا وقد يقال ان
انكار الكفار غير القرآن من سائر معجزات النبي ثم وانكار المخالفين النص الجلي على امامة امير المؤمنين ثم لعلمها كان من باب المعصية والعناد
او لعدم اطلاعهما على جميع الاخبار او لحصول التشكيك في الدلالة او السند فلا ضرورة تلجئنا الى الحكم باشتراط ما ذكرتم انه على تقدير
تاثير سبق الشبهة والتقليد في منع حصول العلم هل يكون صاحبها معذورا او لا فيه اشكال ولعل الاحتمال الاول في غاية من
القوة في جملة من الصور فتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في انه هل يحصل بالتواتر المفيد للعلم هل يمكن ضبطه بعدد
مخصوص ويشترط به او على قولين الاول انه لا يمكن ذلك ولا يشترط بل المناط هو حصول العلم عادة فالمعتبر العدد الحاصل للوصف فقد
يحصل في بعض المخبرين بعشرة واقل وقد لا يحصل بمائة بسبب تهمهم الى وصف الصدق وعدمه وهو للطالع وبب المبادي وبه والمنبه والبداية
وشرحها وح المبادي لنخر الاسلام وغاية البادي وده وتبرل وم وصره وشرحه للعضد والمستصفى وغيرها وعزاه في المنية الى الاكثر فقال

حصول العلم عقيب خبر التواتر ... مسائل متعلقة بالتواتر ... امكاني

هل يشترط عدد مخصوص في افادة التواتر العلم ـ لا كثرون لا الثاني ان ذلك ممكن ويشترط فيه العدد وهو لطوايف في اليهم الاشارة والمعتمد عندنا
ما عليه الاكثر ولهم ما تقدم من جملة الكتب في ترجيح ليس التواتر عدد محصور لنا انا نجزم بوجود البلاد والوقايع عند الاخبار من غير تنبه للعدد فلو
كان العدد شرطا لتوقف العلم على حصوله ولعل الحجة لو صرفنا الى ذكر لا يمكن ولكن ينبغي صحته وتحقيقه انا اذا سمعنا بخبر واحد فقد افادنا
ظنا ثم كلما تكرر الاخبار وبذلك قوي الظن حتى يصير الاعتقاد علما فنعتقد للثاني منشأ العدد كان ذلك هو المعتبر لان الاخبار وهو المقتضي
للعلم والسبب لا يختلف بحسب محال اذا كان تاما وفيه نظر قوم لحصول العلم عقيب خبر التواتر شرط عدد معين وليس بحق فان العلم هو القاضي
بعد الشهادات دون العكس فربما يفيد العلم في قضية ولشخص فلا يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص او في غيرها له ثم قال
بعد نقل اقوال اهل العدد والحق خلاف ذلك كله وانه لا ضابط في ذلك ولا عدد محكوم فيه فانه لا عدد يفرض الا ويمكن عقلا صدور الكذب
منه وان الناقص عنه بواحد الزايد بواحد لا يشفع عنه جواز الكذب لا يبقى اذا كان العلم معرفا لكمال العدد لم يمكن الاستدلال على الخصم لانا نقول
لا يستدل على حصول العلم في التواتر بل المرجع فيه الى الوجدان وفي المنية لا يشترط العدد لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة وقد يتخلف
عنا اخرى وفي تبرك العدد المفيد المتواتر لا ينحصر في الحد المشاهد اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص بواحد او
اثنين لا يمتنع فيه جواز الاقدام على الكذب بل الضابط حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه فان افادة الخبر
علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وذلك يختلف باختلاف قراين الاحوال والتعريف باحوال المخبرين وادراك السامعين وفهم منهم من قال انه لا يحصل
منه العلم بحكم الله تعالى غير معلوم لنا وهو المختار وذلك لانا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة وبينها وغيرها من المتواترات
عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند تواطؤ المخبرين بامر من الامور مترقبا الحال التي يكمل علمنا فيها به واحد طنا بخبر واحد بعد الم نجد اليه سبيلا
غاية كالم نجد في انفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كما لعقولنا بعد نقصها بالتدريج الخفي لقصور القوة البشرية عن الوقوف على ذلك بل لم يحصل
لنا العلم بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اول حد افاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي حصل
به الشبع والري وما قيل من الاداو بل فيه ضبط على التواتر فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملايمتها للمطلوب مضطربة فانه ما من عدد
يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم بالنظر الى آخرين بل ولو اخبروا باعيانهم بواقعة اخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل
لهم العلم بخبر الاول ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف انما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القراين المقترنة بالخبر وقوة سماع
المخبر وفهمه وادراكه القراين وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من اقوال المخبرين لان العلم مضبوط بعدد مخصوص وعلى هذا فما من عدد يفرض
كان او يعتبر او زاد الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف في ذلك بالقراين وما ذكروه في كل صورة من ان بعين ذلك العدد فيها
انما كان بحصول العلم بخبرهم تحكم لا دليل عليه بل امكن ان يكون ح لا غراض اخر غير ذلك او انه لا تقدم وقع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط
التواتر حصول العلم عنده و يمنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه وانما المرجع فيه الى الوجدان وفي شرح العضد قيل غير منحصر في
عدد مخصوص بل فيه يختلف ضابطه ما يحصل العلم وهو المختار ولانا نقطع بحصول العلم بما ذكر من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما
ولا متأخرا ولا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول انه نظري لا بد على علينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج
كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ويقطع ايضا انه يختلف بالقراين التي يتفق فيه التعريف غير زايدة على المحتاج اليها
في ذلك عادة من المخبرين وتقدير اثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبر على نقلها عادة كنحو حال الملك باحوال الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين
وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب وفي المستصفى اذا لم ندرك
لتفاعل القراين فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى ان كان يحصل خبر المأة ما لم يمر يعسر علينا تجربة ذلك
ان تكلفنا فسبيل التكليف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون عن قتله فان قول
الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد الى ان يصير ضروريا لا يمكنا ان يشكك فيه انفسنا فلو تصور الوقوف
على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لا يمكن الوقوف على اللحظة عسير لا يكن فانه يتزايد قوة الاعتقاد تزايد
اخفى التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح الى ان ينتهي حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من

الاشكال

الاشكال وتعذره على قوة البشر اوادراكه كما ماذهب اليه جماعة من التخصيص بعدد مخصوص كالاربعين والسبعين وعدة اهل بدر فحكايات قاصرة لاتناسب الغرض ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها لانه لامبدل لها الا حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تم قد توافقوا على الاخبار فان قيل علمت حصول العلم بالتواتر وانتم لاتعلمون قلة عدده قلنا كما نعلم ان الخبر بشبع والماء يروي والخمر يسكر وان كنا لا نعلم اقل مقداره ونعلم ان القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر احتياجها وضبط اقل درجاتها انتهى اقول فاعلم ان القائلين بالقول الثاني اختلفوا في تعيين اقل ما يحصل به التواتر وضبطه على اقوال احدها ما نقله في المعالم والنهاية وبه في المبادي وغاية البادي والمنتهى وروح البداية وح صرح من انه اثنى عشر وصرح في بر وروح البداية بانه مذهب قوم وحجتهم على ما في المنتهى من قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا قال في بر والمنتهى وغاية البادي وهم وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وثانيها ما حكاه في النهاية وبه في والمنتهى عن ابي هذيل العلاف من انه عشرون وحكاه في ح البداية عن قوم وحجتهم على ما صرح به في النهاية وبه والمنتهى وغاية البادي وغاية البداية والاحكام قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية قال في بر والمنتهى وغاية البادي وح صرح انما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وثالثها ما حكاه في بر وبه وح البداية والمستصفى عن قوم من انه سبعون وحجتهم على ما صرح به في النهاية وبه والمنتهى وغاية البادي وح البداية وم وح صر والمستصفى قوله تعالى واختار موسى سبعين رجلا الاية قال فيما حد ابه والاخير انما كان ذلك لتحصيل اليقين باخبارهم بما شاهدوه من المعجزات ورابعها ما حكاه في به وح والمستصفى عن قوم من انه اربعون وحجتهم على ما في النهاية وبه والمنتهى وغاية البادي قوله تعالى يا ايها النبي حسبك من اتبعك من المؤمنين وتم والمستصفى وح صرا خذ من عدد الجمعة وقال قبل لابد من الاربعين لان الشارع لم يتعبد جماعة في حكم الا اربعين في جمعة والاربعة في شهادة الزنا ولكن الاربعة بتواتر انفاقا فتعين الاربعين وخامسها ما حكاه في ح وبه وبر وح البداية والمستصفى عن قوم من انه ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وحجتهم ما ذكره في بر والمنتهى وتم البادي وم فقالوا وانما خصهم بذلك ليحصل المشركين العلم بخبرهم وسادسها ما ذكره في بر وغاية المامول نقلا وقبل بعتبر بلوغه عدد بيعة الرضوان وزاد فقاله وعشرة بالف وسبعمائة انتهى وقد صرح في جملة من الكتب بضعف الاقوال المذكورة فقي ح واعلم ان الكل تحكم لا معنى له وفي المبادي الكل ضعيف في المنتهى وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل منه العلم وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا وفي ح البداية ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الخزعبلات والتي ارتباط لهذا العدد بالمراد وما الذي اخرجه عن نظايره مما ذكر في القرآن فرضوه الاعداد وقد حصر اقلهم في عدد جماعة وفي غاية البادي وكل هذه التعيينات تكلفات بادية انتهى ولكن في التعليقات الجمالية قال البعض الفضلاء اقول يحتمل ان يكون مراد من قال بتعيين عدد الاقل بان عدد التواتر وان كان مختلفا في وقوع بحسب اختلاف الوقايع والمخبرين وغيرها لكن احد تلك الاعداد عدد لابد في هذه الوقايع ان لم يمكن اقل منه فقال بعضهم انما هو الخمسة قال البعض بتعيين متاخر لا يعني ان المعتبر في كل واقعة هو الخمسة حتى تكون افادة العلم من حيث حصول الخمسة مثلا في المخبرين وان كان عدم اكثر من الخمسة بل يسلم ان الاعداد المفيدة في الوقايع مختلفة ففي بعض الوقايع لا يفيد الخمس بل لابد من اكثر منه لكن بين تلك الاعداد المختلفة المفيدة بحسب الوقايع لا اقل من الخمسة مثلا ولا يخفى ان رجع لا يضر اختلاف الاعداد بحسب الوقايع وكذا لا يضر عدم العلم سابقا ولاحقا كما استدل به المصنف على مختار وبل يقول لا يمكن انكار ان يتحقق بين هذه الاعداد المختلفة عدد لا اقل منه اذ لا شك انها في طرف القلة متناه فلا محالة ينتهي الى عدد لا اقل منه فمختار المصنف انه غير منحصر في عدد اي اقل عدد التواتر غير منحصر على ما هو الظاهر من العبارة بقرينة المقابلة لان التواتر غير منحصر بكابرة صريحة ومكابرة لا تقبل كما عرف اللهم الا ان يقال المراد بالمصنف العلم بهذا العدد بخصوصه مع الاعتراف بتحققه ولا يخفى انه مع عدم ملائمة العبارة له لا يطابق دليله عليه وهو عدم حصول العلم بهذه التواترات سابقا ولاحقا وذلك لان من قال بوجود الاقل على ما قرر فالم يجعله شرطا حتى يلزم العلم بها سابقا او لاحقا بل ذكر حكما من احكام التواتر انه اقل عدد افراده فتدبر والظاهر ان المصنف والشارح حملا مذهب من قال بتعيين الاقل على اشتراط هذا العدد واعتباره بمعنى ان المعتبر المفيد في كل واقعة هو الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر وح يكون مختارهما موجها ودليلهما منطبقا على مختارهما لكن لا يخفى ان على هذا لا يبطل الا ما حملوا مذهب الخصم عليه وله احتمال آخر كما عرفت فتدبر وانت خبير بان كون النزاع ههنا في انه هل يشترط عدد معتبر او لا مما هو مصرح به في كلامهم قال العلامة في به المطلب الثاني في امور ظن انها شروط الاول العدد ظن قوم ان تحصيل العلم عقيب الخبر المتواتر شرط



عدد معين وليس بحجة وقال الرازي في المحصول اعلم ان ههنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا يظن انها معتبرة مع انها في الحقيقة غير معتبرة
اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان تكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين ثم قال اما ما يرجع الى المخبرين فامران وذكر الاول ثم قال الثاني
العدد فيه مسائل ثم نقل في مسئلة قول القاضي ابي بكر على ما نقلنا عنه وتكلم عليه وقال في مسئلة اخرى الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم
فانه لا عدد بفرض الا وهو غير مستبعد في العقل بدوره الكذب عنهم فان الناقص عنهم بواحد الزائد عليهم بواحد لا يتميز عنه في جواز الاقدام على
الكذب منهم من اعتبر عددا معينا وذكر وجوها ثم قال بعد نقل الوجوه فهذا هو الشرط الكلي في الخبر المتواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة العلم
بما نقلنا ان من قال بتعيين العدد الاقل معناه الاشارة برجح فلا يرد علي ما استدركوا به علي ردة من عد العلم بر سابقا والاحقا الا ما اورده المتأخر
من ان من اعتبر العدد المخصوص لعله جعله مشروطا بمن في الواقع ولا يلزم العلم بر قبلا او بعدا والجواب ما ذكره ولا يرد ايراد اخر نعم ما ذكروه من الاختلاف
باختلاف القرائن والاحوال انما هو حيث اذا كان مراد من قال بتعيين الاقل ان المناط في جميع المتواترات هو ذلك لان ذلك العدد يفيد العلم البتة
اما لو قيل ان اقل عدد يفيد العلم ذلك العدد يفيد العلم غالبا بما ربما اجتمع في بعض الوقايع العدد الاكثر فلا يتوجه ما ذكروه ولا يبعد ان يكون كلام
الامام على ما نقلنا هو الاول ويرجح بهم توجيه الذي ذكره الشارح من انه قد لا يفيد فيعلم كذب احد غير حاجة الى نقل كلام القاضي وذلك لانه على هذا
اذا كان مذهبه ان قول الخمسة يفيد العلم البتة ففي صورة لا يفيد زيادة عدد فلا يمتنع ان يفيد للعلم هو قول الخمسة الصادقين فاذا لم يفد قول
الخمسة العلم علم ان واحدا منهم لا اقل كاذب فاحتيج الى التركيب على ان يعلم عدالة الاربعة ويحكم بشهادتهم هذا وعلى هذا فحكمهم بان اقل عدد التواتر
كذا على ما ذكره الشارح وقع في كلام غيرهم كالعلامة الحلي مع انهم ليس لهم عدد خاص باعتبار انه قد يتحقق ظاهرا في اكثر منه وان كان عند التحقيق
المفيد في الاكثر ايضا هو ذلك الاقل **الثالث** قال في المنتهى قطع القاضي بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانها بينة شرعية
يجوز بالاجماع للقاضي فيها الفرض على المزكين لتحصيل غلبة الظن ويطلب غلبة الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم يكن قرينة فانا لا نصادف
انفسنا مضطرين الى خبر الاربعة اما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول القطع بها لكن لا يكون حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر
والقاضي يحيل ذلك مع القرائن ايضا **الرابع** قال في المنتهى ايضا قال القاضي علمت بالاجماع ان الاربعة ناقصة عن الخمسة فاتوقف فيها لانه
لم يقم فيه دليل الاجماع وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك فكم من اخبار دستها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم فهو ايضا لا شك فيه **الخامس**
قال في المنتهى ايضا اذا فدنا انتفاء القرائن فاقول عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله سبحانه وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فانا لا
ندري متى حصل علمنا بوجود مكة وبوجود الشافعي ووجود الانبياء عند تواتر الخبر اليها وانه كان بعد خبر المائة او المائتين ويعسر علينا تجزئة ذلك
وان تكلفنا فسبيل التكلف ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرون بقتله
فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال تأكيد الى ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشك فيه من انفسنا ولو تصور الوقوف
على اللحظة عسر ايضا فانه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج بحيث نزايد عقل الصبي المميز الى ان يبلغ حد التكليف ونحن نزايد ضوء الصبح الى ان
ينتهي الى حد الكمال ولهذا بقي هذا في غطاء من الاشكال ويعد على قوة البشر ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالاربعين اخذا من الجمعة وقوم
التخصيص بالسبعين اخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد اهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة نادرة لا تناسب
الغرض ولا ندلي عليه ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها فانا لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على ان العدد الذي هو كامل
عند الله تم قد وقع الوقوف على الاخبار فان قيل فكيف علم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبر يشبع الماء يروي والخبر يسكر
ان كنا لا نعلم اقل مقداره ونعلم ان القرائن تفيد العلم وانا لم نقف على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها **السادس** قال في المنتهى ايضا العدد
الكامل اذا اخبر وادلم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان احدهما كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين و
مشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني فيعلم انهم بجملتهم كذبوا او كذب بعضهم نحو قوله اذ شاهدت ذلك بل
بناء على توهم وظن او كذب معتد لانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا احد الادلة على ان الاربعة ليسوا عددا التواتر
اذ القاضي اذا لم يحصل له العلم بصدقهم جاز له القضاء بغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم
او كذب احدهم ولقطعنا بان فيهم كاذبا او موهما اذ لا يقبل شهادة اربعة يعلم ان فيهم كاذبا او موهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا

ولا يلزم ان ذلك

كثرة يستحيل بحكم العادة تواطئهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضبط وتساعدهم على الكذب بحيث يكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد
منهم فعلى هذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بان يكونوا منقسمين الى كاذبين وصادقين اما الصادقون فعلمهم ناقص عن المبلغ
الذي يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيحمل منهم التواطؤ عليهم مع الانكتام فلا يحتمل الانكتام في الحال الآن يتحدث به ثم في الحال ونقل الشيعة نص
الامامة مع كثرتهم امام لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل سمعوا عن سلفهم وهم صادقون لكن السلف الواضعين لهذا الكذب يكون
عددهم كاملا لا يحتمل ناقصا عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام ويتبادر الخلف ان عددهم كاملا يحتمل التواطؤ فيغلطون في الظن فيقطعون
بالحكم ويكون هذا منشاء غلطهم انتهى **السابع** قال في البحث السابع عند وجود اتحاد الاعداد قال ابو الحسين والقاضي ابو بكر كل عدد وقع
العلم بخبره في واقعة لشخص لا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا انما يصح على الاطلاق لو كان العلم قد يحصل
بالقرائن العائدة الى الاخبار والمخبرين واحوالهم لاختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله ومع فرض التساوي في القرائن قد تنفك عنها
الظن ويحصل من اجتماعها العلم فامكن حصول العلم بمثل ذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص اخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن وتفاوت الاشخاص
في الادراك والذكاء معلوم بالضرورة انتهى **الثامن** قال في اتفق الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر المتواترة لا يولد العلم وقال بعض
الناس انه يولده بوجهين الاول لو افاد تولدا فاما ان يتولد عن الاخير خاصة او عنه وعن جملة الاخبار السابقة عليه والاول يح والا لتولد بتقدير
انفراده وكذا الثاني لانها متعددة والسبب الواحد لا يصدر عن شيئين واعترض بجواز تولده عن الاخير بشرط تقدم ما وصدق الاخبار عن الهيئة
الاجتماعية نعم قيل ان جملة الاخبار معدومة بلا ولكان مجتمعا وفيه نظر لانه وان كان كل جزء به معدوما لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزمان
وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل منه العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية ولسنعد مة الثاني قالوا كل ما هو طالب جهة من الجهات فانه
يجوز ان يتولد منه شيء في غير محله والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه العلم لانه لا يولد عنه لتولده في غير محله وهو يح وللاشاعرة دليل اخر
وهو امتناع موجد غير الله تعالى وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية انتهى وقد صرح بجميع ما ذكره في الاحكام ايضا **التاسع** حكى في نهاية الوصول وغاية المأمول
والمستصفى عن قوم انهم شرطوا في التواتر ان لا يحوي المخبرين بلد وان لا يحصيهم عدد ثم صرحوا بضعفه كما صرح به في ب وهو المعتمد ولهم ما ذكره في يه
فقال شرط قوم في اهل التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو غلط فان اهل الجامع لو اخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما بين الخلق افاد العلم انتهى وفي المستصفى
احتج بامور كثيرة كلها باطلة ما ذكره فقال شرط قوم في عدد التواتران لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهولاء الحجيج باجمعهم لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج ومنعتهم
من عرفات وهم محصورون واهل الجامع اذا اخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس عن الصلوة صدقهم مع انهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذا اهل المدينة اذا اخبروا عن واقعة
الله تعالى بشيء حصل العلم وقد حواهم بلد **العاشر** قال في النهاية وغاية البادي شرط اليهود ان لا يكونوا على دين واحد ثم ضعفا كما في ب قال الآمدي وهو غلط فان
التهمة ان حصلت لم يحصل العلم الجديد واختلفت ان لم يحصل العلم كيف كانت اديانهم انتهى والحق ما ذكروه من ان ذلك غير شرط **الحادي عشر** قال في ب
اعتبر اخرون اختلاف انسابهم واديانهم ليؤمن تواطؤهم على الكذب ثم صرح بضعفه كما في ب وكما صرح به في يه والمستصفى ففي الاول شرط قوم ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد
واحد وهو باطل لما تقدم وفي الثاني شرط قوم ان يختلف انسابهم فلا يكونوا بني اب واحد ويختلف وطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة ويختلف اديانهم فلا يكونوا
من مذهب واحد هذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر في امكان تواطؤهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم يكن كثرة امكن تواطؤهم
من غير الاعمام كما لا يمكن من الاخوة ومن اهل بلد كما يمكن من اهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا اخبروا عن قتل وفتنة وواقعة بل
نعلم صدق اهل قسطنطينية اذا اخبروا عن موت قيصر فان قيل فلم نعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى وصلبهم في قبلة قلنا لم ينقلوا التثليث توقيفا
وسماعا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التاويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهومة لم يقفوا على معناها كما توهمت المشبهة التشبيه من آيات واخبار لم يفهموا معناها
والتواتر ينبغي ان يصدر عن محسوس واما قتل عيسى فقد صدقوا في انهم شاهدوا شخصا يشبه عيسى مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس
فان يتصور فليشك كل واحد منا اذا راى زوجته وولده فلعله شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان اثبات
النبوة لاثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وفي ذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا وخرق العادة بها لتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك اذا اخذنا لم نخف من انقلابها ثعبانا تقيد بالعادات في زماننا هذا فان قيل خرق العادة في زماننا جائز كرامة للاولياء فلعل
ولياً من الاولياء دعا الله بذلك فاجاب فليشك لامكان ذلك قلنا اذا فعل الله ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات فاذا
وجدنا من انفسنا علما ضروريا بانه لم ينقلب العصا ثعبانا ولا الحبل دما ولا الحصا في الحال جواهر ويواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة

مباحث تتعلق بعدد المخبرين
في حصول العلم بالتواتر

وان كان قد وافقه انبعث **الثاني عشر** قال في نهاية الباحث شرط بعضهم الاسلام والعدالة لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابطة الصدق وزاد في الاول فقال ولهذا اعتبر اجماع المسلمين دون غيرهم ولانه لو وقع العلم عند اخبار الكفار لوقع عند اخبار النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح وصلبه ثم ضعف هذا القول فقال وهو غلط فان العلم قد يحصل عند خبر الكفار اذا عرف انتفاء الداعي الى الكذب كما لو اخبر اهل بلد كافرون بقتل ملكهم والاجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص بالاجماع من المسلمين واخبار النصارى غير متواتر لقلتهم في المبدأ وصرح بضعفه في [illegible] كما صرح في غاية الباحث والمستصفى في الاول وهذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل لنا العلم ولم يحصل ذلك الا لان الكثرة مانعة عن التواطي على الكذب لا الاسلام والعدالة وفي الثاني شرط قوم ان يكونوا اولياء المؤمنين وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة من المرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا اخبروا بموت ملكهم **الثالث عشر** قال في نهاية شرط اليهود ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة ليؤمن من الكذب ثم ضعفه فقال وهو غلط فانا نجد العلم حاصلا عقيب اخبار الاكابر والعظماء من الشرفاء الكثيرين [illegible] عقيب خبر المساكين واهل الذلة لو دفع اولئك عن ذلك الكذب ولا يعلم شرطهم اسبق وصرح بذلك في غاية الباحث فقال شرط اليهود ان يكون المخبرون مشتملين على الاذلاء والمساكين وغرضهم بذلك دفع تواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا لانهم اكابر لا يدخلون في المتواترين وهو ضعيف لانا نجد الخبر بخبر الاكابر الشرفاء اذا حصلت الشرائط المذكورة وان لم يشتملوا على الاذلاء **الرابع عشر** قال في [illegible] شرط ابن الراوندي ان يكون المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب ثم صرح بضعفه فقال وهو غلط لان المفيد للعلم قول المعصوم لا خبر غيره اسبق وصرح بضعفه في المستصفى فقال شرط الروافض ان يكون الامام المعصوم من جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسل اذ ليس فيهم معصوم وانه لا يلزم حجة الامام الا على من شاهده من اهل بلده من دون سائر البلاد وانه لا يقوم الحجة بعد موته وموت رسله وقضاته ونوابه اذ ليسوا معصومين ولا يعلم تواتر من قتله وموته ووقوع فتنه وقتاله [illegible] وكل ذلك لازم على هذا بانهم **الخامس عشر** قال في المستصفى شرط قوم ان يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهذا باطل لانهم ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضروري وان صدقوا ولو ان اهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه وشهادة كتموها لاخبروا وحصل العلم بقولهم فان قيل فهل يتصور ان يحصل العلم اذا اخبروا عن اختيار ولا يحصل اذا اخبروا عن اكراه قلنا الحال الظاهر في ذلك من حيث انه يحصل القرائن [illegible] فانا بينا ان النفس تشعر بان هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم يصدقوا فاذا علم كون السيف جامعا فلا يبعد ان لا يحصل العلم **مفتاح** اعلم ان الخبر ينقسم باعتبارات عديدة فتارة يقال الخبر اما متواتر او احاد وتارة يقال الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين وقد صرح بهذه القسمة في [illegible] وشرح مختصر الاصول وشرح البدائع وشرحها [illegible] وتارة يقال الخبر اما صدق او كذب وقد صرح بهذه القسمة [illegible] فقال اعلم ان الخبر ينقسم ثلثة انواع الاول انقسامه الى الصدق والكذب الثاني الى التواتر والاحاد الثالث الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما يحتمل الامرين وهذه متداخلة وقد اطبق المحققون كافة على ان القسمة الى الصدق والكذب ولا ثالث لهما لان الخبر اما مطابق للمخبر عنه او لا والاول الصدق والثاني الكذب ثم قال احتج الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى مع انا نعلم ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ثم قال واعترض بان ادلة الاسلام لما كانت قوية جلية لا جرم اشتبهت حالهم بحال من يخبر عن الشيء مع العلم بفساده وحكي عن الجاحظ انه ذهب الى منع الحصر واثبت الواسطة بين الامرين [illegible] منها قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فانه يدل على ان الكفار حصروا دعوى النبوة في الكذب والجنون لكن اخباره بالنبوة حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدون صدقه فيكون ذلك واسطة بين الصدق والكذب وفيه نظر اما اولا فلان غاية ما ثبت من ذلك ان طائفة من الكفار زعموا ثبوت الواسطة وهو ليس بحجة وحكاية الله عز وجل ذلك عنهم لا يفيد تقريرهم عليه حتى يكون هو الدليل على المدعى واما ثانيا فلما ذكره في النهاية فقال والجواب الخبر هو الذي قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له فكان [illegible] ثم اذا [illegible] الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لا يعتقد اصلا لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون مما اخبر به او كان صورة الخبر واما ثالثا فلما ذكره في [illegible] فقال [illegible] فانه نظر الى ان الكذب اخص من الافتراء فان الافتراء اخص من نقيض الصدق الذي هو الكذب فكان المعنى الكذب باعتبار ما كان اعم في صورة الجنون ومنها ان من اخبر عن حصول زيد في الدار عن ظن ثم ظهر البطلان لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم ولو لم صدقا لعدم المطابقة ولو اخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاده انه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق ولا يستحق المدح وان كان خبره مطابقا ولا بالكذب للمطابقة فعلم ان المطابقة وعدمها ليسا كافيين في الوصف بالصدق والكذب بل لا بد من العلم والقصد واجيب عن هذا في [illegible]

حصول العلم [illegible] ما يتعلق بشرائط [illegible]

[illegible] غاية البائع [illegible]

في بيان امتناع الكذب على الله تعالى

ويمنع الكذب في صورة المخبر عن ظن مع عدم المطابقة وانه يستحق الذم وكذا يمنع الصدق مع المطابقة وانه يستحق الذم ومنها ان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق الواقع كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشارع واجاب عنه في بدايتهم فقال وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد انما يكن محمولا على ظاهره ليس بكذب لانه محمول على مجازه معدول به عن حقيقته والمجاز ليس بكذب ومنها ان بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد المطابقة فجاز ان يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر واجاب عنه في النهاية بانهم فقالوا ادعاء بلا دليل بين ثبوتها الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر ولو كان التمثيل ذاتيا لثبت الواسطة بين السلب والايجاب وبين كل متقابلين احاطا بطرفي النقيض ثم قال والنزاع في هذه المسألة لفظي حيث اطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق وخصصه آخرون باشتراط الاعتقاد

مفتاح قد عد الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار ومنها خبر الله عز وجل وقد صرح بكونه معلوم الصدق في الذريعة والعدة والغنية والتهذيب والمبادي وشرحه لفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها والمحكي في العدة عن الذخيرة للسيد المرتضى وغيرها بل فيه اتفق الناس كافة على ان خبره تعالى صدق وان اختلفوا في الدلالة عليه انتهى وما ذكروه هو المعتمد ولهم حجج احدها ما حكاه في بعضها عن المعتزلة فقال اما المعتزلة فاحتجوا عليه بان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى عالم بقبحه غني عنه حكيم في فعله فلا يصدر عنه بالضرورة انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي بعضها وما يلحق من الاخبار ربما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فانا نعلم كونها صدقا من حيث علمنا انه تعالى لا يختار الكذب لعلمه بقبحه وبانه غني عنه كما لا يفعل سائر القبائح وفي الذخيرة فاخبر الله تعالى فانا نعلم صدقه اذا علم انه لا يلغو في اخباره ولا يريد بخبره غير ظاهره ولا بد لعلمه انه لا يجوز الكذب عليه ولا يعلم ذلك الشرط الا من علم انه عالم بقبح القبيح غني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وفي التهذيب خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا اذ التقبيح الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر عنه وفي شرح المبادي لفخر الاسلام خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب حكيم في افعاله عالم بجهل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه وفي شرح البداية خبر الله تعالى صدق لقبح الكذب عليه بالاستدلال انتهى ونقل فيه عن بعض الاغراض على هذا الوجه فقال بعد الاشارة اليه اعترض بان البحث عن امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على تصور الكذب لتوقف التصديق على التصور فان كان المراد منه الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الظاهر بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان صح لم يمكن الحكم بقبحه سيما مع تسليم ان اكثر العمومات مخصوصة اذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار فانه واقع في كلامه تعالى بلا شبهة او لو قلنا من الناس من توهم المضمر في بسم الله الرحمن الرحيم من اخره وكذا قالوا في الحمد لله رب العالمين معناه قولوا الحمد لله رب العالمين واتفقوا على حسن المعاريض ومعناها الخبر الذي يكون ظاهره كذبا ويصدق عند اضمار شرط خاص او قيد خاص وان كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقا ولا يمكن اضمار ما يصير مطابقا معه فهو قبيح لكن الوقوع لكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كذبا الا وهو بحيث لو اضمر فيه شيء صدق فيرتفع الامان عن ظواهر الكتاب والسنة لا يقال لو كان مراده تعالى غير ظواهر لوجب البيان بقرينة والا كان ملبسا ولانا لو جوزنا ذلك لانتفت الفائدة في كلامه تعالى فيكون عبثا وهو غير جائز لانا نقول ان عنيت بالتلبيس انه تعالى فعل ما لا يحتمل الا التلبيس والتجهيل فهو غير لازم لانه تعالى قرر في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق يجوز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم اكد ذلك بان بين للمكلف في كثير من الايات والاخبار فقطع المكلف بمقتضى الظاهر حال غفلته لا من قبله تعالى حيث قطع الا في موضع القطع كما في انزال المتشابهات فانها موهمة للتجهيل الا انها لما احتملت غير الظواهر الباطلة كان القطع بارادتها جهلا وتقصيرا من المكلف لا تلبيسا منه تعالى واما العبث فانا لو ساعدنا على انه لا يفعله تعالى في كل فعل من غرض لكن نمنع انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة كما ان الغرض من انزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها بل امر اخر فيجوز هنا كذلك لا يقال جواز المتشابهات مشروط بان الدليل قائم على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جائزا لانا نقول معلوم ان الخبر مشروط بان يكون الدليل المبطل للظواهر معلوما للسامع بل هو مشروط بوجود الدليل المبطل لذلك الظاهر لكن ... لا يكفي في العلم بعدم الدليل على ... العلم بهذا الدليل فانه لا يلزم من عدم العلم العدم واذا كان كذلك فلا ظاهر يسمعه الا ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره ومع هذا التجويز لم يبق الوثوق بشيء ثم اجاب عن هذا الاعتراض فقال وليس بجيد لان المراد بالكذب الاخبار بما لا يكون مطابقا مع ارادة ما دل اللفظ عليه ظاهرا وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرجه عن الكذب مع عدم ارادته وان كان مجازا وكذا التلبيس المراد به فعل ما يحصل معه اللبس بقصد التلبيس وان احتمل غيره اذا لم يكن مرادا ونحن لا ننازع في انزال المتشابهات لما علم ان ظاهرها معصوم ... والتحقيق ان ... خلاف ظاهر اللفظ بالتجوز والتخصيص والنسخ والاضمار والاخبار وارادته ليس من الكذب في شيء لوجوه منها انه يصح سلب اسم الكذب عما كان من التجوز والمجوز ونحوهما وذلك دليل على انه ليس من افراد الكذب الحقيقية لان صحة السلب دليل المجاز واما مجرد الاستعمال على تقدير تسليمه فليس اصلا في الدلالة على الحقيقة وفاقا للمعظم سلمنا الدلالة ولكن صحة السلب في الدلالة

على التجوز اقوى منه في الدلالة على الحقيقة ... ثم مرجح الاول لنرجح العمل باقوى الامارتين عند التعارض ومنها ان المتبادر من اطلاق لفظ الكذب
معنى لا يندرج تحته شيء من الامور المخالفة للظاهر من التجوز ونحوه فلا يكون من افراد الكذب الحقيقية لان علامة التبادر وعدمه علامة المجاز
ومنها انه لا يصح تقسيم لفظ الكذب الى المعنيين اللذين احدهما ارتكاب خلاف الظاهر فلا يبقى الكذب على قسمين احدهما مخالفة الظاهر فلا يبقى الكذب على

في حجج المعتزلة في بيان امتناع الكذب

ذلك فيدل على انها ليست من افراد الكذب الحقيقية ومنها انه لا يصح الاستفهام عن ارتكاب خلاف الظاهر اذا اطلق فلا يقال اذا قيل فلان كذب هل ارتكب
خلاف الظاهر وهو من ادلة المجاز ومنها انه يصدق على المتجوز ونحوه في نحو ما اذا قال رايت اسدا في الحمام وكان رؤيته للرجل الشجاع في الحمام مطابقا
للواقع انه صادق قصدا حقيقيا من غير اشكال ولو كان ارتكاب خلاف الظاهر كذبا للزم اجتماع الصدق والكذب في شيء واحد وهو مح لان الصدق
والكذب من الامور المتضادة كالسواد والبياض لا من الامور المتخالفة كالسواد والحلاوة ومنها ان جميع العقلاء يستقبحون الكذب ويستنكرونه ويحكمون بقبحه و
منعه بلوم فاعله ولو كان المجاز كذبا لكان كذلك وهو باطل بالضرورة لاتفاق جميعهم على ارتكابه والاتيان به نظما ونثرا من غير نكير كما لا يخفى ومنها ان القرآن
قد تضمن ذم الكذب والكاذب بل لعن جميع الكاذبين ومع ذلك فقد اشتمل على مجازات كثيرة فلو كان المجاز كذبا لجاز للكفار الاعتراض عليه بما يقدح في كونه معجزة
وبطلان التالي في غاية الوضوح وبالجملة الادلة والشواهد على ان المجاز ليس من الكذب في شيء كثيرة وان شارك الكذب في القبح حيث يخلو عن القرينة والعلاقة
ومن الظاهر ان المجازات القرآنية ليس من هذا القبيل وعدم علمنا بالقرينة لا يستلزم عدمها حين صدور الخطاب لا مح مع المخاطب بخصوصه لسنا من المخاطبين بالخطاب
القرآنية لان اصل المخاطبة والتكلم مختص بمن توجه اليه الكلام لا بكل احد وان تعلق بحكم ذلك الخطاب قلنا بان الخطاب في نحو افعلوا يعم الغائب فاذن لا يجب
نصب القرينة بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المخاطب فتدبر وثانيها ما احتج به بعض ... وحكاه في ... عن الاشاعرة والغزالي من ان الرسول تم اخبر بامتناع الكذب عليه
تم فيكون خبره صدقا قال فيه اعترض عليه بان العلم بصدق الرسول تم موقوف على دلالة المعجزة قائم مقام التصديق بالقول فصدق الرسول لمستفاد من تصديق الله
تم اياه وذلك انما يدل لو ثبت انه تعالى صادق اذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديق النبي كونه صادقا فالعلم بصدق الرسول تم موقوف على العلم بصدقه
تم فلو استفيد منه دار لا يقال لم لا يجوز ان يتوقف على التصديق تم للرسول على كونه صادقا لان قوله انت رسولي انشاء وهو بعد الرسالة فلا دور لانا نقول
تمام الانشاء في الاحكام الوضعية لا الامور الحقيقية فلا بد من قوله انت رسولي صدق الرسول في كل اقواله لان صدق الرجل امر حقيقي فلا يختلف باختلاف
الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة صدق الرسول فيما يخبر عنه تم الا من قبل كونه تم صادقا فيدور وفيه نظر لان الصدق وان كان من الصفات الحقيقية
لكنه يتوقف على الانشاء الذي لا يعقل الصدق فلا دور ... في ... لفخر الاسلام لا دور هنا لان صدق الرسول يتوقف على معجزة لا على خبره تم
وثالثها ما حكاه في ... عن الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان كلامه تم قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه لان الخبر يقوم
بالنفس على وفق العلم والجهل عليه تم مح وهو دليل الغزالي ثم قال اعترض عليه بان بحث اصول الفقه لا يتعلق بالكلام النفسي بل بالمسموع المركب من الحروف
والاصوات المقطعة ولا يلزم من كون النفسي صدقا كون المسموع صدقا سلمنا لكن لم قلتم ان النفسي صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة ان يخبر بالكلام
النفسي خبرا كاذبا ... ورابعها ما حكاه في ... عن الاشاعرة فقال احتجت الاشاعرة بان الصادق اكمل من الكاذب

في حجج الأشاعرة في بيان امتناع الكذب

بالضرورة فلو كان كاذبا لكان الواحد منا حال الصدق اكمل منه تم وهو معلوم البطلان ثم قال اعترض عليه بان هذا انما يتم على تقدير القول بالحسن
والقبح العقليين وهم ينكرونه وبالجملة فهذا البحث انما يتمشى على قواعد المعتزلة لا على قول الاشاعرة فلا ... وخامسها ما حكاه في ... عن الاشاعرة فقال
احتجت الاشاعرة بانه لو كان كاذبا لكان اما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق لكان يعلم ان من تعبد على ان العالم ليس بحادث امكنه ان يخبر بان العالم
حادث لا يستلزم القدرة على المركب القدرة على المفردات واما ان كذب حادث فيكون محلا للحوادث ثم قال اعترض عليه بان امكان استحالة الصدق
فيما اخبر به كذبا وان امكن صدقه في غيره والقدرة انما يوجب على الحادث اما الكلام النفسي القديم عنده فلا انتهى **مفتاح** ... الاخبار
المعلومة خبر الرسول تم وقد صرح بانه منها في ... والعدة والغنية ... شرحه لفخر الاسلام والبداية وشرحها وغيرها بل في ... اتفق
الناس على صدق الرسول في اخباره لكن دلالة المعجز على صدقه فيما عداه فاختلفوا فيه فذهب الامامية الى وجوب صدقه في كل شيء لان العصمة شرط وقال
آخرون لا يجب وقد تقدم البحث في العصمة ... والمعتمد هو ما حكاه عن الامامية ولهم ما ذكر في جملة من الكتب ففي ... ويلحق بخبر الله تم خبر الرسول تم
ايضا لانا قد علمنا بالمعجز صدقه في اخباره تم وان شيئا من القبائح لا يجوز عليه وكل ذلك معلوم بالدليل في العدة قال السيد في الذخيرة واما خبر
الرسول تم فانه يعلم صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول ولا يجوز ان يرسل الله تم من يكذب فيما يؤديه عنه وقد امر بتصديقه في كل اخباره
فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذب قبيح والله تم منزه عن ذلك فيعلم عند ذلك ان اخباره صدق وفي ... وشرحه لفخر الاسلام خبر النبي تم

صدق لدلالة المعجزة عليه وفي به خبر النبي صدق لان المعجزة دلت على صدقه والازم الاغراء بالقبيح وهذا الفرق بين النبي والمتنبي ولا يبالي بشئ ذلك على قواعد الاشاعرة واتباعهم على مذهبنا وفي به واحتج الغزالي بان المعجز يدل على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكاذبين اذ لو امكن لجاز الله تعالى عن تصديق رسل شم قال واعترض بالجواز ان كان اقتداره تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب مستلزما لجهله عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعد اقتداره عليه جهله فلم كان يقبح احدهما دون الاخر وايضا اذا فرضنا انه تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض امكن تصديق الرسول وان لم يمكن فلا عجز اذ العجز انما هو عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه ولهذا لا يوصف البعجز عن خلق مثل الله تعالى وايضا اذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الا اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك هل هو محال لذاته او لا يستلزم المحذور على تصديق الرسول لم حكم على عدم قدرته على اظهاره والكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع فهو دور وايضا ان قلت الفصاحة لما كانت مقدورة لله تعالى وممكنة في نفسها لم يقبح منه فعلها في شئ من الاوقات وشئ من الحيوانات فلو قال زيد يا رسول الله وكان كاذبا لم يخرج عن القدرة ولم يغلب الممكن ممتنعا سلمنا لكن المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط اذ في كلما يخبر عنه ثم بيانه انه اذا ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز الاصلي صادقا فيما ادعاه وهو الرسالة لا في غيرها نعم لو ادعى صدقه في كل شئ ثم ظهر المعجز الصدق اثبت عموم صدقه فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى واقرانه بالمعجز وذلك لا يكفي فيه فيما المعجز على ادعاء الرسالة خصوصا وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر واتفق الناس عدا الامامية على جواز السهو عليهم والحق ان هذه الدعوى انما يتم على قواعد الامامية اذ ينفي النبوة لا مور **الاول** لا فرق فيما ذكر بين نبينا وغيره من سائر الانبياء عليهم السلام سواء كان من اولي العزم او لا كما صرح به البداية لان العصمة المنافية لصدور الكذب ثابتة في الجميع **الثاني** يلحق بنبينا جميع الائمة الاثني عشرية القائمين مقامه وقد صرح بذلك في العدة وريح وبيب وري وشرح المختصر الاسفراييني وغيرها ولهم ما تضمنه كلام جماعة من الاصحاب ففي العدة قال السيد المرتضى في الذخيرة والقول في اخبار الامام عليه السلام القائم مقامه كالقول في اخبارهم لان الدليل الدال على وجوب عصمته اب من وقوع القبيح منه ويدل على ذلك اما من ان يكون جوزهم كذبا وفي وري وشرح المختصر الاسفراييني اخبار الامام صدق لاعتقادنا عصمته ثم قال لان الائمة هم صدق لانهم معصومون وفي البداية خبر الامام عندنا صدق للعصمة المعتبرة فيهم بالدليل ايضا **الثالث** يصدق الكذب عن النبي ولا عن واحد من الائمة لا عمدا ولا سهوا ولا جهلا ولا نسيانا ولا في الكبر ولا في الصغر ولا بالجملة لا يقع منهم شئ من الحالات لا يقال المنشأ في عدم صدور الكذب منهم ليس الا كونه قبيحا وان كل قبيح لا يصدر منهم لوجوب عصمتهم عن كل قبيح في هذا الوجه يختص بعض اقسام الكذب وهو الكذب القبيح لا مطلقا اذ من الممكن ان الكذب قد يكون قبيحا وهو الكذب الضار وقد يكون حسنا وهو الكذب النافع للضرير بل قد يبلغ حسن الكذب الى حد الوجوب كما اذا توقف حفظ النفس عن التلف بالنسبة بين القبيح الكذب العموم والخصوص من وجه كالسواد والحلاوة كما ان النسبة بين الحسن والصدق كذلك سواء قلنا بان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى ان الافعال الاختيارية لزمام لا بل هما بالاعتبارات والجهات الخارجة كما لا يخفى فعلى هذا لا يجوز الحكم بامتناع صدور الكذب منهم بل من الله تعالى على الاطلاق لان ما هو حسن من افراد الكذب سواء كان بالذات او بالعارض لا دليل على امتناع اختصاص الوجه المستدل به على الامتناع ببعض الافراد وهو القبيح منه ويلزم مما ذكر ان لا يقطع بصدق خبرهم اذ يحتمل كون كل واحد منها من القسم الحسن وعدم علمنا بجهة الحسن لا يقتضي الحكم بعدمها في الواقع بالكلية فان قول الكذب وان كان بالنسبة الى مجموع الخلق يقتضي الحسن والقبح الا انه بالنسبة الى هذا الصنف الخاص وهو من اتصف بالنبوة او الامامة ينحصر في القبح فيكون الصفتان موجبتين لقبح الكذب على الاطلاق كما ان الضرر موجب لقبح الكذب الضار على الاطلاق وبقي هاهنا ان الصفتين هاهنا من تاثيرهما رجوعهما في رفع قبح الكذب بالجملة يقطع مع الصفتين بقبح الكذب على الاطلاق كما يقطع بقبح الكذب من الله سبحانه على الاطلاق وبالجملة المدرك لقبح الكذب هو العقل انما ادركه على هذا التفصيل فكل من يقول بالحسن والقبح العقليين بل من ينكرهما راسا فليس كلامنا معه هنا توضيح هذا المطلب لا شك ولا شبهة في ان الافعال بذواتها وانفسها كما يكون لها تاثير في الاتصاف بصفتي الحسن والقبح كذلك لصفتي الفاعلين تاثير في ذلك فالرسالة والامامة اللتان هما من اجل المناصب بعد الالهية واعظمها لكونهما محل الامانات الكلية والرياسات الاصلية يوجبان منع اتصاف الكذب بالنسبة الى صاحبهما بصفة الحسن بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات لاستلزامهما دائما على ابعد تخصيصين وفي بين احدهما الذاتية المنافية للعصمة الواجبة في الرسول والامام وثانيهما الخيانة المنافية للامانة العامة وبالجملة العقل يحكم بقبح صدور الكذب من الرسول والامام في جميع الحالات حتى في حالة السهو والنسيان والغفلة والحجة في ذلك الوجدان العقل مضافا الى الامر بوجوب العصمة ولذا استدل بها محققو اصحابنا في دعوى الاجماع على جواز صدور الكذب عن النبي والامام ويؤيد ذلك ان صدور الكذب عنهما لو كان ممكنا لوقع ولو نادرا ولو وقع لاخذ الكفار والمخالفون منقصة عليهم واحتجوا به عليهم لا يقال ان النبي والائمة

قبح الكذب فصل

في بيان ان الكذب متعلق بالصدق

كانوا يخبرون في الموضوعات الصرفة تعويلا على الاسباب الشرعية فيقولون هذا ملك فلان تعويلا على انه في يده من غير معارض وكذا يقولون انه ابن فلان
اعتمادا على الفراش او شهادة العدلين وكذا يقولون هذا طاهر استنادا الى اصالة الطهارة وامثال هذا كثيرة ومن المعلوم ان الاسباب الشرعية لا
تفيد العلم بالواقع ولا تقتضي المطابقة بل التخلف عنها كثير جدا فيلزم الكذب في صورة المخالفة للواقع وهو كثير الا انا نقول هذا باطل اما اولا
فللمنع من تحقق المخالفة فيما اخبر به النبي والائمة في الموضوعات الصرفة اعتمادا على الاسباب الشرعية المثبتة لها وان كانت المخالفة في نفسها ممكنة اذ
كل ممكن لا يلزم وقوعه واما اجراء احكام الاسلام على المنافقين الموجودين في زمنهم والمعاملة معهم معاملة المسلمين فلا يستلزم الاخبار عن اسلامهم اذ فعل
الشيء ليس خبرا ولو فرض انهم اخبروا بصريح اللفظ عن اسلامهم قالوا هذا مسلم مثلا فقد يقال لعلهم قيدوا ذلك بلفظ او بما يقوم مقامه من نحو الاشارة بما
يخرجه عن الكذب نعم واما ثانيا فلان الاخبار بالاسباب الشرعية صدق لان قوله هذا ابن فلان او هذا ملك فلان او هذا طاهر موضوع لغة وعرفا لما حكم
به في ظاهر الشريعة بالبنوة او الملكية او الطهارة وهو اعم من ان يكون في الواقع كذا او لا فيكون اللفظ موضوعا للمعنى الكلي ومستعملا في معناه الحقيقي المطابق
للواقع وكل لفظ اذا استعمل في معناه الحقيقي وكان مطابقا للواقع كان صدقا وليس من الكذب في شيء بالضرورة سلمنا ان ذلك مجاز ولكن القرينة على الواقع
موجودة وهي شاهد الحال كما في استعمالات نفسنا فان الاستعمال المذكور شايع من جميع المسلمين بل من جميع العقلاء والشاهد على ذلك انا نعلم ان احدا المسلمين بل جميع
لم يكذب احدا من المعصومين بذلك ولم يؤاخذ في ذلك مع ما تواتر عنهم من التبرئ من الكذب في ذلك مع كثرة رغبة الكفار والمعاندين والمخالفين الذين
من جملتهم اهل الفضل والعلم والتدقيق والتحقيق في الاعتراض عليهم ورد قولهم وبيان عيبهم وما ذلك الا لخروج المفروض عن حقيقة الكذب وعدم شموله
لذلك بوجه من الوجوه وايضا لو كان ذلك من الكذب لكان الكذب اتقانا من كل احد في اغلب هذا باطل بالضرورة ولا يقال قد صدر من الائمة او اكثرهم
التقية كثيرا وفعلت تارة بالاخبار عن الاحكام الموافقة لمذهب المخالفين المخالفة للواقع والطريقة الحقة وهو عين الكذب غاية انه صدر لضرورة
فلم يكن قبيحا من هذه الجهة لكن الضرورة لم تخرجه عن كونه كذبا قطعا وصدور هذا القسم منهم في غاية الكثرة واخرى بتوصيف اشخاص ظالم بصفة ليست بهم
في الواقع كتوصيفهم جملة من سلاطين الجور بامير المؤمنين وذلك كذب قطعا ولكنه وقع لضرورة وقد بينا ان الضرورة لم تخرج الشيء عن حقيقته نعم
يبدل القبح بالحسن وهو غير محل الكلام بل محل الكلام اصل صدور الكذب ولو لضرورة وقد ثبت بما ذكرنا الصدق وبطل الحكم بجواز صدور الكذب منهم
للضرورة اي ضرورة كان اذ الفرق لا وجه له وعلى هذا يشكل الاعتماد على اخبارهم لان كل خبر يصدر منهم يحتمل كونه كذبا صدر لضرورة فيصير اخبارهم
كاخبار سائر الناس من غير مزية لانا نقول ما صدر عنهم من التقية بقسميها ليس من الكذب في شيء اما القسم الاول فلان الاحكام الموافقة للتقية كوجوب
غسل الرجلين والمسح على الخفين احكام واقعية واحكام شرعية حقيقية الا انها مشروطة بالتقية والضرورة الخاصة كاشتراط وجوب الصلوة قصرا او
ترك وجوب القيام فيها مثلا بالسفر وعدم التمكن من القيام فيها وليست احكاما غير معتبرة اصلا ولا احكاما ظاهرية كالاحكام المترتبة على ظن المجتهد لذا
لا توصف تلك الاحكام بالخطاء ام فهي صواب واختلاف الاحكام الشرعية الفرعية بالاختلاف للموضوعات والشروط والاعتبارات غير عزيز نعم لو فرض انا جعلنا
هذا القسم من الكذب وجوزناه لارتفاع قبحه باعتبار الضرورة فلا بد من منع جواز الاعتماد على جميع اخبارهم ثم العلم بانتفاء الضرورة المسوغة لهذا القسم
من الكذب في اكثر الاخبار ومع هذا لا يحتمل صدور الكذب لا تصافه بالقبح وهو مما يحتمل صدوره عنهم لقاعدة العصمة واما الاخبار المشتبهة فيمكن ان
يدعى ان الاصل فيها عدم الكذب كما ان الاصل عدم التقية ولكن هذا لا ينفع في مقام تحصيل العلم وان كان العمل به مقطوعا فتأمل واما القسم الثاني فلا احتمال
كون التوصيف المذكور على وجه يوجب خروجه عن الكذب كما اذا وقع على وجه التورية او اقترن بقرينة تخرجه عن الكذب وذلك كله على تقدير تسليم صدور ذلك
منهم واما اذا منع ذلك فلا اشكال اصلا ولا تعرض لاخبار الاحاد على الوقوع فلانها خرجت للمنع من حجية اخبار الاحاد مطلقا في امثال هذه المسئلة

في بيان ان العلم الحاصل من الاخبار المتواترة بديهي او كسبي

الرابع العلم الحاصل من خبر الله تع وخبر النبي وخبر الائمة كسبي لا ضروري كما صرح به في النهاية وئج ويب والبداية وشرحها وبه صرح **مفتاح** عد
من الاخبار المعلومة الصدق جملة من الاخبار احدها الخبر المتواتر وقد صرح بهذا في النهاية وئج ويب ومع وشرح المختصر والاسلام والبداية وشرحها وم ما
ولا فرق في ذلك بين التواتر اللفظي والمعنوي كما صرح به في ئب والبداية وشرحها وصرح ايضا بان العلم الحاصل منه كسبي وقيل انه ضروري وثانيها الخبر الذي
علم وجود مخبره ضرورة او اكتسابا وقد صرح بهذا في يب والنهاية وئج ويب ومع وشرح المختصر والاسلام والبداية وشرحها وغيرها قال في يب مثال الخبر
خلاف خبر من اخبرنا بان السماء فوقنا والارض تحتنا وصرح بهذا المثال في النهاية ايضا ومثل في شرح البداية بوجود مكة زادها الله تع شرفا وثالثها
الخبر الذي اجتمعت عليه جميع الامة كما في الاخبار بوجوب الصلوة والزكوة ونحو ذلك وقد صرح بهذا في يب والعدة والنهاية وئج ويب وم وشرح
المختصر والاسلام والبداية وشرحها وم والمحكي عن الرازي وغيره وبالجملة انه مما اتفق عليه محققو المسلمين من الخاصة والعامة ولهم وجهان احدها الظاهر

ما ذكره في جملة من الكتب فهي بتة وما يلحق بهذا الباب خبر الامة كلها اذا اخبر عن شيء فالواجب ان يعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل عندنا ان في جملة الامة الامام المعصوم في كل زمان وقوله حجة لعصمته وقال السيد المرتضى واما خبر الامة اذا اعتبرناه فانما نعلم بخبرها لما تقدم من العلم بكون المعصوم فيها وفي خبر كل الامة صدقا واما عندنا فلدخول المعصوم واما عند الجمهور فللادلة الدالة على صدق الاجماع انتهى وبالجملة الوجه في الحكم بصدقها اتفاق جميع الامة ان الامام المعصوم من جملتهم وهو صادق كما تقدم اليه الاشارة وعلى هذا لا يختص الحكم باجماع جميع الامة بل يكفي كل اتفاق علم ان المعصوم احد المتفقين ولو كان الاتفاق حاصلا من اثنين وكذا يكفي كل اتفاق يعلم رضاء المعصوم بما اتفقوا عليه ولو بشاهد الحال المفيد للقطع ولا يخص ما ذكر بالمسائل الشرعية الفرعية بل يعم الاصلية والاصولية وغيرها من سائر العلوم كالرياضي والهندسة والحساب والطب والنحو والصرف والبيان وغير ذلك لان قول المعصوم ورضائه في كل مقاصد وصوابه فيما ذكره بعض العامة فان اخبر كل الامة صدقا لان الاجماع حجة هكذا استدل عليه الامام فخر الدين وغيره فان اراد انه حجة بما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامدي هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وان اراد انه حجة بما يجب العمل به لم نسلم لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الاحاد والعموم وغيرهما مما يجب العمل بها مع انها ظنية انتهى وما ذكره من الايراد في غاية الجودة فيرد على المبادر بفخر الاسلام حيث قال الاجماع صدقا لما بينا ان الاجماع حجة انتهى الا ان يقال ان وجه الحجية عندهما كاشفا عن قول المعصوم او رضائه ورابعها ما حكاه في مختصر عن قوم فقال قد الحق قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجمعت على العمل بمجرد بعض الاخبار لاجله وادعوا ان ذلك يدل على كون الخبر حجة مقطوعا بها الا انه لو لم يكن كذلك لوجد بعض قبله بعض اخر وادعى ان عادتهم بذلك جارية وهذا ليس بصحيح لان اجماعهم على الحكم يعلم صحته فاما ان يعلم صحة الخبر الذي عملوا به لاجله فلا يجب في ذلك لانهم قد يجمعون على ما طريقه الظن كالقياس والاجتهاد واخبار الاحاد العامة المتهاة غير صحيحة ولا معلومة وقد استقصينا في الكلام في هذه النكتة عند تعويلنا في الفتيا في صحة الخبر المروي عن النبي ﷺ لا يجتمع امتي على الخطأ على مثل هذه الطريقة انتهى وقد تعرض السيد لهذه المسئلة في مقام اخر على ما ينظم من العدة فانه قال السيد واما الخبر اذا رويناه وعلمنا بموجبه لاجله بعد من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد بقي ان يكون دالا على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعهم على العمل بما هو خطأ وفعل ما هذا حاله جائز عليهم واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك دال على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجتمعوا عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجتمعوا على شيء من طريق ذلك العلم انتهى واشار الى هذه المسئلة بعض المخالفين فقال اجماعهم من المعزز الاجماع على العمل يوجب الخبر بدلا على صحته قطعا لان العادة في الظنون ان يقبلها بعضهم ويرده بعضهم ما قالوه بظن وكذا اشار الى هذه المسئلة ثالث فقال زعم ابو هاشم والكرخي وتلميذها ابو عبد الله البصري ان الاجماع اذا وقع على العمل بوجب الخبر دلالة على صحته وهو بكم لان عملهم بمقتضى الخبر يجوز ان يكون لدليل اخر فان قيام الادلة الكثيرة على مدلول واحد جائز ولان عمل كل الامة بمقتضاه لا يتوقف على القطع به اذا لم يتوقف على القطع به ثم احتجوا بان عامة السلف فهم لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم بفعله اخرون والجواب منع العادة على حكم المجوز بخبر عبد الرحمن انتهى والتحقيق ان يقال ان جميع الامة اذا عملوا بخبر واستندوا البته في حكم شرعي هو دليل على صحة الخبر وكونه صدقا لان من جملة الامة الامام ع وهو لا يجوز العمل بخبر الواحد كدليل ظني كما تقدم فاستناده الى ذلك الخبر يقتضي كونه صدقا وصحيحا وذلك واضح وقد اشار السيد فيما حكاه عن العدة فقال فاما الامة اذا بلغت الخبر بالقبول وصدقت ذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجتماعها على الخطأ وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى بلغت الخبر بالقبول ولم يصدقه فذلك لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الاحاد واما اذا حكمت الامة بحكم يوافق مضمون الخبر فهو كالخبر الذي يوافق مضمونه دليل العقل فيكون صدقا ان فسر الصدق بمجرد المطابقة للواقع ولا يقدح في هذا احتمال عدم صدور هذا الخبر ممن اخبر عنه بذلك العلم بعد الصدور وبالجملة غاية ما يلزم من ذلك الحكم بحقية مضمون الخبر ومعناه واما عبارته واللفظ فلا لاحتمال صدورها من غير من نسب اليه الخبر وكونها افراد اغفل ممكن عقلا وعادة فهذا الخبر صدق بحسب المعنى يحتمل الصدق والكذب بحسب اللفظ ولا دلالة على غير محل الاجماع اما مطابقة او تضمنا او التزاما فلا يعتبر بها اصلا واما اذا علم بصدق الالفاظ فيدل العمل بتلك الدلالة قطعا لكن لا يلزم منه الحكم بان الخبر بعقد الصحة والصدق لاحتمال كون انشاء الخبر والتعبير عن الخبر لكن صادفت الواقع فان فسرنا الصدق باعتقاد المطابقة والكذب بعدمه او باعتقاد العدة فالخبر المفروض كذب على تقديره معلومية الاحتمال المذكور ومحتمل الصدق والكذب على تقدير عدم المعلومية هذا كله بالنظر الى لحاظ العقل واما بالنظر الى العادة فقد يحصل العلم العادي بصحة صدور الخبر وقد يحصل الظن بذلك وقد لا يحصل شيء من الامرين وذلك واضح واذا عمل الامة غير الامام ع بخبر واستندوا البته في حكم شرعي فهل يدل على صدق مضمون الخبر وصحة صدوره او لا يدل على شيء من الامرين والاخر التحقيق ان يقال ان وجب على

الاشتهار عندهم وان لم يكن طريق ع

لاتفاقهم ع

الامام ثم ردع الامة على الخطاء في الحكم ان اتفقوا عليه وتمكن من الردع كما حكى عن الشيخ فيدل ذلك على صدق مضمون الخبر وان وجب عليهم ردع الامة عن الخطاء في الاستدلال لعظم ولو لم يحضر دليل الحكم فيما اتفقوا على الاستدلال به فيدل ذلك على صحة الصدور وان منع من وجوب الامرين او احتمل وجود المانع من الردع عنها فالاتفاق المفروض لا يدل على شيء من الامرين وان اختص الوجوب وعدم المانع باحدهما دل عليه دون الاخر هذا كله بالنظر الى العقل واما بالنظر الى العادة فلا يبعد عوض حصول العلم بالامرين غالبا من ذلك واذا حكم من عدا الامام ممن الامة بمضمون خبر فهو بنفسه لا يدل على صدق صدور ولا على ظنه الا اذا ظهر من امارات الوجه حكمهم بذلك هو ذلك الخبر فح قد يحكم باحد الامرين واعلم انه حكى في العدة عن السيد انه قال واما اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعلمائها الكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل واذا علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح لان الامام لم يدخل في الغرض الذي عمل الجماعة انتهى وهو جيد خامسها الخبر المذكور في مجلس النبي صلى الله عليه وآله اذا لم ينكره وقد اختلف كلمات القوم في هذا الباب على اقوال الاول انه صدق مطلقا من غير تفصيل وهو المحكي عن قوم في بعره وعن بعض الناس في بر وهو ضعيف جدا مخالف لما عليه معظم الاصوليين نظرا الى ما ذكره في بعض التفصيل نقال فاما الحاق قوم هذا الباب بخبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله عن شيء فلم ينكره عليه فانه يجب ان يكون صدقا فالوجه ان يقسم هذا الموضع فنقول ان كان هذا المخبر ادعى على النبي صلى الله عليه وآله المشاهدة لما اخبر عنه فلم ينكر عليه فهو دليل على صدقه وان كان اطلق الخبر اطلاقا ولم يدع عليه شيئا فانه لا يكون اماكره عن النكير عليه دلالة على صدقه وانما قلنا ذلك لانه لا يجوز عليهم انكارا ولا يعلمه منكرا واذا الخبر الواحد بحضرته عما لا يعلمه فهو مجوز في خبره الصدق والكذب وقد اشار الى هذا التفصيل في درجه نقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة منها ما ذكر بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله بسمع منه ولم يكن مما قال فلم ينكره انتهى وفيه نظر فان مشاهدته صلى الله عليه وآله لا يدل على صدق ذلك الخبر لاحتمال ان يكون كذبا في الواقع ولكن لا يعلم بكونه كذبا كما اذا تضمن ذلك الخبر الاخبار عن امر دنيوي كموت شخص او مجيء او ارتكاب لفسق او كفر سلمنا انه يعلم بكل امر دنيوي ولكن لا يجب عليه العمل بذلك العلم حتى يستند الى الامور العادية واذا كان لم يطلب الشهادة ويعمل بالاسباب الشرعية في الموضوعات الصرفة المشتبهة سلمنا انه يعلم بكل امر دنيوي ويعمل بعلمه لكن لم قلت ولكن يحتمل وجود مانع من اظهار الانكار من خوف او تقية اذ لا دليل لكم على انتفاء جميع الموانع التقية حتى في اوائل الاسلام ومبادئ الامر وهذا يجري ايضا فيما اذا تضمن الخبر بيان حكم شرعي اصلي او فرعي بالجملة مجرد مشاهدته وسكوته عن الانكار في ذلك لا يقتضي صدق ذلك الخبر لما ذكرناه من الاحتمال والاحتمال ان يكون اخر الانكار لكونه جائز التاخير بغير اذا شاهد وجب عليه الانكار فورا وقد يمكن منه ولم يكن هناك مانع منه وكان بحيث اذا سكت مع فرض كذب الخبر ان كان اللواجب بلزم ح الحكم بصدق ذلك الخبر الرابع ما ذكره في درجه من التفصيل فقال قال بعض الناس اذا الخبر واحد بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله عن شيء ولم ينكر عليه دل على صدقه والحق التفصيل وهو ان الخبر ان كان عن امر ديني اشترط في الدلالة على الصدق امران الاول ان لا يتقدم بيان ذلك وان يجوز تغير الحكم عما بينه اولا لان بيان الحكم او تقدمه امنا عدم تغيره كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استيناف البيان وحينئذ لا يجب عليه تجديد الانكار على الكفار في تردده الى كنائسهم وان كان عن امر دنيوي فسكوته انما يدل على الصدق بشرط ان يستشهد بالنبي صلى الله عليه وآله ويدعي عليه علم بالخبر عنه وان يعلم الحاضرون على النبي صلى الله عليه وآله بتلك القضية فعلى هذين يجب صدق المخبر لان سكوته صلى الله عليه وآله مع هو هم التصديق فلو كان المخبر كاذبا لزم ضد التلبيس عنهم وهو محال انتهى وفيه كلام بعض العامة قال المحصول اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله ولم ينكره قال بعضهم يكون تصديقا لهم والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر دنيوي لم يتقدم بيانه وكان مما يجوز نسخه وكان ان كان في امر دنيوي وعلمنا انهم علموا بذلك واداعى المخبر علمهم مع استشهاده به انتهى وفيه نظر والتحقيق ان مجرد ترك الانكار من الرسول صلى الله عليه وآله مع علمه بالخبر المذكور في مجلس الشريف لا يدل على صدقه لفقد الادلة العقلية والنقلية والعادية على ذلك نعم اذا كان ترك الانكار منه صلى الله عليه وآله قبيحا مع فرض كذب الخبر كما في ترك الامر بالمعروف مع اجتماع شرائط وجوبه فسكوته صلى الله عليه وآله عند انكار ح يدل على صدق الخبر وقد يستفاد من العادة الصدق انهم فليس كل سكوت منه صلى الله عليه وآله دليلا على الصدق بل قد يدل عليه وذلك بملاحظة الوقائع الخارجية من العقل والعادة كما لا يخفى وسادسها ما ذكره في درجه فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الصدق الخامس بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فان نقلهما سلم في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما اخبار الاحاد ثم اشتهر بحيث عجزت العدة على اخفائه لان الصارف من بني امية وان حصل لكن الداعي من جهة الشيعة حصل ولان منع الناس عن افشاء فضيلة تحرص عليها اشد انتهى وليس بجيد لان العادة تقضي بضرورة التواتر مع الخوف احادا دون العكس والشيعة كانوا اخافين في الغاية فكيف يحصل بسببهم دواع انتهى وحكى بعض العامة عن بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وقالوا لئن يجيد

في بيان اصناف الخبر المفيد للعلم عن انضمام القرائن

انتهى والتحقيق ان ذلك لا يقتضي القطع عقلا واما عادة فيقتضي ذلك غالبا كما لا يخفى وسابعها ما ذكره في برايهم فقال في المقام المذكور الرابع خبر العظيم عن
الصفة القائم بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا اذا اخبر الجمع العظيم البالغ حد التواتر اذا اخبر كل واحد عن شيء غير ما اخبر به
الاخر فلا بد وان يكون شيئا يقع فيها يكون صدقا وبهذا يقطع بان في الاحاد المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرفه في التعيين
وفيه نظر لان خبر الجماعة انما يفيد العلم لو اشتركوا في امر كلي يخبره كل واحد اما مطابقة او تضمنا او التزاما اما الاخبار كل واحد عن شهوة ونفرة فهو
اخبار عن شيء يختص به لا يشاركه في الاخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق نفسه لم يخبر به غيره فلم يعتقد خبر كل منهما بقول الاخر ولم يحتف
به من القرائن ما يفيد العلم انتهى وحكى بعض المحققين عن المحصول ان ذلك يفيد الصدق فقال في مقام ذكر الاخبار المعلوم الصدق الخامس ان يخبر
جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قال في المحصول اي بل لا بد ان يكون فيها ما هو
صدق لكن المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه يقطع قال وكذا اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه وثامنها ما اشار اليه في برايهم فقال اذا اخبر واحد
بحضور جماعة كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان ذلك دليلا على صدقه لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لغيبة الداعي الى التكذيب
انتفاء الصارف فيجب الفعل وكما لم يوجد لعلم عدم علمهم الى الداعي فلانه من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر فقد
علم وجود الداعي واما انتفاء الصارف فلان ما رغبة او رهبة يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء وبطلان سكوتهم لا مع
علمهم بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد الجمع العظيم عليه وهذا يفيد الظن اذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة او رهبة بما نقع
من السكوت مسلما لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا لعدم غرض يتعلق بالبحث انتهى وصرح الشيخ في بعض الغاية بان المفروض
لا يفيد العلم فقال الاول قد الحق قوم بالخبر المفيد للقطع ان يخبر الواحد عن شيء مشاهدة ويجب على جماعة لم تجر العادة بان يكذب مشاهدة ما
شاهده وهذا غير صحيح لانه غير ممتنع ان يكون لهذه الجماعة دواع الى الامساك عن هذا المخبر من تحصيل نفع او دفع مضرة فلا يجب ان يكذبوه بل
ربما صدقوه او صدقه بعضهم قال الثاني اذا اخبر شخص عن امر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن تكذيبه فما سكتوا عن ذلك فانه يفيد
ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه انتهى والتحقيق ان في ذلك لا يفيد
القطع عقلا لامكان امور منافية له ولكن قد يفيد عادة وقد لا يفيد بل قد لا يفيد الظن ايضا وتاسعها ما اشار اليه في برايهم فقال اعتمد كثير من الفقهاء
والمتكلمين في تصحيح خبر الاجماع وما اشتهر بان الامة فيه على ثواب منهم من احتج به ومنهم من اشتغل بتاويله فهو يدل على اتفاقهم على قبوله واعترض بانهم قبلوه
كما يقبل خبر الواحد المجوز بخبر الواحد انما يقبل في العمليات وهذه المسئلة علمية قلنا قبلوا الخبر فيها دل على اعتقاد صحته واعترض بمنع قبول كل
الامة بل كل من لم يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه خبر الواحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية بعضهم وربما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكنه لا يلزم من عدم الطعن
من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا انتهى وقد صرح بعض الفضلاء من العامة بانه لا يفيد القطع فقال تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به
ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبولهم كخبر الواحد انتهى ولو قيل بالتفصيل السابق هنا لم يكن بعيدا وعاشرها
الخبر المحفوف بالقرائن وقد صرح بافادته القطع في بعض كتب ومشرحه لمختصر الاصول والتبويب على الظم والبداية وشرحها وغيرها وبالجملة عليه
المعظم وحكي عن جماعة انكار افادته العلم وهو حسن ان ارادوا انه لا يفيد العلم عقلا وضعيف ان انكروا افادته عادة للعلم الضروري بحصول العلم منه عادة
بل اكثر ما يحصل لنا العلم به من الاخبار من هذا القبيل وقد تقدم الكلام فيه فيما سبق مستقصى **مفتاح** عد من الاخبار المعلومة الكذب
جملة من الاخبار منها ما خالف الحس اعم من كان من الحواس الخمس الظاهرة التي هي السمع والبصر والذوق والشم واللمس وقد صرح بهذا في بعض كتب
والبداية وشرحها والاحكام ومنها ما خالف ضرورة العقل وقد صرح بهذا في بعض كتب البداية وشرحها وغاية السئول وغيرها
ومنها ما خالف دليل العقل وقد صرح بهذا في الكتب المتقدمة ايضا ومنها ما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة وقد صرح بهذا ايضا
في الكتب المتقدمة ومنها ما خالف الاجماع وقد صرح بهذا في بعض كتب البداية وشرحها وغيرها ومنها قول من لم يكذب قط انا كاذب
وقد صرح بهذا في بعض كتب لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ولا مالم يوجد من اخباره فلم يبق الا ان يكون الاخبار المتقدمة فلا يكون
الا ان يكون كذبا اما الاول فلما ذكر في الكتب المذكورة من ان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا يجوز ان يكون نفسه واما الثاني فلما ذكره فيه
من ان المعدوم لا يوصف بصدق ولا كذب مع ذلك فان المشتق باعتبار المستقبل مجاز واما الثالث فلما ذكر في تلك الكتب من ان الاخبار

والجمع العظيم لا يعمهم
دغبة او رهبة

في بيان علامات الخبر الكاذب

المنقدمة على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر كذبا قطعا
ومنها ما صرح به في الاحكام من ان المعلوم لا يوصف بفساد ولا كذب مع ذلك فان المشق باعتبار المستقبل مجازا واما الثالث فلما ذكر في ذلك الكتب
المنقدمة على هذا الخبر قد فرض صدقها وما هو صدق لا يمكن ان يكون كذبا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم ان يكون هذا الخبر قطعيا ومنها ما صرح به في الاحكام
فقال الكذب ما صرح بحكم الذي لا يتصور الوهم على الكذب بتكذيب منها ما حكاه في بعض قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلوم الكذب وقد الحق قوم بهذا
الباب لو الحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة على المكلفين فاذا لم يقم به علم انه بقم ثم منع من ذلك فقال بعد ذكر هذا وجملة اخرى واعلم ان هذه
الوجوه ان صحت كلها او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدليل عقلي لان الادلة العقلية المبنية على العادات واخبارها انما فرع من الحق هذه
الوجوه مما صح منها من كل او بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها والكلام في تصحيح كل واحد هذه الوجوه الملخصة بطولها وحدا يخرج عن الغرض لكنا نشير الى
جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح اطلاقه لانه غير ممتنع ان يتفق دواعي الامة الى كتمان حادث من الحوادث او حكم من الاحكام حتى لا ينقل منهم الا الاحاد
فلا يجب اذا ان يقطع على بطلان خبر الواحد عند من حيث لم ينقل الجميع الا بعد ان يعلم انتفاء دواعي من طبعه كتمانه وانه مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما
اذا لم يعلم ذلك جوز فاكون الخبر صدقا وان لم ينقل الجميع وقولهم لا يجوز ان يكلف الله تعالى الا بما يقوم عليه الحجة صحيح الا انه ليس كل حجة على هذا الحكم هو اخبار
الجماعات وغير ممتنع ان يكون الحجة قائمة وان كتمه الاكثر من حجته قول امام الزمان اذا بينه او ضح عنه انتهى ومنها ما ذكره في بعض فقال في المقام المذكور
ويلحق بذلك الخبر الذي يروى في وقت قد استغرق به الاخبار فاذا فتش عنه في بطون الكتب صدر الرواة لم يوجد له اثر فانه يعلم انه لا اصل له تحالة
الصحابة فالاخبار لم تفترق بحيث ان يروى احدهم ما لم يوجد عند غيره انتهى وفي هذا السؤال للاستيضاح والمحصول وصار انه قسم ثالث الخبر الذي يقطع بكذبه
وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله بعد استقراء الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في شيء من الكتب ولا في صدور الرواة وفي بعض قد الحق قوم بالكذب ان يكون الخبر لو كان
صحيحا لعلم اهل العلم اذا فتشوا عنه واذا لم يعلم مع التفتيش لم يكن كذبا ثم بين فساد ذلك فقال بعد ما حكينا عنه سابقا فقال والوجه الثاني يجري
مجرى الاول في فساد اطلاق القول فيه ووجوب تقييده بما اشرنا اليه منها الخبر الذي لم يتواتر وكان مما يتوفر الدواعي على نقله فانه لا يبلغ التواتر فقد
تواتر يقتضي الحكم بكذبه وقد صار الى عدة من الكذب جماعة ففي هذا الامر الذي يتوفر الدواعي على نقله لو جدا ما تعلق الدين به كاصول الشرع او الغريبة
كسقوط مؤذن من المنارة او لهما معا كالمعجزات فاذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية والخوف دل على الكذب في به لا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ونحو اليه اشرنا من المعلوم كذبه كسبب الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله ولم ينقل كسقوط المؤذن عن المنارة
ويخرج من ذلك وفي الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة واستدلالا والثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة
بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان لنقل وفي نهاية السؤل الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان الاول ما ان قال الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر لكون
الدواعي على نقله متوفرة اما الغريبة كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم
صحته انتهى وحكاه في بعض عن قوم فقال في مقام ذكر الاخبار المعلومة الكذب وقد الحق قوم بهذا الباب لو الحق الحاق منها ان يكون المخبر عنه
مما تتوفر الدواعي الى نقله ويمنع من كتمانه فاذا لم ينقل والحال هذه علم كذبه ومنها ان يكون الحاجة ماسة في باب الدين الى نقله فاذا لم ينقل كما نقلت
نظائره علم بطلانه ومنها ان يكون في الاصل ذا بعد شائع ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الاول ثم بين فساد
ما ذكره فهو مخالف في المسئلة وربما يظهر من النهاية ترجيح ونهاية السؤل انه مذهب الشيعة ففي المسئلة قولان احدهما ان المفروض من الاخبار المعلومة الكذب
وهو مجاعة وثانيهما انه ليس منها وهو لا يخرج الاولين وجوه منها ان المعلوم من سيرة العقلاء جعل عدم التواتر مع توفر الدواعي على النقل دليلا على
الكذب كثيرا ما يصرحون بكذب الخبر بذلك ومنها ما ذكره في بعض ونهاية السؤل فقالوا ان ذلك من الكذب لا نجوزنا وجود بلدة بين البصرة و
بغداد اعظم منهما مع انا لم نجز عنهما وهو معلوم البطلان ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر مع توفر الدواعي وفيه بعد اما الوجه الثالث
فلا شبهة انا اذا علمنا ان الدواعي الى نقله ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة ثم لم ينقل علمنا بطلانه وبقي ان يكون ذلك معلوما وربما اوجب
هذه الحال فيما هو بخلافها ومنها ما ذكره في بعض فقال لو لم يكن ذلك من الكذب يجوز انا ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله اوجب عشر صلوات ولم ينقل سوى الخمس ولما
كان ذلك باطلا فكذا ما ادعى البينة والاخرين وجوابهم منها ما اشار اليه في بعض من ان العلم بعدم هذه الامور انما توقف على العلم بانه لو كان لتواتر
لوجب ان يكون الشائع في الاصل شائعا في هذا الفرع لكن الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما اكبر والفرق

لا يتوقف على النظر وان لم يتوقف العلم بمكة البلدة غير متوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت لا يلزم من عدمه اعتكاف سكنا توقف العلم
بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكر يوضح مثال واحد فلا يلزم حصوله في كل الصور فان قسم باقي الصور على المثال بعد التغيير
لجواز ان يكون الفارق بين الاصل والفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع اجاب عنه في النهاية فقال بعد اشارة الى البحث والجواب لم يتوقف العلم
بعدم الوقائع العظيمة على انها لو كانت لنقلت لو لم العلم بانتفاء بلدة بين بغداد والبصرة ضروري هذه القاعدة نظرية قلنا نمنع كونه ضروريا وهذا
لو سئل كل من يدعي علمه عن سبب علمه ذلك لاجاب بانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كاشتهار بغداد والبصرة نعم ان ذلك العلم مستفاد من هذا
الاصل والمبني ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية ومنها ان توفر الدواعي مع مسيس الحاجة لو كان يقتضي التواتر بحيث يكون مما يدل على الكذب لزم تواتر
امور كثيرة مما يتوفر الدواعي عليها ومس الحاجة اليها منها فصول الاذان والاقامة ومنها كثير من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وبطلان اللازم وفيه نظر كما اشير
اليه في جملة من الكتب فنقول فانه لا يقبل بين هذا العموم في كل الصور من تواتر الاقامة فبعض نقلها افراد او بعضهم مثناة مع انها من اجل الاشياء واعظمها
تكرارا وكذا هنا من الصلوة مع رفع اليد في الجهر بالتسمية وغيره لتسمع ظهورها غاية الظهور ولم ينقل متواترا وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه من الامور العظام والاشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها وكون القرآن معجزا لا يعرف الا بدقيق النظر
واما هذه الاشياء ظاهر فلا يقوم مقام نقلها وكذا افاصيل الانبياء عليهم السلام بمعجزة والجواب النقض بالاقامة اجاب عنه القاضي ابو بكر بان في زمن الخوف
نقلها الواحد ولم ينقل ذلك لانه نقل البعض واغفل الباقي وهو استناد ذلك الى المؤذن اعتقادا منه بهوّن هذا الشأن اولا ثم عن عزوان المسئلة
من الفروع لا يوجب الخطاء فيها كفرا ولا بدعة فيما هو منها خصوصا مع اشتغالهم بالحروب الجهر بالتسمية لعله من اختلاف فعله حيث كان يجهر تارة
ويخافت اخرى اولانه يخفى في ابتداء القراءة ثم يعلو صوته بعد ذلك على التدريج ويسمع القريب منه جهر التسمية دون البعيد اما المعجزة فجاز ان يكون ما نقل كل معجزة
لا يبلغ حد التواتر ولم يتواتر كما فصيل الانبياء لعدم غرض ديني بروايتها ثم قال واعلم ان النص الجلي على امامة علي عليه السلام وان نقل عن الامامية متواترا
خلفا عن سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف فتوفر الدواعي على نقله لدلالة قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون ودلالة خبر الغدير وخبر المنزلة والطائر وغير ذلك وان كانت خفية الا انها صارت سببا لتفتير الدواعي عن نقل النص الجلي وفيه
وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي عليه السلام ولم يتواتر كما لم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا الاولان من الفروع ولا يبدع في مخالفتهما
بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين وفي نهاية السؤول وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي عليه السلام ولم
يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلوة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما ولهذا اختلفوا في افراد
الاقامة وفي اثبات التسمية والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطئ ليس بكافر ولا مبتدع فلذا لم يتوفر الدواعي على
نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفها فاسق ومبتدع واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب
فيقولوا انما لم يتواتر النص الدال على امامة علي عليه السلام وعلى اولاده الائمة الطاهرين لقلة سامعيه منها ان ذلك لو كان مما يفيد القطع بالكذب عادة لاتفق عليه
جميع العقلاء وهو باطل وفيه نظر والتحقيق ان ما ذكر من ان المرفوض لا يفيد القطع من جهة العقل كما يفيده الشكل الاول ونحوه من البراهين العقلية العظيمة اذ لم
نخالف الادلة العقلية ما يقتضي ذلك وانما من جهة العادة فلا اشكال ولا شبهة انه يفيد العلم احيانا كما يفيده اخبار الجمع احادها وعدم افادته للقطع
على وجه الكلية بحيث لا يتخلف في موضع لولا نافع نفيه مسلم والجملة المفروض من الاسباب العادية لحصول العلم كالتواتر والتجربة والحدس فيكون حاله
حالها من غير فرق تام وينبغي التنبيه على امور **الاول** صرح جماعة وغاية السؤول بوقوع الكذب في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ففي الاول لا شك في
وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب في غيره والا ففيه وقد حدث في الاخبار ربما
يحتمل نسبتها الى النبي صلى الله عليه وسلم وفي الثاني قد وضع في الاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هو كذب قطعا لوجوه الاول روي انه صلى الله عليه وسلم قال سيكذب علي فهذا الخبر
ان كان صدقا ثبت في الاخبار المروية عنه كذب بعضها وان كان كذبا فالمطلوب الثاني في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يقبل التأويل
فوجب القطع بكذبه الثالث وجد من يشعر ان نصف الحديث كذب وفي الثالث هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوب
الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب لا محالة لانه روي عنه انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب

[illegible] الاخبار الكاذبة

لان اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعضهم بعينه
بصيغة المضارع لتم المدعى الثاني انه من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فنعلم بذلك امتناع صدوره عنه
وقد اشار في النهاية الى سبب وقوع الكذب من السلف والخلف فقال الدواعي الى الكذب اما من جهة السلف فهم منزهون عن تعمد الكذب انما يقع لوجوه الاول
ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظا باخر يتوهم انه يساويه وهو لا يطابقه الثاني ربما نسي لفظا لانه لا يكون عادتهم الكتابة لما يسمعونه
فيبدله بغيره وربما نسي زيادة يصح بها الخبر الثالث كما روي عن الواسطي ونسي ذلك فاسنده الى الرسول توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته وهذا كان
ربما نقل الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية كما روي انه قال الشؤم في ثلث المرأة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية
عن غيره الرابع ربما خرج الحديث على سبب هو مقصور عليه بصحيح معناه فيجيء واحد مع السبب فان حذف سببه اوهم الخطاء كما روي انه قال التاجر
فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس الخامس روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي وكعب كان يروي اخبار اليهود ويشتبه على السامعين فروى
بعضهم عن كعب عن ابي هريرة واما من جهة الخلف فبوجوه الاول الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى النبي لينفر الناس عنه كما روي ذلك عن عبد
الكريم بن ابي العوجاء الثاني ربما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدي الى اصلاح الامة فانه من مذهب الكرامية وضع الاخبار في المذهب اذا صح عندهم
انه سبب ترويج الحق الثالث الرغبة كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص على امامة العباس وولده قال فخر الدين الرازي ومن ذلك
ان الامامية يسندون الى الرسول كلما صح عندهم من بعض ائمتهم قالوا لان الصادق قال حدثني ابي عن جدي عن جد جدي عن رسول الله
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بجيد اما اولا فلانه معصوم لا يخبر الا بالحق فكما يجوز لنا اسناده يخبر جابر بن
اسمه الى الله تعالى كذا هنا واما ثانيا فلان الراوي اذا قال اذا حدثت حديثا فانما ارويه عن فلان ثم حدث جاز ان يروى عمن اسند اليه فكيف اذا قال
الامام للعموم حديثي حديث ابي والشارح في بيان نهاية السؤل الى بعض ما ذكره ففي الاول ربما يقع من السلف تعمد ابدال ربما نقل الخبر بالمعنى فبدل بما
توهم مطابقته وفي البعض المسند اليه فتوهم انه او اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس وفي الثاني في سبب وقوع الكذب لا موجب
الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فنسي فزاد او نقص او عزاه الى النبي وليس من كلامه الثاني غلطه بانه اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه
الى غيره او يشتبه كان بمن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظا اخر لا يطابقه الثالث افتراء الملاحدة اي الزنادقة وغيرهم من الكفار
فانهم وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول لتنفر العقلاء عن شريعته ونحو ذلك والحد للتخريج ايضا الثالث قال ومنها
ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنها ما يظن صدقه ككثير من الاخبار الواردة في احكام الشرايع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق ومنها ما يظن كذبه كخبر
من اشتهر بالكذب ومنها ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب بل مشكوك فيه كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم يقم الدليل على
صدقه قطعا فهو كاذب لانه لو كان صادقا لما اخلا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه لهذا كان المتحدي بالنبوة اذا لم يقم على يده معجزة يدل على
صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا جوابه من ثلثة اوجه الاول لا نسلم امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقا في نفس الامر ومن اين
ذلك انما بناه على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه مقابل بمثله وهو ان يقال لو كان كاذبا لما اخلا الله تعالى
عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكره ان يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وبكفر كل مسلم اذا لم يقم
دليل قاطع على ايمانه وهو باطل واما المتحدي بالرسالة اذا لم يقم المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا
بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل وذلك لان الرسالة عن الله تعالى
على خلاف العادة والعادة تقتضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة
من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار
المحتملة لانه غير مخالف
للعادة انتهى

تمت

في بيان حجية العلم بالاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله الطاهرين الكلام في حجية الظن مقال اذا علم المجتهد بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية بعد استفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا اشكال ولا شبهة في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتماد عليها سواء كان ذلك العلم عقليا كعلمنا بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمنا بالمتواترات وبالحدسيات والتجربيات وسواء استند الى الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ام الى غيرها ولو كان ظنيا وسواء امكن تقريره بسبب ام لا وسواء كان المعلوم من الاحكام التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة او من الاحكام الوضعية التي هي الجزئية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وسواء كان من العبادات واجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا لا اشكال في حجية العلم واعتباره اذا حصل قبل الاجتهاد وبذل الجهد واذا تعلق بموضوعات الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمسائل اصول الدين وكذا لا اشكال في اعتباره وحجيته اذا حصل لغير المجتهد مطلقا ولو كان عاميا صرفا في امر من الامور الدينية اصلية كانت ام فرعية وبالجملة العلم بالاحكام الشرعية وفي موضوعاتها حجة مطلقا ولو كان العالم عاميا وهي لا تتوقف على مستنداتها من الضروريات والبديهيات الاولية ولذا لم يتعرض احد من العقلاء لاثبات حجية قسم من اقسام العلم واما ظن المجتهد المطلق بعد استفراغ وسعه وبذل جهده على الوجه المعتبر بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية فان كان ذلك الظن مما ثبت حجيته شرعا بالخصوص فلا اشكال في جواز الاعتماد عليه وصحة الاستناد اليه وان كان مما منع في الشريعة من جواز الاعتماد عليه بالخصوص كالظن الحاصل من القياس فلا اشكال في عدم اعتباره وان لم يكن من الامرين ففي جواز الاعتماد عليه اشكال ويتفرع على مسئلة اصالة حجية الظن وقد اختلف فيها فضلاء عصرنا على قولين الاول ان الاصل في الظن عدم الحجية وعدم صحة العمل به مطلقا وكان ظن المجتهد الجامع للشرايط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية وهو للسيد الاستاد ره وطايفة من المعاصرين ويستفاد من السيد المرتضى وابن ادريس وابن البراج والمحقق والمقدس الاردبيلي واصحاب المدارك وكذا يستفاد هذا من الذخيرة والوافية ففي الاول في جملة كلام له ره انكر حصول الظن بالاجماع المنقول في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر وفي الثاني في بحث الاستصحاب بعد حجة المثبتين انه يحصل منه الظن ببقائه وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت انتهى وكذا يستفاد هذا من الفاضل ملا عبد الله في رسالته في صلوة الجمعة الثاني ان الاصل في الظن الحاصل للمجتهد الجامع للشرايط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية الحجية ولزوم العمل به كما ان الاصل الاباحة الاشياء وطهارتها والاصل حمل اللفظ على حقيقته ونحو ذلك فالاصل حجية خبر الواحد الموثق والحسن والشهرة والقياس بطريق الاولى والاستقراء وغير ذلك فمن انكر حجيتها فعليه الدلالة وهو لجدة قوية ووالدي العلامة اعلى الله مقامه والفاضل القوي السيد الكاظمي وبما يستفاد من العلامة في ايف وغيره والشهيد في كرى وصاحب لمع وغيرهم للاولين وجوه منها

في بيان حجية العلم بالاحكام

في بيان ان الاصل في الظن عدم الحجية وعدم جواز العمل به

جملة من الآيات القرآنية احدها قوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تمسك به على عدم جواز العمل بالقياس في المعارج وتبعه صاحب فتح الحق والمبادي في المنية وعلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في برج والمعتبر وزبدة البيان للاردبيلي وبدل على عدم الاخذ بالظن مطلقا مع القدرة على العلم وما يتبع الآية ثم قال وقد يتوهم من ظاهر الآية انها تدل على المنع من العمل بالظن واتباعه مطلقا قوله ثم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فان المتبادر منه عموم وان كان مفردا محلى باللام وليس للعموم على الظهور وان كان الكلام مع الكفار بالنسبة الى المعتقدات بل اصول الدين ودفع الظن في مثل ذلك فلا يجوز العمل والتعويل الا مع دليل اقوى او مساو دلالة على الجواز من دلالتها على المنع كما ثبت ذلك في المسائل الفروعية اجتهادا او تقليدا انتهى وقد بينا فيما تقدم في الجواب عن وجوه الاول ان الآية الشريفة وان كانت قطعية السند الا انها ظنية الدلالة فلا يجوز التمسك بها في هذا المقام اما انها ظنية الدلالة فمما لا اشكال فيه خصوصا على القول بعدم وجود قطعي الدلالة في الالفاظ واما ان اللازم من ذلك سقوط الاحتجاج بها هنا فلان ظاهرها يقتضي عدم حجية ظاهرها وقد اشار الى هذا جمال الدين الخونساري فقال في جملة كلام له اذ يقال انه لو وجب العمل بظاهر القرآن مطلقا لوجب العمل بهذا الظواهر ايضا ولو وجب العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل بها وما يلزم من فرض وقوعه نقيضه فهو بمحال انتهى وقد اشار اليه الى هذا العلامة في النهاية والآمدي في الاحكام والعضدي في شرح المختصر وقد يقال هذا انما يرد على من يتمسك بالآية الشريفة على عدم جواز العمل بالظن في الاصول والفروع مطلقا ولو كان من الكتاب واما من اعترف بان الظن الحاصل من الكتاب حجة قطعا واراد الاحتجاج بالآية الشريفة على عدم جواز الاعتماد على غير الظن الحاصل من الكتاب كالظن الحاصل من القياس وخبر الواحد ونحوهما فلا ورود من الظن الاحتجاج بالآية الشريفة في مسئلتنا هذه من هذا القبيل فلا يمكن القدح فيه بما ذكر فيه الثاني انا بينا ان الآية الشريفة لا تفيد الا الظن وهو لا يكون حجة في هذه المسئلة لانها مسئلة اصولية فلا يكون الظن فيها حجة ولو كان من الكتاب وقد اشار الى هذا جمال الدين الخونساري فقال في جملة كلام له اذ لا يتم قوله لو وجب العمل بظاهر الآيتين المذكورتين لانهما وقعتا في اصل كلي هو المنع من العمل بالظن مطلقا فلا يتم وجوب العمل بظاهرها انتهى وفيه نظر الثالث ان غاية ما يستفاد من الآية الشريفة هو المنع من العمل بالظن في اصول الدين التي ذهب معظم الاصحاب الى انه لا يجوز فيها الا العلم واليقين دون الظن والتقليد وليس فيها دلالة على المنع من العمل بالظن في فروع الدين والمسائل الفقهية والموضوعات الصرفة والموضوعات الاستنباطية التي هي عبارة عن المطالب اللغوية فلو دل دليل على جواز العمل بالظن فيها كآية البناء الدالة على حجية خبر الواحد كما زعمه جماعة لم يكن الآية الشريفة معارضة وقد اشير الى ما ذكرنا في جملة من الكتب في الجواب ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول لانه ذم الكفار لانه في مسائل الفروع وفيه نظر على ان ثابت الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وفي الزبدة النهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول لحكايته عن الكفار وفي الاحكام الجواب انه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه العلم جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة وفي فتح الحق المروي انهما ان الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للشك والتخمين فلا تحقيق ولم يرد به العلم الراجح فهو منع الكفار عن العمل بظنهم وعبادة الاوثان وانهم شفعاء عند الله تم وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به انتهى وقد يقال قوله تعالى ان الظن اه من الالفاظ الدالة على عموم الحكم لجميع افراد الظن كدلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا على حلية كل بيع وحرمة كل ربا وذلك لان المفرد المعرف باللام في امثال المقام يفيد العموم اما على القول بكونه موضوعا له كما عن الشيخ والحنابلة فظاهر واما على غيره فللدلالة التزامية العرفية او شهادة القرينة العقلية ولا يقدح في ذلك ورود في ذم الكفار لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وفاقا للمعظم الاصوليين وقد اشير الى ما ذكر في الحاشية الخيالية واحقاق الحق ففي الاول لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح وفي الثاني لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في شان الكفار وعلمهم بالظن في عبادة الاوثان كما اخترعه المناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب انتهى وفيه نظر فان ما اشتهر بين الاصوليين من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب مع كونه محل الخلاف بينهم مختص بالالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل ومتى واما الالفاظ المطلقة التي تفيد العموم ومن جملتها المفرد المحلى باللام فلا نسلم ان العبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان دلالتها على العموم دلالة ضعيفة ليست كدلالة اللفظ الموضوع للعموم بالوضع ولذا تنصرف الى الفرد الشايع ولا تفيد العموم اذا ورد

على الظن

في بيان حكم اخر كما حققناه في محل اخر فلا يبعد ان يقال ان العبرة فيها بخصوص السبب وانها لا تفيد العموم كما هو الاصل ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف في الحكم بأحد الامرين ومعه لا يمكن الحكم بالعموم كما لا يخفى سلمنا ان المطلق حكمه حكم العام في ان خصوص السبب لا عبرة به بل المعتبر هو عموم اللفظ ولكن الظن ان حرف التعريف في قوله تعالى ان الظن اه للعهد الخارجي لتقدم نكرة بمعناه يمكن الاشارة اليها به وهو قوله تعالى الا اناثا وقد تقرر ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة فالاصل فيه ان يكون حرف التعريف للاشارة الى تلك النكرة كما في قوله تعالى وعصى فرعون الرسول سلمنا ولكن نقول لا شك ان ظاهر الاية الشريفة من العموم مما لا يمكن المصير اليه للقطع بحجية ظنون كثيرة في نفس الاحكام الشرعية وفي المطالب اللغوية وفي الموضوعات الصرفة فيدور الامر بين الحمل على العهد الخارجي وبين ارتكاب تقييدات كثيرة ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى فيقال يدور الامر بين التقييد والمجاز لان حمل حرف التعريف على العهد الخارجي مجاز وقد تقرر ان التقييد اولى من المجاز حيثما يدور الامر بينهما فيجب الاحتجاج بالاية الشريفة على المدعى الاعلى القول بان العام المخصص ليس حجة وهو قول ضعيف في الغاية ولا يجوز المصير اليه انا نقول لا نسلم ان الحمل على العهد الخارجي مجاز لاحتمال كون التعريف مشتركا لفظيا بين الجنس و الاستغراق والعهد الخارجي والعهد الذهني كما ذهب اليه بعض المحققين من الاصوليين فيما حكي وعلى هذا فلا شبهة في ان الحمل على العهد الخارجي اولى من ارتكاب التقييد لانه مخالف للاصل بالاتفاق ولا كذلك حمل المشترك على بعض معانيه على القول باجماله كما هو التحقيق الذي صار اليه المعظم سلمنا ان الحمل على العهد الخارجي مجاز ولكن لا نسلم مرجوحيته بالنسبة الى هذا التقييد لكثرته مع عدم قيام دليل على ان مطلق التقييد اولى من مطلق المجاز فتأمل الرابع ما ذكر في جملة من الكتب فمنها في النهاية في مقام الجواب عن الاحتجاج بالايات الشريفة على منع العمل بالظن وانها مخصوص بالفتوى والشهادة وفي مقام اخر منه النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة و اخبار القبلة وفي ب في المقام المذكور الجواب النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة وفي المنية الجواب النهي عن اتباع الظن ليس عاما للوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات والامور الدنيوية اجماعا ثم اعترض على ذلك فقال وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال انتهى وقد يقال ان الايراد المذكور انما يتجه على القول بان العام المخصص حجة في الباقي واما على القول بانه ليس حجة في الباقي كما ذهب اليه جماعة فلا بل يكون الجواب المذكور نعم الجواب هو العلامة لم يذهب الى هذا القول بل مذهبه ان العام المخصص حجة في الباقي كما هو مختار المعظم فلا يصح هذا الجواب منه الا ان يكون مقصوده الزام القائل بهذا القول ولكنه بعيد لعلم مراده من ان عموم الاية الشريفة مخصوص بخصوص الفتوى والشهادة واخبار القبلة فليس فيها عموم يشمل محل البحث وهذا بظاهره من بعض عبارات النهاية لكن الجواب على هذا التقدير يكون دعوى مخالفة للاصل يحتاج الى دليل معتبر فاذا لم يظهر لم يكن صحيحا ومن الظاهر ان مجرد خروج الامور المذكورة من عموم الاية الشريفة لا يستلزم حمله عليها فعلى من يدعي تخصيصا بها اقامة الدليل عليه ومجرد احتماله لا يكون مجديا لان ذلك هو الاصل التسليم عند معظم المحققين من ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية بالنسبة الى ما لم يثبت تخصيصه وبالجملة الجواب المذكور غير مفيد فتأمل الا ان يقال ان مراده بيان ان ظاهر الاية الشريفة لا يمكن ابقائه على حاله فيجب ارتكاب التأويل فيه وهو غير منحصر في ارتكاب التخصيص الذي يصح معه الاستدلال على المدعى لامكانه بوجوه اخر من تجوز او اضمار بحيث لا يصح معها الاستدلال على المدعى وقد تقدم الى هذا الاشارة الخامس ما ذكره ابن الرويهان من ان المراد من الظن هنا الترديد والشك لا معناه المتعارف المبحوث عنه وفيه نظر كما اشار اليه القاضي نور الله نور الله ضريحه في احقاق الحق فقال بعد الاشارة الى عبارة التي حكيناها عنه سابقا اقول كانه يتكلم الناصب هنا على لسان اولئك من قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة اما اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطور وهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والترديد افتراء على الله تعالى وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله ان العلم الراجح لا محصل له وانما قصد به بذلك التلبيس الذي هو الاعلى امثاله المسحرين لا يلبس لعاقل انتهى وقد يرد عليه ان ابن الرويهان ليس مقصوده ان الظن في الاية

واخبار القبلة والطهارة

الامور

منها

الشريعة محمول على الشك مرجحة كونه موضوعا للغة او عرفا عاما او خاصا حتى تكذبه الكتب الاصولية والشواهد اللغوية والعرفية بل مقصود
ان الظن محمول على الشك مجازا وتاويلا تحكما مخالفة ظاهر الآية الشريفة للاجماع بل الظن على حجية جملة من الظنون في الشريعة وربما يشير الى
هذا كلام العضدي في حج المختصر فانه قال وذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص وغيره فيه نظر اما اولا فان
استعمال الظن في الشك بالمعنى المتعارف غير معهود وصحة استعمال الشاك في الظن بل كونه من افراد الشك لا يقتضي صحة استعمال لفظ الظن
في الشك بالمتعارف على انه قد يقال لا شك في صحة استعمال لفظ العلم في الظن ولذا قيل في تعريف الفقه الذي اكثره من باب الظنون
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فلو صح استعمال لفظ الظن في الشك لصح استعمال لفظ العلم في الشك وهو بط بالضرورة واما
ثانيا فلان مخالفة ظاهر الآية الشريفة للاجماع لا يستلزم حمل لفظ الظن على الشك بل غاية ما يلزم ارتكاب تاويل في الآية الشريفة وهو كما يمكن
حمل الظن على الشك كذلك يمكن بتخصيص عموم الآية الشريفة بالخارج الظنون التي ثبت حجيتها شرعا منه فعمل به فيما لم يثبت تخصيصه فيكون اصلا في
الحكم بالمنع من الظنون التي لم يثبت حجيتها شرعا وهو المدعى ومن الظاهر ان هذا التاويل اولى لوجوه احدها انه تخصيص ولا كذلك حمل لفظ الظن على
الشك فانه على تقدير صحته مجاز ومن الظاهر ان التخصيص اولى من المجاز وثانيها ان الحمل على الشك لا يخرج الآية الشريفة عن مخالفة الاجماع ايضا
لان كثيرا من الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم ولا الظن بالواقع معتبرة شرعا كخبر المسلم وشهادة العدلين فيلزم تخصيصها من العموم فيلزم على
هذا مجاز وتخصيص ومن المعلوم ان ارتكاب تخصيص واحد اولى من ارتكاب الامرين وثالثها ان الظن مع عظم المحققين لاختيار التخصيص دون المجاز المذكور
بل لم يجد احدا من المفسرين ولا من غيرهم لا عينا ولا اثرا صار اليه فتامل السادس ان الآية الشريفة لا تنهض باثبات عدم حجية الظن الذي لظاهر الكتاب
او السنة او ظن اخر على حجيته لخبر الواحد بناء على دلالة ابتى البناء والمقر على حجيته كما عليه جماعة من محققي الاصوليين لوقوع التعارض بين الامرين
فيلزم الرجوع الى المرجحات باعتبار الدلالة والسند الخارج وهي قد تكون مع هذه الآية الشريفة وقد تكون مع معارضها فلا يجوز الاحتجاج بهذه
الآية الشريفة على عدم حجية مطلق الظنون التي لم يقم القاطع على حجيتها وعدم حجيتها بالخصوص فتامل السابع ما ذكره جمال الدين الخونساري فقال
في حاشية كلام له لا يبعد حمله على ان الظن لا يعارض الحواس الثابت المعلوم ولا يمكن ترك الحواس لاجله كما فعلوه وح فلا يفيد عدم جواز التعليل بمثله
انتهى وفي مجمع البيان الحق هنا معناه العلم اي الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقام العلم وفي التفسير الكبير للرازي يعني انما يدل الحق
الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والبين لا بالظن والتوهم انتهى وفيه نظر الثامن ان اطلاق الآية الشريفة مقيد بالادلة القطعية
الدالة على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية والمطالب اللغوية على ان الحكم المستفاد من الظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته
لا يكون مظنونا بل يكون مقطوعا لان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ولذا قيل ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم وقد اشير الى هذا في
جملة الكتب ففي الذريعة لبس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر الكتاب التي تقتضي ابطال القول بغير علم مثل قولهم ولا تقف
وان تقولوا اه لان من ذهب الى القياس يستند الى قولنا العلم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم لا الظن وفي الذريعة
نعلم من ابطل القياس بقولهم ولا تقف اه وان تقولوا اه والمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم يخالف ثم الكتاب
وانما طعنتم علينا ان نعلق الاحكام بالظنون وليس يعقل ذلك بل الحكم عند معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي بيناه
في العقليات وفي النهاية اعترض بان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى قال مهما ظننتم ان
هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة وفي الاحكام الجواب
انا نقول بموجب الا يتبع وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا بكونه معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم
وفي ح ابن الزوين بان ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه انتهى واورد على هذا
في النهاية واحقاق الحق ففي الاول بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس ومنع قطعية الحكم والمشابهة
لقوله متى ظننت الحكم فقد اوجبته والا لكانت تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل بل كما ان الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني
ان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن اه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير المظنون
اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بما غلب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام

في بيان الرابع من الآيات الناهية عن العمل
بالظن ومن القياس والخبر

الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى الفساد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم
بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان لا دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة
الاجمالية والفقه ومسائله يجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تعينه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه
في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم بوجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها
مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب و
الندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به شرعا
اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى وثانيها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقد استدل به لعدم حجية القياس في النهاية وشرح
نهج الحق وغيرها واورد عليه سلطان المحققين فقال يمكن ان يقال ان الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع الظن وقد دفعه الفاضل
جمال الدين الخوانساري في الحاشية فقال بعد الاشارة اليه وهذا مما اورده المحشي ايضا في حاشيته وفيه ان حصرهم الاتباع في الظن بعيد جدا
بل معلوم خلافه فبعده اولا يمكن حمل ذمهم على الذم عليه ثم قال فالظاهر في الجواب ان يقال ان الذم في هذه الايات انما هو للمشركين على انهم انما
يتبعون فيما نقل عنهم من نسبة الشريك او اتخاذ الاصنام الهة ونحوهما الا الظن وليس لهم به علم وح فلا يبعد الا انهم اتباع الظن في مثله من
العقايد ولا يفيد ذمه في الفروع ولا في الاصول الفقهية ايضا ومثله القول في قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني الاية
ظاهر في العموم فلا بد في الجواب من التمسك بما ذكره الشارح انتهى وثالثها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد احتج به على عدم حجية القياس
في المعارج والنهاية وشرح نهج الحق والمنية وغيرها وفيه نظر ورابعها قوله تعالى في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم وقد استدل به على بطلان
العمل بالقياس في المعارج والنهاية وشرح والمبادي ونهج الحق والمنية وغيرها وفي مجمع البيان وقد استدل جماعة من اصحابنا بهذا على ان العمل
بالقياس وبخبر الواحد غير جائز لانهما لا يوجبان العلم وقد نهى الله تعالى عن اتباع ما هو غير معلوم انتهى وفيه نظر لوجوه منها ان الاية الشريفة يحتمل اختصاصها
باصول الدين وهي ليست من محل البحث وقد صرح بهذا في المنية وفيه نظر فان هذا الاحتمال مخالف لظاهر اللفظ ولا دليل عليه فلا يصار اليه بل يجب العمل
بظاهر اللفظ من الشمول لاصول الدين ولاصول الفقه وللاحكام الشرعية الفرعية وللموضوعات نعم يجب ارتكاب التخصيص في الجملة لثبوت
حجية بعض الظنون شرعا ولكن هذا لا يقتضي الخروج عن الحجية بالمرة بناء على المختار من ان العام المخصص حجة في الباقي نعم الاية الشريفة على
هذا التقدير لا تكون ناصة على المدعى ولكن لا يشترط النصية هنا فتم ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية الجواب ان ذلك مختص بالرسول
لامكان استفادة الاحكام من الوحي بخلاف غيره وفي الم فقال واية النهي محتملة للاختصاص باصول الدين ولغيره مما بنا في عمومها او صلاحيتها
للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقدم وتفرده في خطاب المشافهة ووجوب ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه
الرابع مما صرنا اليه من الجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا في التكليف بتحصيل العلم فيما الاريب في انسداد باب العلم غناد وفهم وهذا
واضح لمن تدبر وفي حاشية سلطان المحققين ويمكن ان يقال الاية ظاهرها مخصوص بالنبي وقد اشار اليه المصنف في حاشيته لم للنبوة
الحد للخطاب ح ولا تقف مخصوص بالنبي ص لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسي انما هو فيما
لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي ص لان تحصيل العلم ح متيسر وكذا ذلك الجمع
بين هذه الايات المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص الايات المذكورة بما يفيد
انتهى واعترض عليه في النهاية فقال بعد ما حكينا عنه سابقا وفيه نظر فانما انما نهى النبي عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعلو
اتصافه بما يفيد المعرفة فنهي احاد الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى وفيه نظر
ثم مذهبنا قرش في الوجه المذكور بان الخطاب المذكور وان كان مختصا بالنبي ص بحسب القانون اللغوي لكن ينبغي الحكم باشتراك غيره معه
في الحكم المستفاد من هذا الخطاب اما اولا فلان الغالب اشتراكهما في الاحكام الشرعية فيلزم الحاق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه
نظر واما ثانيا فللقطع بان حكم هذا الخطاب لا يختص به ص لان خواصه ص امور معلومة مضبوطة وليس هذا منها ولانه من مدلول هذا
الخطاب عدم حجية الظن في اصول الدين ولا في الموضوعات الصرفة ولا في الاحكام الشرعية الفرعية مع عدم انسداد باب العلم

الامر الرابع

ومن المقطوع بان جميع هذه الامور ليست من خواصه بل من دليل خارجي ففي اي مقام يكون ذلك موجودا يجب الحكم بالاشتراك و
ان شك فيه وجب الاقتصار على مدلول الخطاب فلا يصح الحكم بالاشتراك مط فيتجه الجواب فتم ومنها ان الظن من مجمع البيان والصافي
ان بنا جماعة كثيرة من المفسرين ليس على ظ الاية الشريفة وعمومها ففي الاول ولا تقف ما ليس لك به علم معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم ترى ولا
علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة وقيل معناه ولا تقل في قفا غيرك شيئا اذا مر بك فلا تعبه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن
الحنفية والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا ما تعلم انه مما يجوز ان يقال ولا تفعل الا ما
تعلم انه يجوز ان يفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه يجوز ان تعتقد وفي الثاني لا تقف لا تتبع والقول الى لا تقل ما ليس لك به علم القمي لا ترم احدا
بما ليس لك به علم وفي العلل عن السجاد عليه السلم ليس لك ان تتكلم بما شئت لان الله تع يقول ولا تقف ما ليس لك به علم انتهى فتم ومنها ما ذكره سلطان المحققين
فقال يمكن ان يقال هذا دفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي فتم انتهى ودفعه جمال الخوانساري فقال بعد الاشارة اليه ولا يخفى ما فيه اذ لا
يتوهم في شان احد اتباع كلما ليس به علم حتى ينهى عنه ومنها ما ذكره جمال الدين الخوانساري فقال يحمل العلم في الاية على ما يشمل الظن المستفاد
من سنده فان استعماله بهذا المعنى شايع كما ذكره البيضاوي في تفسيره ويحمل الظن في الايات الاخر على الشك والوهم او الراجح بدون سند بل بمجرد
التشهي وميل الهوى انتهى وفيه نظر وخامسها قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان العالم يجوز العمل بعلمه فلو كان الظان
يجوز له العمل بظنه لكان العالم وغير العالم بينهما مساوات وقد نفتها الاية الشريفة بعمومها ويؤيد هذه الاية الشريفة وساير الايات المتقدمة
قوله تع في سورة البقرة مالهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تع في سورة والنجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تع في سورة الجاثية
ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وفي جميع ما ذكر نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها خبر المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وثانيها
خبر سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث طويل قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك
فمن فضل اليقين وثالثها ما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن النبي ص قال اذا نظرت فاقض واذا ظننت فلا تقض و
رابعها ما رواه في الوسائل عن البرقي عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عم عن ابائه عم قال قال رسول الله ص اياكم والظن
فان الظن اكذب الكذب ويعضد هذه الاخبار الاخبار الكثيرة المصرحة بعدم جواز الفتوى بغير علم وبعدم جواز الفتوى بالراي وبعدم جواز
القول بغير علم وبعدم جواز العمل بغير علم كخبر ابي عبيدة وخبر مفضل بن يزيد وخبر عبيدة السلماني وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر موسى بن
بكر وخبر اسمعيل بن ابي زياد وخبر تحف العقول وخبر هشام بن سالم وخبر علي بن حسان وخبر ابن فضال وخبر مسعدة بن صدقة وقد حكيت
جميعها في كتاب ملاذ الاخيار ولخصتها من المدعى غير قادحة لظهور عدم القايل بالفصل بين جميع صور المسئلة وهي وان لم تصرح بالمنع من خصوص
الظن ولكنها بعمومها شاملة له فان غير العلم يعم لغة وعرفا الظن والشك والعموم كاف هنا وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لاثبات المدعى
اما اولا فلانها ليست متواترة ولا محفوفة بالقراين القطعية فهي ليست اخبارا مقطوعا بها بل هي من اخبار الاحاد التي غايتها الظن بالصدق
ولا تثبت حجيتها الا على تقدير اصالة حجية الظن فلا يجوز منعها بها اذ ما يلزم من حجيته عدم حجيته لا يكون حجة نعم ان ادعى ان هذه قطعية الصدور
كما توهمه جماعة او ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد من الظنون المخصوصة التي قام الدليل القاطع على حجيتها بالخصوص كظ الكتاب لم يرد
ما ذكر لكن الامرين باطلان فتم واما ثانيا فلان هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الدليل القاطع الدال على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام
الشرعية الفرعية فيجب تخصيص اطلاقاتها بغير محل البحث ومنها انعقاد الاجماع على ان الاصل في الظن عدم الحجية وان الواجب في كل ظن
يشك في حجيته كالظن المستفاد من خبر الواحد ومن الشهرة ومن الاستقراء الحكم بعدم حجيته وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي بعض
مؤلفات السيد الاستاد اعلى الله تع مقامه اعتبار الشهرة مبني على حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات والحجة
عندنا ليس الا اليقين او الظن المنتهي اليه شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وفي بعض مؤلفات جدي ره في جملة كلام له وابطل لاجماع
المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بدليل فان تم والا فينكره وبقال بعدم الحجية وقال ايضا في مقام اخر مع
ان الاصل عدم حجية الظن وهو اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول اذ كل من قال بحجية ظن في موضع قال بدليل اقتضى كما لا يخفى على المطلع

بل هي مشتركة بينه وبين غيره فلا ينحصر الجواب باختصاص الخطاب به الا ان يقال ان الاشتراك المذكور ليس من مقتضى الخطاب

بحجية ظن يقول به

في ما يعلل عليه في الظن في الاصول والفروع

وفي حاشية الزبدة للحر العاملي شرح الوافية جواب مسئلة هل الخلاف في فروع الدين بمعنى مجرى الخلاف في اصوله وهل المخالف في الامرين على حكم واحد الامر في فروع الدين عندنا كما هو في اصوله في ان لكل واحدة منها ادلة قاطعة واضحة لا تحتمل ان التوصل الى العلم بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح وان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي اليه الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة من شهدان مخالفهم في الفروع كمخالفهم في الاصول في الاحكام وفي الوافية في بحث الاجتهاد الشك الثاني شك اعتبار مطلق الظن وهو مما اختاره بعض الفضلاء وصورته ان يقال قد حصل لنا من تتبع آثار العلماء انهم كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا مسندة او لا مرسلة الى غير ذلك ويلزم الضعف لا يحصل على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ قد يحصل هذا الظن من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم عمل العلماء بكل ما حصل لهم الظن من رواية من هو بل الظاهر من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة يمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من راجعه وتتبع وتفكر في غاية شرح هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتاخرين كان صحيحا عند القدماء وفي رسالة الفاضل الاسترابادي الى عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام المعصوم ومراده او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع ان علمائنا السلف كانوا يعملون بما حصل الظن بانه مراد المعصوم مطلقا فلا حاجة الى الحكم بالعلم باحوال الرواة قلت هذا باطل الى ان قال قوله ان السلف كانوا يعملون بما ظنوا انه مراد المعصوم باطل بطلانا بينا اما اولا فلان كثيرا من القدماء منعوا من العمل بخبر الواحد وعللوه بانه لا يفيد الا الظن كالقياس وهو محرم في الشرع فكيف يمكن نسبة العمل بالظن اليهم بل هذا فرية بلا مرية فظهر لمن تتبع كلام ابن ادريس والسيد المرتضى وكثير الاصولية كالذريعة وغيرها واما ثانيا فلان الاطلاع على العمل بالمظنون اجماع دخل فيه قول المعصوم او تقريره او رضاه مما لا سبيل اليه غاية الاطلاع على انهم عملوا بما هو مظنون لنا ان علمهم ليس منقولا نقلا يفيد العلم الا في قليل من المسائل نادرة وليت شعري كيف يحصل العلم باجماع السلف على العمل بالمظنون انه مراد المعصوم مع انه لم ينقل احد من العلماء ان السلف كانوا يعملون بكل مظنون انه من المعصوم سواء كان الراوي عادلا او فاسقا بل المنقول خلافه كما علمت وما ورد من العمل بالكتب والتوقيعات وباخبار جماعة لم يثبت عندنا توثيقهم لا يدل على علمهم بالظن اذ حصول القطع بالقرائن ونحوها في هذه المواضع مقطوع وكذا اخبار الثقات فيها ممكن وعدم ثبوت التوثيق عندنا لا يستلزم عدم ثبوته عندهم بل ثبوت الفسق عندنا بشهادة عدلين ربما يتم اسفاء التوثيق عندهم كما لا يخفى فكيف يمكن الحكم بمجرد هذا بانهم كانوا يعملون بالظن مطلقا مع ورود النصوص بالنهي عنه وتصريح جمع من محصلي العلماء بمنعه نعم لا يبعد جواز العمل برواية عدلين ثقتين فصاعدا مع عدم وجدانها معارضا علما ولكن ليس عليه بالنص بل باجماع صحته فتأمل انتهى وفيه نظر فان غاية ما يستفاد من كلام هؤلاء ان الظن بنفسه ومن حيث هو ليس كالعلم في اصالة الحجية وفي ان الحجية لا تحتاج الى دليل بل الظن يحتاج حجيته الى دليل قطعي ومع عدمه لا يجوز الاعتماد عليه اي ظن كان وفي اي مقام كان ولو كان في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية والموضوعات ممن يعتمد على ظنه في امور الدين سواء كانت من الاصول او الفروع والموضوعات لا بد ان يكون لقيام دليل قاطع على حجيته ولو بوسائط ولاحظة مقدمات عديدة فلا بد من كل امر ديني من الاعتماد على القطع واليقين ولو كان ما يعتمد عليه ابتداء امرا ظنيا او غير مفيد للعلم ولو كان شكا وبهذا الاعتبار لا فرق بين اصول الدين وفروعه بكون جميع امور الدين قطعية ويكون الاصل الابتدائي عدم حجية الظنون وهذا شيء يشهد بضرورة العقل ومع ذلك هو متفق عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل الملليين بل كافة العقلاء فان من المقطوع به ان عاقلا من العقلاء ولو كان عاميا صرفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين وموضوعاتها على محض الظن من غير انتهاء الى القطع واليقين والقرآن والآيات والاخبار الواردة بعدم الظن وغير العلم موردها هذا القسم من الظن وغير العلم فيكون قبح الاعتماد عليه من البديهيات ولكن غاية ما يلزم مما ذكر ان الاصل الابتدائي في جميع الظنون المتعلقة بجميع المطالب عدم الحجية وعدم جواز الاعتماد وعدم صحته كما ان الاصل في جميع اقسام الشهادات وبد المسلم عدم جواز الاعتماد وهذا لا ينافي ما يدعى من ان الاصل في نفس الاحكام الشرعية بعد انسداد العلم بها بالنسبة الى المجتهدين بعد استفراغ الوسع حجية الظنون التي لم يقم الدليل القاطع على عدم حجيتها لقيام الدليل القاطع على هذه الكلية وسيأتي اليه الاشارة انشاء الله تعالى اذ تخصيص الكليات بكليات اخر هو المخصص منها وانقلاب الاصول بامور اخر غير غريبة في الشريعة ومن ذلك اصالة حجية شهادة العدلين وبد المسلم وغير ذلك مما لا يكاد يحصى ولا يتم ما ادعاه الاجماع على بطلان هذا الاصل الثانوي في باب الظنون وعلى سلامة الاصل الاولي في جميع الموارد الا في الظنون التي قام الدليل على حجيته بالخصوص كالظن

الحاصل من ظاهر الكتاب بل بنا ما ادعى الاجماع على الاصل الثاني وذلك لوجهين احدهما انا نجد ان الاصحاب يعتمدون على روايات كثيرة كالصحيح بالمعنى الاعم والحسن والموثق والموافق للعامة ونحو ذلك وعلى ظنون عديدة متعلقة بالرواة واحوال الرواة وبغير ذلك ونقطع بانه لم يقم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجية تلك الظنون بالخصوص فليس الوجه الا اصالة حجية الظن وبالجملة من تتبع طريقة الاصحاب في مقام استفادة الاحكام الشرعية من مداركها ولاحظ كتبهم الفقهية الاستدلالية ظهر له ما ذكرناه وان كان جملة من كلماتهم تنافي ذلك فتدبر وثانيهما ان الظن بل المقطوع بان كل من يقول بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية وببقاء جميع التكاليف الا قليلة اصولنا وفروعها وبعد كفاية الظنون الخصوصية التي دل القاطع على حجيتها بالخصوص للدلالة على معظم تلك الاحكام لقلتها في الغاية بل قد يدعى فقدها راسا ما سبأتي الاشارة بقول باصالة حجية الظنون فكل ما يدل بحجية تلك المقدمات المقطوع بها يلزمه القول بهذا الاصل من باب الاجماع المركب فتدبر ومنها ما ذكره جدي نقلا عن بعضهم واستدلوا على عدم حجية العقول في الاحكام الشرعية بدليل عقلي بعضهم انتهى وفيه نظر ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال وايضا نظر الرجل امر محكم الله تعالى امر آخر وكونه هو هو بعينه او عوضه يحتاج الى دليل حتى يجعل هو اياه او عوضه شرعا ومنها ما ذكره جدي ره ايضا فقال الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلام اولا فكذا بعده ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا نقلا عن بعضهم العقل يمنع من الاتكال بمجرد الظن في الدماء والفروج والانساب والاموال وغيرها ومنها ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من ان يكون مفسدة فلم وجب العمل به تحرزا من المفسدة ونحو ذلك لكن الظن قد يخطي فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه وفي كونه لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر مع التمكن من سلوك ما يتيقن معه السلامة ومنها ما ذكره في النهاية والاحكام في مقام ذكر ادلة المانعين من العمل بخبر الواحد فقالا ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز تركه ثم اجابا عنه فقالا يجاب عنه من وجهين الاول ان براءة الذمة غير مقطوع بها بعد الوجوب والتكليف في نفس الامر بل الشغل محتمل وان لم يظن لتناسب الشغل المخالف لبراءة الذمة بخبر الواحد لا يكون دفع مقطوع بمظنون الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى انتهى وفي الزبدة واصالة البراءة ضعيفة بعده ومنها ما ذكره في الذريعة فقال في بحث خبر الواحد الصحيح ان العبادة اذا وردت بخبر الواحد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محققي مخالفينا ان العبادة يقبل خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح ويجري مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه وانما الدال عليه في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما نقوله في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمنا وعلى هذه الطريقة نعتبر كلما في نفي صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي وليس لاحد ان يقول انا علمنا انه لا صلوة زائدة على الخمس مفروضة ولا صيام مفروضا زائدا على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم يجمعوا عليه وخالف بعضهم فيه لكان المفزع فيه الى هذه الطريقة التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان يستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول العمل بخبر الواحد لا يخلو ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون تابعا للعلم بصدق المخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لاستحالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بوجوب العمل واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقال في بحث القياس اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية واذا كنا قد تأملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما هو دال على هذا الموضع وجب نفي العبادة به وسنتكلم على شبه المخالفين وما ادعوه من الطريقة في ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دلالة عليه وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي التعبد باخبار الاحاد انتهى وقد اشار الى ما ذكره في العدة والغنية ففي الاول اما من اوجب العمل بخبر الواحد عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العمل فينبغي ان تكون مبقاة على ما كانت عليه في العقل من الحظر والاباحة وفي الثاني في بحث القياس والتعبد بما لم يرد في الشريعة بالعمل

مالقياس فكذا ذلك لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة
سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت بخراسان لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت
ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد بالعمل به في الاحكام الى دليل شرعي كسائر الاصول الشرعية لان التعبد بالجميع يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع
ما يدل على ذلك وجب نفيه وقال في بحث خبر الواحد في التعبد بالعمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به واذا ثبت في التسلم بخبر العمل به لان العمل لابد من كونه تابعا
للعلم فاما ان يكون ههنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب اذا كان العلم بصدق الخبر منفيا لم يبق الا العلم بوجوب
العمل فاذا كان ذلك موقوفا على الدليل الشرعي ولم نجد في الشرع دليلا عليه لزم نفيه انتهى ومنها ما ذكره في الوافية فقال لا يجوز الظن من حيث هو
ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشيا عما ثبت اعتباره شرعا اذ كثيرا ما يحصل هذا الظن باسباب اخر مثل هواء النفس او التعصب او الحسد او نحو
ذلك كما هو محسوس مشاهد على هذا يحصل الهرج والمرج في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل به منضبطا
بان يكون ناشيا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقا لو ثبت حجيته مطلقا بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه
غاية الامر الاكتفاء بالظن الخاص في نسبة هذا الكلام الى من يجب اتباعه انتهى وفيه نظر واضح بل هو في غاية الضعف وللآخرين ايضا وجوه منها
ما تمسك به في لم لاثبات حجية خبر الواحد فقال الرابع ان العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم نعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في
نحو زماننا منسد قطعا فاذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان ادلة الاحكام الشرعية باسرها منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين
في الكتاب والسنة والاجماع والعقل والظاهر ان شيئا من ذلك لا يفيد العلم بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند وفي بعض
الصور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لاحتمال التجوز والاضمار والتخصيص والاشتراك
والنقل والنسخ والتقديم والتاخير والتاكيد والترادف على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان
ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع بعد ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته
من الكتاب ومعظم ما صح لا يجب فيه واما ما يمكن استفادته منه فيه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع بعد العلم بصحته
المثبتة بناء على عدم ثبوت القراءات المخالفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام
الشرعية من طريق الكتاب هذا وقد صار طائفة على الظاهر الى منع كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا المفسر اهل البيت
وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا مما يوجب هذا ما دل عليه جملة من الاخبار وقال
به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كل آية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال
بها وهو واضح فتم وقد اشار بعض الى عدم افادة الكتاب القطع بالاحكام الشرعية فقال في مقام الاحتجاج على المقدمة الاولى اذ الموجود من ادلتها
لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ثم قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح
فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم انتهى واورد عليه
سلطان العلماء في حاشيته فقال قوله من قبيل خطاب المشافهة هذا في مثل قوله تعالى وقس على الناس حج البيت الآية محل تامل وقوله قد اقترن
ببعضها يمكن ان يقال ان دلالة على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ح ايضا معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك
الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلاف الظاهر كان الظاهر معلوما وان اقترن بما يدل لهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوما الا ان يقال بارادة انهم كانوا

حجية خبر الواحد بدليل الانسداد

يجوزون فيما لم يقترن بالصارف ذهب الظن ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينتفي القطع بارادة الظن بقيام هذا الاحتمال
فتم في عبارته وقوله فيحتمل الاعتماد اه لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب فان كان كلها
من قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يكون ان يقال لا نمنع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع والاولى جعل هذا جوابا اخر
بعد التنزل عن ذلك فتم انتهى وقد يورد عليه ايضا ان دعوى دلالة الكتاب المجيد على جميع الاحكام الشرعية الفرعية ظنية جازفة ضرورة انه كم بحث
فانه كثيرا ما يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي الفرعي كما يفيده المتواتر من السنة بل لو قيل ان كل اية شريفة تدل بظاهرها على حكم شرعي فرعي تفيد
القطع بحكم شرعي فرعي اخر فان قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تع من شهد
منكم الشهر فليصمه وقوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية وان كانت تدل دلالة ظنية على وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج والخمس لكنها
في الدلالة على اصل شرعية المذكورات بل وجوبها في الجملة مفيدة للقطع قطعا وكذلك سائر ايات الاحكام نعم القطع الحاصل هنا قطع عادي
كالقطع الحاصل من المتواترات والتجربيات والحدسيات والاستقرائيات وهو من افراد العلم حقيقة بالاتفاق فيترتب عليه ما يترتب على العلم عند
العقلاء بالضرورة فالشبهة المنقدحة لا تمنع مما ذكر عادة بالضرورة نعم هي مانعة من حصول العلم العقلي كالعلم الحاصل من الاشكال الاربعة وغيرها من سائر
القياسات المنطقية والبراهين العقلية وذلك غير قادح فان المقصود حصول العلم بالحكم الشرعي من اي شيء كان ولا اشكال في حصول العلم العادي بالحكم
الشرعي اصليا كان او فرعيا من القران المجيد لذا اتفق محققوا الاسلام على انه احد الادلة على الاحكام الشرعية مطلقا قولا وفعلا فان تصريحهم بذلك في
مواضع عديدة ورجوعهم اليه في الاحكام الشرعية الاصولية ومن زمن النبي والائمة الطاهرين عم الى يومنا هذا امر لا يمكن انكاره وما ذلك الا لكونه
قد يفيد القطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتم واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها
خارج عنه لا يدل عليه دلالة تامة وهذا واضح لا يستريب فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة
بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خالية عن رواية متعلقة واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب او
المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين غير قطعي السند وقطعي السند وكلاهما لا
يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما الاول فظ ومعظم الاثار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه بعض من لا خبرة له عن التحقيق من ان جميع
الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى اليه كما بيناه في محل اخر واما قطعي السند فلانه ظني فلكونه ز
الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يفيد العلم وفيه نظر كما اشار اليه جدي الصالح المازندراني في قوله لقلة
السنة المتواترة لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر لمن يجمع عنده الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان
الاصول الاربعة مستندة الى ثلاثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة
النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلاثة اذا اتفقت رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة كثيرة من الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم
شدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفرقة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله تع كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة
الايات الكريمة ظنية فلا يضر لان الخصم انما يمنعنا عن وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة لانهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر
وعلم انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع هذا الظن اعتبار مع
انتهى واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يفيد العلم برضا المعصوم مستحيل عادة كما هو مذهب جماعة من اهل التحقيق واما الشهرة
وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وفتوى جماعة فلا يفيد العلم بلا شبهة لا يق كيف يصح المنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال
ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية يستفاد من الاجماع المركب انكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري
الدين او المذهب لانا نقول لو سلم ما ذكر فلا نم ان مع الاجماع المركب يكون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم
مقدمة اخرى وهي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة على امر وقد عرفت انهما ظنيان ومن الظ انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية
كانت النتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وقد اشار الى هذا جدي قده فقال في رسالته في الاجتهاد والاخبار في الفصل الرابع في

جملة كلام لم على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسائل الابتلائية امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه كاد ان ينحصر في الظني على انه لو تحقق طريق على ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد منحصر في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة انتهى وفيه نظر واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمه الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكران ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية الفرعية لا يكون معلوما كما صرح به في المعالم وفيه نظر لمنع من انحصار القطعي فيها في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي الفرعي لم يبلغ الى حد الضرورة كما اشار اليه جدي البهبهاني في حاشيته على المنتهى فقال بعد الاشارة الى ما في كلام ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض الضروريات بالمتواتر ربما المتواتر بالمعنى بلا تامل في الاثبات وتحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقران والعقل وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد حصل اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البرائة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به اصلا فهي من اليقينيات كما حققناه في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة وللاخبار المتواترة والقران والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم في ذلك بل ربما يحصل القطع من ملاحظة طريقة الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان في كثير من المواضع وبالجملة الانصاف ان المقطوع به من الاحكام الشرعية الفرعية لا ينحصر في ضروري الدين او المذهب بل قد يتحقق في غيرهما ايضا نعم هو في غاية القلة ونهاية الندرة كضروري الدين والمذهب فمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من العلم به قطعا والدليل يتم على هذا التقدير ايضا ولا يختص تماميته بما ادعاه فلم من انحصار القطعي في الضروري كما لا يخفى وقد صرح بقلة المقطوع به في الاحكام الشرعية الفرعية وبان جميعها ليس بمقطوع به جملة من الكتب ففي رسالة الاستصحاب لجدي العلامة البهبهاني قدس سره وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالعقل والاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قد حصل بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا ان الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد وظواهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها من الظنون ومع ذلك لا محيص في العمل بخبر الواحد مما ثلة من اعتبار اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقوط والتبديل والتحريف في النقل وغير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي والامارات الظنية وغيرهما مما هو معلوم وقد فصلنا بعض تفصيل في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وبالجملة دفع البديهي الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق الاجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن بعينها اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه بالرجوع الى الرسالة ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان ثم قال ان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به والا فالتوقف والاحتياط وفيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع بعض اخر ومع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة واثبتنا مشروحا فاد قولهم وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهدون ايضا لا يجوزون العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون العمل بالظن الاضعف فضلا عن العلم ثم قال وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العدم من ضروريات مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع عنه الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان محدثي الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا

فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحدوث او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام منه

المذكور فقد اشتهر مفيدة لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول منه

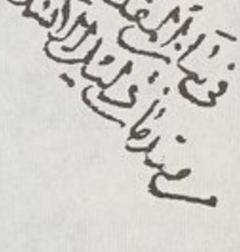
وبناء العمل على [illegible] اول المسائل

ان الحجة

ان المجمع عليه بقينا اى شئ كان واما الاحتمالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى ومن تامل فى دستاتير الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق الى توهم فى الاعتراض على اصحابنا وغيرهم من الفقهاء مع ان ما ذكرنا فى المقام اشارة كافية للعاقل وفى موضع اخر منا كلام ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد متعسر عادة وامكانه فى عصر السيد وما قبله من زمنه ظهور الامر لا يجدى بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه فى بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اى شئ تعولون فى الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضم من مذاهب الشيعة بالاخبار المتواترة ومالم يتحقق ذلك فيه لعله الاقل فيه يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع الاختلاف بينهم ومحصوله انه ان امكن تحصيل القطع باحد الاقوال المطرح ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضم واجماع الامامية امر ممتنع فى هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جايز وفى كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع متيقنة فى اكثر المسائل الفرعية ثم قال فان قلت ما ذكرته من انتفاء تكليفنا بتحصيل العلم وانتفاء طريق العلم فى اكثر الاحكام الشرعية هل هو مخصوص بزماننا وامثال زماننا وكان القدماء قائلين بوجوب تحصيل العلم لانفتاح طريق العلم لهم او كانوا قائلين بجواز العمل بظواهر القران والاجماع المنقول بخبر الواحد بوجوب القطع فيما يستنبط من الاخبار وكان زمان القدماء مثل زمان السيد امثال زماننا قلت يمكن ان يكون فى زماننا بعض المسائل التى لم نظفر لنا فيها باخذ قطعى على وجه يمكن لنا تحصيل القطع بظهور بعض الاخبار التى تعاضد البعض او ظهور قرائن تعاضد الاخبار الموجودة فى زماننا وانتفائها فى زماننا واما كون كل الاحكام فى زماننا كذلك او كون كل الاحكام التى يستدل عليها بالاخبار كذلك فهو معلوم البطلان لانه لو كان اعتقاد القدماء وجوب تحصيل العلم فى الاحكام الشرعية مطلقا وفيما لا يندرج فى ظواهر الايات والاجماع المنقول بخبر الواحد كان تحصيل العلم فى جميع الاحكام على تقدير او فيما لا يندرج فى الامرين المذكورين على تقدير اخر ممكنا كان الواجب اتفاق الاحكام المستنبطة من الاخبار ولو فرض وقوع الاختلاف فى الجملة لوجب عدم الوفور والكثرة فيها لعدم مناسبة الاختلاف بين طائفة واحدة فى مسائل كثيرة مستنبطة من الاخبار مع وجود الاخبار القاطعة فيها واكثر اختلافات القدماء انما نشاء من اختلاف الاخبار او الاختلاف فى فهم مفادها وبجواز استناد الاختلاف الى التهاون فى المدارك مع وجود القاطع قدح فى كلهم او جلهم وكيف يجوز المناقل وجود الروايات القاطعة فى زمان السيد والشيخ ره مع غاية الاختلاف بينهما بل فى فتاوى احدهما فى تاليفين وكذا فى فتاوى من عاصرهما ومن تقدم عليهما لا يقال قال السيد ابن ادريس بعدم جواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القراين مع اختلافات كثيرة بينهما انا نقول فى جواب هذه الاختلافات نقول فى جواب الاختلافات التى بين السيد والشيخ وغير الشيخ لانا نقول عدم قولهما بجواز العمل باخبار الاحاد الخالية عن القراين لا يستلزم عدم علمهما بها فلعل السيد عمل برواية ظن كونها محفوفة بقراين تفيد العلم بما افتى به وابن ادريس برواية منافية لها بزعمه كذلك او زعم احدهما رواية كذلك والاخر لم يحفظ بتلك الامارة او زعمها ضعيفة غير مفيدة للعلم او زعم ان اجماعا يدل على خلافها او زعم احدهما اجماعا على امر والاخر اجماعا على خلافه او زعم احدهما ظاهرا يدل على امر والاخر امرا اخر حجة شرعية على خلافه وبالجملة الاختلافات الكثيرة التى تحققت فى فتاويهم تدل دلالة ظاهرة على عدم تحقق الروايات القاطعة الدالة على فتاويهم فان قلت يمكن ان يكون الاخبار التى يصح الاحتجاج بها من الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقراين وكان منشاء الاختلاف غفلة بعضهم عن بعض الاخبار المتواترة عن بعض القراين او عن بعض المدارك التى اطلع عليها الاخر كما ذكرت بعنوان الاحتمال ههنا قلت الظن المتتبع ان اكثر اختلافاتهم انما نشاء من اخبار الاحاد الخالية عن القراين من القول بالاجماع الذى لا دليل على حجيته كما سيظهر لك انشاء الله ولو فرض بعد ظهور ضعف كثير من الاجماعات كما بينهم عدم جواز العمل باخبار الاحاد لخلاء الاحكام الكثيرة التى لا يجوز خلوها عن الماخذ ونح صرح المعتضد ان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وفى حاشية جمال الدين الخوانسارى عليه بعد الاشارة الى قوله بنفى ضم الاجماع اليهم والحكم بعدم الوفاء فى الجميع والا فلا يبقى باثبات المظنة ويمكن ان يقال تركها باعتبار ان الاجماع عندهم لا بد من مستند فلو لم يجز العمل بخبر الواحد انحصر مستنده فى القران والخبر المتواتر فلا يوجد الاجماع ابدا الا نادرا ووجد فيما احدهما فلا حاجة الى ذكره ويكفى ذكر عدمه وفيه نعم على طريقتنا فى الاجماع لا بد من ضمهم اليهم كما لا يخفى وفيما لم نعلم عدمه وفاء

القران

القرآن والاخبار المتواترة في زماننا بجميع الاحكام واما الازمنة السابقة فلا وجه فيحتمل ان يكون الاخبار المتواترة فيها مع القرآن يفيان بجميع الاحكام لكنهم استغنوا فيها وقع الاجماع على نقل الاخبار فيه فلم يبق تواتر بعضها في زماننا وما بقي على التواتر لا يفي مع القرآن لكن ربما يفيان مع الاجماع وح فلا يدمن ضم الاجماع والحكم بعدم الوفاء على الجميع ويمكن ان يقال ان العلم بالاجماع في زماننا لا يدان يستند الى النقل اما بالتواتر والاحاد وح فيمكن حمل خبر الواحد المتواتر في الدليل على ما يعم الخبر في نقل الاجماع ايضا فلا حاجة الى ضم ولو نوقش بانه ربما يجاز العمل بخبر الواحد في الاجماع دون الخبر وربما وفى الثلثة بجميع الاحكام فلا يفيد الدليل جواز العمل بخبر الواحد في الخبر وهو المدعى هيهنا فيمكن دفعها بان القرآن من قال بجواز العمل به في الاجماع قال بجوازه في الخبر ايضا نعم بعض من قال بجوازه في الخبر لم يقل بجوازه في الاجماع لبعد الاطلاع عليه وح فلا مجال للمناقشة المذكورة فتدبر ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية كثيرة في الغاية لا يمكن غير المعصوم من الاحاطة والاطلاع عليها لتعلقها بافعال جميع المكلفين واختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال والحيثيات المختلفة ومن البين ان معرفة جميع ذلك على وجه القطع واليقين مما يستحيل عادة لان العقل لا يستقل بالادراكات التي كانت معظم الاحكام الفرعية امورا تعبدية غير مدركة والتواتر المعنوي قليل الوقوع جدا وكذا الاجماع المفيد للقطع والجملة الادلة المفيدة للعلم عقلا او عادة فيستحيل تحققها في امثال ما ذكر ومنها ان الغالب في الامور الكثيرة التي تندرج في مفهوم واحد كامور التجارة والزراعة والصياغة ونحوها عدم التمكن من العلم بها عادة فكذا محل البحث ومنها ان الاحكام الشرعية الفرعية لو كان باب العلم بها اوبا كثرها مفتوحا لما جوز محققوا الاسلام من المتقدمين والمتاخرين من العامة والخاصة الاعتماد على امور لا تفيد العلم بل تفيد الظن كظاهر الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد والاستصحاب واصالة البراءة ونحو ذلك وبطلان التالي في غاية الوضوح واما احتمال التقصير في حقهم مع ما هم عليه من العلم والفضل والكمال والبراعة في الفنون والعلم والزهد والتقوى والجد والاجتهاد وطول الفكر والنظر في فهم الاحكام غاط واضح وذلك فاحش ومنها ان الاحكام الفرعية لو كان طرق العلم بها اوبا كثرها مفتوحا لما جاز في الشريعة العمل بامور لا تفيد العلم كخبر الواحد والاستصحاب ونحو ذلك مع ان الكتاب وغيره ذلك والتالي باطل للادلة القطعية الدالة على حقية الاجتهاد بمعنى العمل بالظن والامور التي لا تفيد العلم والجملة من تامل في صناعة الفقه وكانت له ادنى بصيرة وجودة قريحة علما قطعيا لا يختلج به شك وريب ان الاحكام الشرعية اكثرها غير معلومة وقد حقق ذلك جدي قدس سره في مواضع من كتبه ورسائله بما لا مزيد عليه وادعى طائفة خاصة بالتحقيق قائلة بان الاحكام الشرعية الفرعية كلها قطعية كاصول الدين ولم نر في ذلك شبهات واهية رضيا الان سوف نطا بها بما لا يليق التعرض لها ولدفعها بالمقام ولم مقام اخر طويل الذيل واما المقدمة الثانية القائلة بان بعد سد باب العلم يلزم العمل بالظن فقد اشير اليها في جملة من الكتب الفقهية الاصولية فلا نكرره لا يجوز التعويل في دخول الوقت على الظن مع القدرة على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبني على الاجتهاد لوجوب التكليف بالفعل وفي نهاية الاحكام في حث الواجب الكفائي التكليف فيه موقوف على الظن لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وفي ذكرى لو غلب على ظنه احد طرفي ما شك فيه في الصلوة بنى عليه لان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا للمبرد دفعا للحرج وفي فتح في مسئلة ما لو صلى ظانا دخول الوقت في جملة كلام له لكن المشهور الاول للاتفاق على وجوب العمل على الظن مع تعذر العلم وهو الغرض هنا وفي زبدة البيان للاردبيلي لا يجوز العمل والتعويل على الظن الاسم دليل الاقوى او مساو دلالة على الجواز من دلالتها على المنع كما ثبت في المسائل الفرعية اجتهادا او تقليدا اما بالعقل لزوم الحرج قد الضرر المفهمين بالعقل والنقل والتكليف بما لا يطاق وبعض الايات والاخبار بل الاجماع اذ قد انقرض منع التقليد وايجاب الاجتهاد عينا وفي جميع الاعصار فانه اما وجوب الاجتهاد في القبلة فلانا انا لم نحصل العلم وجب ما يقوم مقامه وهو الظن عن امارات شرعية وهو الذي نحصيل بالاجتهاد ولكن ينبغي عدم الاكتفاء اذا امكن من تحصيل العلم وفي بعض شروح الاشموني عشر بها لصاحبه لم يكفي الظن في القبلة لان وجوب الاستقبال لا يتقطع بتعذر العلم فلو لم يكن الظن كافيا لزم اما سقوط الاستقبال والصلوة الى اربع جوانب وكلاهما خلاف المذهب وان كان للشيخ قول بالثاني وفي الشرح الاخير لما صح النبا على ان نحن مكلفون بالاستقبال ولا سبيل الى تحصيل الظن الحاصل من العلامات يجب اتباع هذا والا فاما ان يبقى التكليف بالاستقبال ويلزم منه التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف بالاستقبال راسا وهو يوجب تعين العمل بالظن الحاصل عن الامارات وفي موضع من لم الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكر السيد في مواضع من كلامه ايضا فيستوجح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه وفي موضع اخر منه اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف



فيه بالظن تقم وفي الوافية في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه بالايمان وفي الفوايد لجدي ره اعترف بعض المحققين

مطمئن

بحصول الظن من الاستصحاب الا انه منع حجية كل ظن للمجتهد والمعروف من المحققين الباقين انهم يمنعون حصول الظن والا فكل ظن المجتهد يكون حجة مسلم عندهم من جهة الذي ذكروا وهو ان باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجة ولا ترجيح لظن على ظن غير ان الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالهما ليس بحجة عندهم وفاقا للوفاق ولانه كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلم والصدر الاول فكذا بعده بخلاف الظنون التي يحتمل انها كانت في ذلك الزمان ايضا حجة مثل خبر الواحد وما يتوقف عليه ثبوته والاحتجاج به من جهة السند والمتن والدلالة وعلاج التعارض ومثل الاستصحاب وغير ذلك وقال في مقام اخر في جملة كلام له قد ثبت في الاصل الثاني ان الظن في نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهي عنه سيما وان يكون يقع فيه الاختلالات التي عرفت فعلى هذا نقول لا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظنون وعلى خصوص التمسك به ولم نجد دليلا عليها غير انه

نز
الاختلافات

نعلم يقينا بقاء التكاليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا للزم جواز العمل بالظن جزما والا لزم التكليف بما لا يطاق او الحرج او ارتفاع التكاليف والاحكام باقية يقينا والكل باطل قطعا فنعلم ان الشارع يقبل عذرنا في عملنا بالظن ح ويرضى به ايضا جواز العمل بالظن وفي صورة كذا اجماعي بل بديهي الدين ويؤيده تتبع الاحاديث وملاحظة طريقة الشارع في الاحكام فلاحظ وتدبر انتهى ولهم وجوه منها اتفاق العلماء قديما وحديثا على لزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم كما لا يخفى ومنها ان ذلك من قواعد العقلاء يحكمون بذلك حكما بتا جزميا ويعملون به ولذا يكتفون بظنون كثيرة مختلفة في التجارات والصناعات والمكاسب والامور الجارية بينهم بحيث لا يسع لاحد انكاره ومنها ما دل على حجية ظن المجتهد قد اشار اليه جدي ره فقال الاصل في الظن عدم الحجية خرج منه ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة اذ المسلمون قد اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى يكون ذلك حجة عليه والله قاضية بانه لو كان ظن حجة فهذا وكذا لو كان لا بد من العمل به وايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقرب لا يكلف الله ازيد من ذلك يقينا لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد من ان الله تع لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا العقل حاكم بحجيته ح قطعا وايضا جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلة التي تكون فيها جارية فيما نحن فيه قطعا قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي بعد استفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله تع يقينا في حقي والصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل انتهى ومنها ان بعد انسداد باب العلم ان لم يجب العمل بالظن فيما انسد طريق العلم فيه فلا يخ اما ان يجب تحصيل العلم بالمسدود ح ويكون هو التكليف او يكون التكليف بغير المعلوم نفيا واثباتا ولا يكون باقيا فيلزم فيه التمسك باصالة البراءة وعدم الحكم او يكون الواجب فيه العمل بالاحتياط او يكون مخيرا بين الاقوال المختلفة او يكون التكليف فيه الاخذ بغير الظن بخصوصه من الوهم بطلان جميع ما ذكر فتعين ان يكون الواجب هو العمل بالظن لان رفع احد النقيضين او النقايض يستلزم ثبوت الاخر بالضرورة اما بطلان الاحتمال الاول فواضح لاستلزام التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة مع انه لا قائل به من المسلمين بل المليين بل العقلاء قاطبة لا يقال قد ذهب جماعة الى ان التكليف في الفروع كالتكليف في الاصول في وجوب تحصيل العلم بالاحكام لانا نقول هؤلاء يدعون انفتاح باب العلم في الاحكام الفرعية لشبهة دبرتهم خيالات واهية فيلزمهم ما ذهبوا اليه ولكنهم يقرون بانه لولا الانفتاح لما كان التكليف في ذلك واما بطلان الاحتمال الثاني فللادلة الدالة على بقاء التكليف بالاحكام الغير المعلومة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وقد اشير الى بطلان الاحتمال المذكور في جملة من الكتب ففي الوافية انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيمة الى اخر ما تقدم وفي حاشية سلطان المحققين لا شك ان اكثر الاحكام غير مستفادة من ظواهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعا وطريق العلم منسد وفي رسالة جدي العلامة البهبهاني قده ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا متشرعين ومن امتيه من بديهيات الدين ومما اجمع عليه المسلمون فهم من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجدا في ح

حاشية على أم بعد الاعراض على ما فيها من دعوى انحصار القطعي في الضروري فهم هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف الاحكام الشرعية
التي يقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين عندنا بعنوان العلم كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام
الشرعية فلا بد من اعتبار الظن لعدم التكليف بما لا يطاق وعدا مكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم اليسر والسهولة يكفي لعدم الحرج
والله تعالى يريد منا اليسر وما ذكره ظهر ان القرآن لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يغني وكذلك اصالة البراءة فلا حاجة الى تجشم دعوى الظن في كل ما
ليس بضروري وفي كلام بعض الفضلاء ان طرق القطع منسدة في اكثر المسائل الفرعية فاما ان يكون التكليف بهذه المسائل ساقطا عنا واما ان
نكون مكلفين بها بظن يحصل بها مرتبة شيء كان او بظن يحصل من سبب دون سبب والاول باطل بالضرورة من الدين والثاني يعلوم منه عدم جواز العمل
بالقياس وان اقدمنا قوينا فالثالث هو المتعين وليس هذا السبب هو الكتاب والاجماع الذي ثبت حجيته بمفرده بن لعدم كفايتهما في المسائل
التي ليس لنا طريق القطع بل بعدد لانها الاعلى قليل من تلك المسائل ولا منضمين مع الامارات والدلائل العقلية الظنية لانه لو فرض كون
هذه الضميمة حجة شرعية مع بعده نقول لا تدل هذه الثلثة ايضا الا على قليل من تلك المسائل والمسائل الباقية التي لا دلالة لها عليها
اضعاف ما تدل عليه فثبت جواز العمل باخبار الاحاد التي اجتمع فيها شرائط جواز العمل قال الفاضل المحقق صاحب المعالم ان باب العلم
القطعي منسد انتهى لا يقال لانهم الاجماع على بقاء التكليف بما انسد طريق العلم به من الاحكام الكثيرة الفرعية فان الظن من جملة مركب الخاصة و
العامة يجوز ارتفاع التكليف بما ذكر في الذريعة والعدة في بحث القياس في مقام ذكر ادلة القائلين بحجيته استدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت
انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم يجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان نكون متعبدين بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة مرة وجه اخر
فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علمنا ذلك منهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص
يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دلالة فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التعبد بغير منه العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة
الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا اجماعهم على نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع وفي
الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس فقالوا لهم في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم نكلف بمعرفته اولا
حكم فيها جملة فكذلك للجائز لا مانع منه اما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الذي ذكرناه واعتقدوا انهم تحرزوا بها من المطاعن التي تدخل عليهم
في الوجه الاول فيجري مجرى في الضعف من الاول وذلك مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليل على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس ولا دلالة لو
فيها ودون ما طنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام لو جوزنا النصوص وان ما لا نقف على وجه بعينه يمكن ان
يكون له وجه وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن مما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم
فيها الاحكام من جهة الشرع لا بد لحكم العقل فيها وانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى المنصوص
وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان
يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي بلبت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب في كل حادثة وهل هذا الا تحكم على انه
قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسئلة وهو مسروق لانه جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما يعلم بالعقل
اباحته وفي العدة في بحث خبر الواحد ليس لاحد ان يقول اذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل بحكم العقل الا ما نحن فيه
نعمل برأي لجاز ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب بقيتها على مقتضى العقل من
الحظر والاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد وفي الغنية في البحث المذكور ويعلقهم بان الضرورة تقود الى قبول اخبار الاحاد اذا حدثت
الحادثة وليس فيها على حكم منصوص ليس شيء يعول عليه لان القياس انما تعول الا ما هو حجة في نفسه فعلمهم ان بدلوا على ان خبر الواحد لهذه الصفة في
عندنا الاحادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا الى حكم العقل فليس ههنا ضرورة على ما ادعوه وقال في بحث القياس
وتعلقوا ايضا بان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها وجب ان نكون متعبدين بالقياس و
الجواب عن ذلك ان يقال لهم ما انكرتم ان نكون متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها بما حكم العقول لانه لو كان حكمها من التكليف السمعي
لوجب في حكمة الله تعالى الذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ان يبينه فاذا فقدنا بيانه من جهته تعالى قطع بخصوصه بالعقليات فيكون حكم هذه الحادثة

ماتيا والشرع ثابت لحكمه لو لم يكن شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقول من تحسين او تقبيح او ايجاب او اباحة فلعدم التفرقة بين الموضعين في النهاية في بحث خبر الواحد في مقام الاحتجاج على حجيته الرابع عشر اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الوقائع عن حكم الشرع وذلك ممتنع اعترض بامكان الخلو مع عدم الدليل الحكم وهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا بخبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد لحجيته ودليلا وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو ممنوع كيف والا لم تخل الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان المعتزلة سلموا خلو الواقعة عما عن الحكم الشرعي فلا يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور وجعل حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وان مدركه شرعي يشمل على التناقض بل الوجه ان يقال ان كل واقعة فيها حكم شرعي من جملة البراءة الاصلية وقال في بحث القياس في مقام ذكر الحجج على حجيته السابع عشر كل حادثة لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون له طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع ولم يثبت بعد بها القياس ولو لم يكن حجة خلت اكثر الوقايع من ان يكون الى حكمها طريق الاعترض لانم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما شمولا ظاهرا او خفيا ولا بعد لذلك وان كثرت الحوادث اذا كانت عامة لقوله تعالى فيما سفت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سفت السماء وان كثر عدده وايضا ان اراد المستدل انه لا بد في كل حادثة من حكم اي من قضية اما منفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون طريق ذلك الشرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا سمعنا لجواز خلو كثير من الحوادث عنه ثم قال في مقام ابطال حجية الخامس سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه وذا لسنا نتعبد به الاعتراض بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام وفي الاحكام في البحث المذكور انا الحجة المنصوبة فهي ان النص والاجماع مما يقل الحوادث وبه قالوا لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وهو ممتنع وهي ضعيفة وذلك لان الوقايع التي خلت عن النصوص والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا فكان مدركه شرعيا وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية للقضية للاحكام الاثباتية فلا وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا لكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو غير مسلم وذلك لان الشارع كما يؤدي اثبات الاحكام في بعض الوقايع فقد يؤدي نفيها في بعض اخر على حسب اختلاف المصالح فيلزم على ما ذكروه ان يكون المصالح المرسلة الخالية عن الاعتبار حجة في الشريعة وهو ممنوع وذلك لانا لئن سلمنا خلو الواقعة عن وجود النص والاجماع او القياس فيها فلم لا يكون المصلحة المرسلة حجة اقتضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعذر اذا ذاك يكون مشتركا وقال في بحث خبر الواحد في مقام ذكر حجج حجيته احتجوا بانه لو لم يقع حادثة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الوقائع عن حكم الشرع وذلك ممتنع ولقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود الدليل اما مع عدم الدليل فلا وهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا بخبر الاحاد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو ممنوع كيف وانا لا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الدلالة المقتضية لاثبات الحكم نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وقال في المختصر في مقام المذكور قالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع انا الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقايع عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه وكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع وفي حاشية جمال الدين عليه قال الشارح اما الثانية فظاهرة لانه يفضي الى خلاف مقتضى الحكمة كذا في الورود ولا نزاع لنا من العمل فاذا لم يمكن الحكم في كثير من الوقايع فلا يمكن لنا العمل بشيء

منها

منهما قال الشارع الجواب بمنع الثانية اه فان بناء الجوابين على التعليل الاول فانه يمكن منع امتناع الخلو اذ يمكن ان يكون مقصود
البعثة هو العمل بما حصل به القطع من الاحكام لا جميع الاحكام ولو سلم فمنع الملازمة لانا انما كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فيحصل
مقصود البعثة وهو تبليغ الاحكام في الجميع اذ فيما حصل العلم به الحكم هو ذاك وفيما لم يحصل العلم به الحكم هو نفي الحكم فقد بلغ الحكم في
الجميع ولم يهمل شيء من الاحكام واما ان اعمال بالوجه الثاني فالظاهر انه لا يجدي الا الجواب الثاني فانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فلا يمكن
لنا امر العمل لانه اذا نفى الحكم في شيء فيبقى الامر فيه على اصالة البراءة والادلة الاصلية فيعمل به فلا اشكال واما الجواب الاول فلا اتجاه له لانه
اذا كان بناء دعوى امتناع الخلو على انه لا بد لنا من طريق في العمل فاذ الم يبين لنا بعض الاحكام فلا سبيل لنا الى العلم فيها فلا يبقى الجواب من بيان طريق العمل
ولا يكفي مجرد منع امتناع الخلو كما لا يخفى قال الشارح لما ورد من الشرع اه ظاهره ورود نص بذلك في الشرع ولما كان المفروض عدم جواز العمل
بخبر الواحد فلا يدان يكون ذلك النص من القرآن او الخبر المتواتر والا لم يخف فيتعين ما بدلالته نعم العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من
الشرع على حكم على خلافها وهو يكفي مدركا للحكم فيها فقوله قال الشارح ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع يخفى لما قلنا ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم
الحكم ظاهرا لانه يحكم العقل معه بعدم الحكم فلا يلزم اثبات حاكم غير الشرع حتى يرد ان ذلك منا في مذهب الاشاعرة حيث نفوا ذلك على ما سبق في
اول مبادي الاحكام وهذا كالتصريح بما ذكرنا من ان المراد من كلامه وهو قوله هذا وقال ايضا معترضا على صاحب المعالم فيما تمسك به على حجية اخبار الاحاد
من الدليل الرابع بالنظر ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل
بالظن ايضا فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به ولم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف عليها الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لان الاصل المذكور يفيد ظننا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها
بل ما ذكرنا من حكم العقل بعد لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به وتؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا يقضيا
لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم
يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن
الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم
الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن ايضا فلا يتمشى ان يقال ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد لا يقصر عن الظن الذي عملتم به بل كثيرا ما يكون اقوى لكن
لا يخفى ان العمل بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرة عنيفة انتهى لا نا نقول كلام من هذا
جمال الدين الخونساري في الحاشية ليس صريحا في المنع من لزوم العمل بالظن حيث يندفع طريق العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لو لم
يعمل بالظن يلزم الخروج من الدين وعدما مكان الاتيان بعمل من الاعمال لامن العبادات ولامن المعاملات كما هو المفروض المحقق وذلك لان
المعلومات من الاحكام الفروعية في هذا الزمان بل في كل زمان حتى في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومن الائمة عليهم السلام امور قليلة في الغاية ومع ذلك هي امور
اجمالية مثل الصلوة واجبة والطهارة من الحدث والخبث شرط لها والبيع حلال وصحيح ونحو ذلك ومن الظاهر انه لا يمكن الاتيان بعمل على
وجه القطع من عبادة او معاملة باعتبار تلك الامور الاجمالية المقطوع بها والبناء في غير المقطوع به من الاجزاء والشرائط والموانع
وحيثيات الاحكام من العينية والكفائية والتخييرية والموسعية والمضيقية والنفسية والشرطية ونحو ذلك على اصالة البراءة وعدم التكليف
بها لانه لم يسبق من فروع الدين شيء منها وهو مخالف للحكمة في ابداعها وتاسيسها وللعلم من الدين وقواعد المسلمين بل مطلق اهل الملل
بل العقلاء كافة وذلك واضح في الغاية نعم غاية ما يستفاد من كلام اولئك الجماعة صحة التمسك باصالة البراءة فيما لم يقم فيه دليل شرعي
على ثبوت حكم مخالف للاصل وان دل عليه خبر الواحد والتماس على تقدير عدم ثبوت حجيتها شرعا وهذا شيء مقول به ونعمل به دائما
لمعظم المحققين نسلم لو سلمنا ان مراد اولئك الجماعة التمسك باصالة البراءة والحكم بنفي الحكم في محل الفرض فلا يقدح فيما ذكرناه كما
لا يخفى وقد اشار بقوله قدس سره الى بطلان التمسك باصالة البراءة ح معترضا على جمال الدين الخونساري بعد الاشارة الى بعض ما قدمناه
بالنظر وبما ذكرنا ظهر ما اورد وجيه عصره على صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل

في حاشيته عليه ح

قطعا فلا يمكن الاقتصار على تلك الامور الاجمالية ح

العلم به بالنص او الاجماع بحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل
لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية ففيما انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا اما عرفت
من ان الضروري واليقيني لم يحصل الا بنفع ولا يجتزى بل لو بنينا على اليقيني ودفع البدع ما سواه بالبناء على اصالة البراءة يحصل نقض وشرع جديد الكفاية
انه ليس شرع نبينا صلى الله عليه وآله فضلا عن المسلمين ويتيقن مجملا ان الشرع بالنسبة الينا ايضا غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف في اعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البراءة انما يسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال
والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكفي في تحقق الاطاعة الواجبة مجرد احتمال الاتيان بما
هو المطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظن بان المطلوب ليس هذا لحصول الظن له بكون المطلوب غيره او ذا بدا عليه فالعقل يحكم بالعقاب
على الترك يحكم بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نسلم كون حكمه على سبيل اليقين والتزام الاتيان بجميع المحتملات في
جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى او لا يمكن الجمع مثل ان المال اما انه لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال
ذلك وايضا الفقه من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم نحكم بالظن فلا بد ان نحكم بالوهم بان الموهوم هو
حكم الله تعالى بمعنى ان ما هو الظاهر انه ليس حكم الله تعالى هو حكم الله لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم نعتبر الظن فلا بد ان نعتبر الظن فلا بد
ان نعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله مع ان الظن انه ليس حكم الله ويلزم العمل به مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وانك لا ترضى بكون
الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل ولا العمل به الا من العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما اشرنا اشار العلامة في النهاية انه لو لم
يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك ان الاخبار بين يوجبون العمل بالمقطوع به والا
فالتوقف والاحتياط فيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة ثم قال وايضا جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية
موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يتاتى الاصل مثل كون
المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل
البراءة ايضا نافع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد التحقيق
قليلاحظ فاصالة البراءة انما تنفع في غير ما اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت
وقطع العقل بعدم العقاب محل تشاجر بين العلماء واقاموا على خلاف ذلك ادلة من النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا ولئن كان الظن
خلاف ذلك يكون ظاهرا وظنا وان كان قويا سلمنا القطع لكن نسلم في موضع لم يتحقق الظن فيه بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوبه في نفع ضرر
المظنون الى ان يكشف يحكم بعدم العقاب في الضرر المظنون مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده وان النسبة عندنا امر به كلف
كان راجحا البتة انه امر بكذا وحكم بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نسلم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن وبالجملة
كون المدار في العمر على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات
والمحسوسات انتهى وفيه انه لا يلزم من انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها بلزوم العمل بالظن
لجواز ان يكون الواجب هو العمل بالاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه او حرمته بل هو الموافق للقاعدة العقلية من ان اشتغال الذمة
يقينا يستدعي ولو كان مجهولا يوجب تحصيل العلم بالبراءة منه وهو الاحتياط وقد اشار اليه ما ذكره جمال الدين الخوانساري فيما نقلته
ما حكيناه عنه سابقا وبازاء هذه الطريقة طريقة اخرى وهي طريقة البراءة اليقينية في الجميع بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه وترك
كل ما احتمل حرمته ولا يخفى انه بهذا وان كان يحصل الاحتياط والعلم ببراءة الذمة في كثير من الاحكام ايضا لكنا نقول الاحتمال المذكور
فاسد بل قد بينا وجهه في مقام اخر بما لا مزيد عليه وقد اعترف به جمال الدين ايضا حيث قال بعد ما حكيناه عنه هذا لكن لا يمكن العمل به
في بعضها كما يكون مرددا بين الوجوب والحرمة كصلوة الجمعة مثلا على تقدير القول بوجوبها عينا ايضا وايضا رعاية ذلك في جميع
ما يمكن رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة لاختلافه مرات عديدة بان يصلي تارة بالجمعة

لدى حكمه بعدم العقاب سلمنا لكن لا نسلم صح

نسخه: ذكرنا

بالمشية

الوجوب بالنسوة وغاية
بالاخفات مع قصد
الوجوب بها فان بالجهر
بالتسمية مع قصد

بالتسمية مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التى لا يسع الوقت تحصيل الاحتياط فى جميعها اذ لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهى العمل باخبار الاحاد ورعاية الظن الحاصل بها وبباقى الادلة الشرعية والجمع بينها اذا حتيج الى الجمع اظهر واسلم والله يعلم انتهى وقد اشار الى ما ذكره جدى قدس سره فيما حكيناه عنه سابقا واما المقدمة الثالثة القائلة بان الظن اذا كان لجهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى الضعيف قبيح فلما تقرر عند العقلاء واخذ العلماء من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وقد اشرنا الى هذا فى جملة من الكتب ففى النهاية فى مقام ذكر ادلة حجية الاستصحاب وكلامه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان وفى تلخيص فى مقام ذكر الادلة على ترجيح القول بان الرضاع يحصل بالعشر غالبا اكثر الاصحاب عليه فيكون راجحا فتعين العمل به لامتناع العمل بالمرجوح وفى بحث قبول شهادة النساء فى النكاح لنا ان الظن قد حصل بشهادتهن مع انضمام الرجل اليهن فيجب العمل عليه لاستالة العمل بالراجح وقبح العمل بالمرجوح وترك الراجح لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحدود بشهادة الواحد والفساق واثبتنا ان مع حصول الظن لانا نقول لا يكفى بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب اعتباره فى نظر الشرع وفى المنية فى مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما معا لما يتناه من المنافات ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفى نهاية البادى فى المقام المذكور اما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العمل اذا اخبر بامر حصل ظن بوجود الامر وان اضم هذا الظن الى ما علم ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم باستناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فتعين العمل بالراجح فقط وهو المطلوب وفى الايضاح ح عد فخر المحققين قال ابو الصلاح يقوم الظن مقام العلم لان الشرعيات كلها ظنية ولان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل اجماعا وفى مجمع الفائدة ح د للمقدس الاردبيلى قوله لاحكم للسهو مع غلبة الظن ولعل المراد بغلبة الظن الذى هو الطرف الغالب لا الظن الغالب كثيرا بحيث يحتاج الى الرجحان حتى يثبت له هذا الحكم فان الظن الحكم بمجرد تحقق الرجحان للعمل بالراجح والقاء المرجوح وهو بهذا المعنى مشهور ومتعارف وهو مقتضى العقل والنقل فى الجملة لانه مفيد لظن صحة ذلك الطرف ووقوعه والعمل به هو المتعارف فى الشرع وفى الاحكام قالوا وقد ثبت ان مخالفة امر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول وغلب على الظن صدقه فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او يتركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثانى والثالث لانه محال فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب لقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك بان مخالفة امر الرسول غير موجبة لاستحقاق العذاب مسلم فيما امر فيه الرسول به واما مع عدم العلم به فهو محل النزاع وفى رسالة لجدى اليه بهائى قدس سره مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده ان السيد كلما امر وكلف كان راجحا البتة انه امر بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك وقال فى مقام اخر ان بقاء التكليف بغير القطعيات يبقى وطريق القطع مسدود فالعمل على الظن ولا ترجيح للظن على ظن اخر على ان الظن انما هو مع الراجح فان المعارض المرجوح موهوم فكيف يكون حجة وقال فى مقام اخر بقى واستدل بقى على حجية كل ظن بان عدم العمل به ترجيح للمرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا وفيه منع الاان يكون المراد بعد بذل الجهد واستجماع شرائط الاجتهاد ولزوم عمله باحدهما اى الراجح والمرجوح انتهى وقد ناقش فيما ذكر بانه لم لا يجوز ان لا يكون العمل بالراجح والمرجوح كليهما جائزا او يكون تركهما معا صحيحا العمل سلمنا لزوم العمل باحدهما لا بعينه ولكن لم لا يجوز ان يكون العمل بالمرجوح متحتما مطلقا ولو عارضه الراجح او على وجه السببية او لكونه مخصوصا اعتبر والشارع مطلقا تعبدا ومرجوحية غيرها تعتبر من العمل بمطلق وراجحية معارضة غير موجبة للعمل به مطلقا عقلا لان الراجحية والمرجوحية هنا انما هما باعتبار نفس قوة الظن وضعفه وقد يتفق فى الظن الضعيف المرجوح وجود مصلحة تامة ملزمة للعمل به مطلقا وفى الظن القوى الراجح مفسدة عظيمة تامة تعتبر العمل به مطلقا فينعكس الامر فيصير الراجح مرجوحا والمرجوح راجحا فلم يبق للراجحية والمرجوحية باعتبار نفس قوة الظن وضعفه اثر فيسقطان عن الاعتبار والا للزم العمل بكل ظن يكون اقوى فى نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها الصرفة مطلقا ولو كان مما نهى الشارع عن العمل

كالظن الحاصل من القياس وخبر الكافر وذلك بقطع بالضرورة من الدين واجماع المسلمين نعلم هذا لا يجوز العمل بكل ظن بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية لان الشارع اوجب علينا العمل بظنون مخصوصة او بامور معينة تعبدا فالاصل في غيرها عدم جواز العمل عقلا ونقلا وبالجملة لا نسلم ان بعد انسداد باب العلم يكون المناط هو نفس الظن حتى يؤخذ بالراجح مطلقا ويترك المرجوح كذلك بل المناط ما جعله الشارع حجة مخصوصة اما على وجه التعبد المحض او على انه ظن مخصوص يكون في حال الاحكام الشرعية حال الموضوعات الصرفة في لزوم الاقتصار على ما جعله حجة بخصوصه وعدم صحة العمل بكل ظن وقد اشير الى ما ذكرناه في الاوائل في جملة من الكتب ففي بعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سره الحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها واعتبار انسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب غير منسد حتى ان ضاق باب العلم او انسد كما قيل وفي حاشية سلطان المحققين على قوله كان التكليف فيه بالظن قطعا فيه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها اذا كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانه ربما يقال بحجيتها ليس من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن يمنع قوله فالعقل قاض بان الظن آه لانه على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا انتهى وفي حاشية جمال المدققين على قوله لا يقال لو تم آه هذا نقض اجمالي على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح قوله لانا نقول آه اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن بحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض منوط بشهادة العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد له مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع امكن في الذهن من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل قوله ومثلها يقال في الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكره في الجواب عن النقض يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل ما علم حجيتها وفي حاشية جمال الدين الخوانساري على المختصر نقل ما ذكره سلطان المحققين من غير دفع له وهو ظاهر في قبوله اياه وفي رسالة للفاضل الملا عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام المعصوم ع ومراده او فعله او تقريره سواء كان الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او مقطوعة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع ان علماء السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع مطلقا فلا حاجة الى العلم باحوال الرواة قلت هذا باطل من وجوه الاول ان النصوص الدالة باطلاقها وعمومها من القرآن والسنة على النهي عن اتباع الظن مع تحريمه بحيث لا يقبل التخصيص الا بقاطع والظن الحاصل للفقيه من ايات القرآن او خبر العدل او الاجماع مما يثبت وجوب العمل لا من حيث انه ظن واتباع له بل من حيث انه اتباع للقرآن والحديث وعمل بهما فبالحقيقة ليس هذا داخلا تحت النصوص الناهية عن اتباع الظن اذ هذا اتباع لكلام المعصوم ع لكن يكتفى في هذه النسبة او في الحكم بانه كلام المعصوم ع بحصول الظن الناشئ عن اخبار العدل بانه كلام المعصوم ع بناء على حجية خبر الواحد كما في الحكم بشهادة الشاهدين انه نجس كما انه بل بما ثبت من الشرع اعتباره وهو شهادتهما فهنا ايضا ليس اتباعا للظن بل لما ثبت شرعا وجوب اتباعه وهو القرآن والسنة المطهرة ولا فيما نحن فيه فانه ليس كذلك اذ لم يثبت من الشرع وجوب اتباع كلما افاد الظن بانه كلام المعصوم ع حتى يقال انه ليس اتباعا للظن بل للثابت اعتباره شرعا وهو كلام المعصوم ع مطلقا بل ثبت عدم اعتباره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فلا يمكن جعل حصول الظن مناطا للاحكام الشرعية انتهى وقد يكون المناقشة المذكورة بالمنع من وجود ظن مخصوص يجوز الاستناد اليه بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية في اثبات حكم شرعي فضلا عن علم الحاجة لرجحانه من الاجوبة وغاية ما ثبت من اجماع العلماء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم هو حجية ظن ما غير معلوم الشخص بحيث يقال هذا

ما دل من القاطع
ح

التخصص من الظن مما اجمع عليه العلماء او دل دليل القاطع على حجيته وذلك كما فرض ان الامة مائة رجل مثلا وكل واحد منهم يقول بحجية ظن خاص لا يقول بحجية الاخر فان الاجماع قد حصل على حجية الظن في الجملة لا على ظن مخصوص ومن الظاهر ان الاجماع الذي على حجيته الظن بعد انسداد باب العلم من هذا القبيل وكذلك ما عدا من الدليل القاطع الدال على حجيته ومن الظاهر ان مثل هذا الظن غير نافع ولا يسقط عنه من الظنون المخصوصة ولا من الاسباب الشرعية وقد اشار الى ما ذكرنا جدي قدس سره فقال وبالجملة رفع اليد عن الظنون مائرة يوجب فهم الشرع وتحقق اجماع يبقى على اعتبار خصوص ظن بقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وقال ايضا في مقام اخر وايضا المدار في اشال هذه الامور على الظنون والاخبار بون بعض يقولون الظاهر ان الحديث كذا او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد واحد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى سلمنا وجود ظن خاص ولكنه غاية القلة كالعلم بالحكم الشرعي فما يدل على عدم جواز الاقتصار في الفروع على عدد جواز الاقتصار على هذا الظن وان انضم الى ذلك العلم وقد اشار الى هذا اسلطان المحققين فقال قوله ولكن ذلك ظن مخصوص الظاهر ان ذلك اشارة الى ما في الكتاب ولا يخفى انه غير موجود في اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها فتأمل فيه ظن هذا الظن المخصوص مستند كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها فتأمل وهذا كاف للمستدل فتأمل ان هذا البحث لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البراءة الاصلية لكان متوجها انتهى لا يقال قد انعقد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب والظن المستفاد منه باي نحو حصل ذلك وباي وجه تحقق ومن جملة ذلك الظن المستفاد من اية النبأ الدالة بمنطوقها وبمفهومها على حجية اصل خبر الواحد على حجية كثير من افراده ومع ذلك فقد انعقد الاجماع على حجية كثير من اخبار الاحاد وعلى حجية القياس بالطريق الاولى بقسميه وبالجملة تحقق الاجماع على حجية جملة من الظنون ويمكن ان يستدل على حجية بعضها بظاهر الكتاب والسنة المجمع على حجيته فيجب بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية العمل بهذه الظنون المخصوصة ومعه لا يلزم الخروج عن الدين ولا التكليف بما لا يطاق فيجب الاقتصار على تلك الظنون والرجوع في غيرها من الظنون التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما الى الاصل القطعي المستند الى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل من عدم جواز العمل بالظن فيتجه ما ذكره القائلون بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة لانا نقول قد تحقق بما ذكر ان الحجة للقائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة منحصرة في الاجماع اما على حجية ظن بخصوصه متعلق بحكم فرعي او على حجية ظن مقتض لحجية ظن اخر ونحن نجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع من انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب لو في الجملة لا على وجه الضرورة ولو مذهبا ولا على وجه النظر اما الاول فواضح في الغاية وكيف يحتمل ذلك والحال ان جماعة من الاخباريين ان لم نقل كلهم يمنعون من العمل بظاهر الكتاب بغير ما ورد بيانه كما حكي عن ابن قبة الذي هو من رؤساء الامامية المنع من العمل بالظن في الاحكام الشرعية مطلقا ولو كانت فرعية واما الثاني فلان الاجماع بمعنى دخول المعصوم في جملة المجمعين لا معنى له هنا اذ المعصوم لا يعمل بظاهر القرآن والا لكان مجتهدا كسائر المجتهدين بل جميع الاحكام عنده قطعية واما الاجماع على الوجه الذي ذكره الشيخ في العدة من انه اذا اتفقت الامة على امر ديني فيجب على المعصوم معهم عن الانفراد على ذلك لو كان خطاء فمع كونه في غاية الاشكال لو قلنا على جريان هذه اللطف في هذه الامور وعدم احتمال المانع من الردع بعيد هنا غاية البعد كما لا يخفى فلم يبق سوى الاجماع بطريق بعض المتأخرين من حصول الحدس القطعي بقول المعصوم او برضاه بامر من اتفاق كثير من الامامية عليه في بعض المواضع ومن الظاهر ان هذا الحدس حصوله هنا بعيد غايته لعدم استناده الى الاقوال الكثيرة مع وجود مخالفة الاخباريين وابن قبة لا يقال الاجماع قوله هنا وان كان غير متحقق ولكن نستفيد من فعل الاصحاب فانهم قديما وحديثا يستندون الى ظواهر الايات الشريفة لاثبات الاحكام الشرعية من غير نكير منهم ومن الظاهر ان الاجماع كما يحصل من القول كذا يحصل من الفعل لانا نقول لا نسلم حصول ذلك من جميع الامامية نعم اتفق ذلك من جماعة كثيرة منهم ومجرد ذلك لا يوجب الاجماع والعجب من مدعي بعض الاجماع في هذه المسئلة على انا نراه انه يرى اتفاق الاصحاب قولا على حكم ورد في الاخبار التنبيه عليه ومع ذلك لا نقطع بالاجماع ولا شبهة ان تحصيل الاجماع من الفعل امر مشتبه للدلالة باتفاق الاصوليين على الظن اصعب بمراتب من تحصيله من الاقوال الصريحة الناشية من العلماء المتقدمين والمتأخرين المعروفين في المسائل الفقهية بعد حصول الاجماع من الامهل وحصوله من الاصعب من العجائب ثم انا نقول لو كان مجرد استدلال الاولين مقتضيا للاجماع المفروض للزم دعوى الاجماع على العمل بالظن في اصول الدين لان اولئك يستدلون على مسائلها بظواهر الكتاب وهو باطل جدا ومن المعلوم ان معظم الامامية على عدم جواز العمل

ما علم بدليل على

بالظن

بالظن في اصول الدين ويعرف ذلك من كتبهم ومن المحكي عن اكثرهم فان قلت استدلالهم في الاصول من باب الجدل او لاجل نكتة القرائن حتى يحصل العلم قلت هذا خلاف ما ذكرنا انفا فقد تحقق مما ذكرنا ان مجرد الاستدلال بظواهر الكتاب لا يقتضي حصول الاجماع بالمعنى المتعارف بين الشيعة على حجيتها لا عقلا ولا عادة فتدبر وبالجملة استفادة الاجماع بالمعنى المعروف على حجية نظم الكتاب وغيره من جملة الظنون في غاية الاشكال على ان جماعة من محققي اصحابنا يمنعون من امكان الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة ويلزم هؤلاء ان لا يقولوا بالظنون المخصوصة لما عرفت من انحصار دليل القول بالاجماع بما ذكر وثانيا لو سلمنا حصول الاجماع على حجية ظاهر الكتاب في الجملة فنمنع من انعقاده على حجية جميع افراده لان غاية ما يستفاد من الاستدلال المشار اليه الاشارة بثبوت الاجماع على حجية ظن مستفاد من الكتاب في الجملة واما ان الظن المستفاد من الكتاب باي نحو حصل فلا نسلم الاجماع عليه لما ذكرنا من ان العقل لا عبرة به كما تقرر في الاصول هذا ويؤيد المنع المذكور منع السيد المرتضى وتابعيه ومن جملتهم ابن زهرة حجية المفاهيم باسرها موافقة كانت او مخالفة اذ من الظن ان ذلك ليس من باب منع المفهوم لبعد الغاية من السيد اخيرا بل الظن من باب منع حجية الظن المستفاد من الدلالة الالتزامية وحكي هذا عن بعض على الظن وكذا يؤيده بعض الخلافات في المسائل اللغوية كترجيح المجاز على الاشتراك والتخصيص على المجاز ونحو ذلك فان الظن ان من باب منع حجية امثال هذه الظنون لا من باب منع اصل الدلالة وبالجملة اذا تتبعت الكتب الاصولية وجدت الشواهد والمؤيدات لمدعانا كثيرة فلا نطيل الكلام بذكرها بل نحيله على انصاف المخصم وكذلك نمنع اصالة حجية الاخبار وعوى ان سلمنا اصل الحجية بالاجماع مع انهم فان السيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم جواز العمل بخبر الواحد مقطوع بنسبة هذا الى اكثر القدماء ومع مخالفتهم كيف يمكن دعوى الاجماع على ذلك وثالثا بانا لو سلمنا حجية ظاهر الكتاب باي نحو حصل وكذا اخبار العدل باعتبار الاجماع فنقول ان الاجماع انما هو في صورة خلو ما ذكر عن معارضة الظنون التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء واما في صورة المعارضة فلا اجماع قطعا لان الاجماع انما حصل من اتفاق القائلين بالظنون المخصوصة والقائلين باصالة حجية كل ظن وهو هنا مفقود قطعا لان القائلين باصالة حجية كل ظن يوجبون هنا العمل بالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء اذا كانا اقوى ومع مخالفتهم يستحيل دعوى الاجماع على نظم الكتاب وذلك واضح جدا ومجرد ظاهر الكتاب وخبر العدل في صورة الخلو عن المعارض لا يجدي هنا كما لا يخفى فيبقى ظاهر الكتاب وخبر العدل خاليا عن دليل الحجية بالخصوص كما ان المعارض وهو الشهرة مثلا كذلك ومن الظن ان يرجح العمل باقوى الظنين عقلا لان التوقف وعدم الترجيح يلزم معه الخروج من الدين لتحقق التعارض المشار اليه في اكثر المسائل الفقهية بل ما لم يتحقق فيه التعارض المذكور في غاية الندرة كما لا يخفى وترجيح الكتاب وخبر الواحد مع كون الظن المستفاد منه اضعف بمراتب من الظن الحاصل من معارضه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فلم يبق الا الاخذ بالاقوى ومن الظن انه اذا لزم الاخذ به وصار حجة في هذه الصورة فيلزم ان يكون حجة في صورة خلو عن المعارض بطريق اولى وهذه الاولوية معلوم اعتبارها عقلا اذ يقبح ارتكاب خلافها جدا ولئن تنزلنا ومنعنا من حجيتها مع انه في الغاية فنقول يلزم ذلك بالاجماع المركب اذ من الظاهر ان كل من قال بحجية الشهرة مثلا في هذه الصورة قال بحجيتها مطلقا ولا شك ان هذا الاجماع اظهر من الاجماع الذي ادعاه القائلون بالظنون المخصوصة كما لا يخفى ثم لو تنزلنا ومنعنا الترجيح فلا اقل من التخيير في العمل بالمتعارضين ومعه يتجه ما ذكرناه من اصالة حجية كل ظن بعد ضم الاجماع المركب المشار اليه هنا انتهى ولا اشكال في تحققه وقد اشار الى بعض ما ذكرناه في كلامه المتقدم ذكره الحجة المذكورة ونحن نذكر جميع ما ذكره في هذا المقام فنقول قال في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا هذا مسدود فلو كان المرجوع في معرفتها الا يفيد غير الظن لفقد السنة النوائر وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا انسد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان لها جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل منها الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها الا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوته ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين

فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا يقال الحكم المستفاد من نظم الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما لظاهره وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ذلك لكن ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمنا ها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بناءها على الآيات المفيدة للظن القوي كخبر الواحد مع جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويسوغ الظن المستفاد من نظم الكتاب الحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لا بتناء الفرق بينهما على كون الخطاب منوجها الينا وقد بينا خلافه وظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفادة من نظم الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظن ومثله يوجب في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في نظم الكتاب انتهى وفي نظر من سلطان المحققين رضاه بما قاله حيث انه اشار اليه ولم يجب عنه وكذلك يظن من جده الصالح المازندراني في الحاشية ومن جمال الدين الخوانساري حيث انهما حققا ما ذكره مقتصرين عليه غير متعرضين لرده على ما ينبغي فقال الاول قوله ويتوجه اه لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد الا من ان الظن المستفاد من نظم الكتاب معلوم لا مظنون ودفع بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره توضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظاهر ظنيا وساوى بحسبه مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة التكليف به وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا بناء على تمام الخبر اذ ربما يرجح منه وجه مساواتهما في ذلك امران احدهما ابتناء الفرق والحكم بان الظن المستفاد من نظم الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب موجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر وقد منعت ذلك لكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بموجه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن بما دل على ارادة خلاف ظهره والخبر معرف لا صارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف بنظم الكتاب كما يقتضيان المقدمة الثالثة مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من نظم الكتاب ليس كذلك لانا نقول الاجماع على تلك المشاركة عند المعارضة ينتفي القطع به وينتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فليتامل قوله ومثله يقال في اصالة البراءة يعني لو التفت المورد الى اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في نظم الكتاب اخيرا وقال الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل الذي اجبنا عنه بمثل الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العادل المفيد بان التكليف بخلاف ذلك الظن اذ ح ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة ويتم قول الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره في لم فلا بد لنا من تحقيق الحال فيما ذكره من الجواب فنقول ان ما ذكره في جواب ذلك الايراد في الظن الحاصل بنظم الكتاب لا يخرج من تشويش وكانه يحتمل وجهين احدهما انه بعد ابطال الايراد الاول من لا يتوقف وهو كون الحكم المستفاد من نظم الكتاب معلوما لما ذكره من الوجه بما ذكره من كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فيمن تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل فيكون حاصل جوابه ان الاجماع والضرورة انما هما في الاشتراك بيننا وبينهم فيما علمنا كونهم مكلفين به لانا نوجب العمل بظواهر القرآن وح نقول انا لا نعلم كونهم مكلفين بظواهر القرآن في الجميع حتى يعلم بضميمة الاجماع والضرورة كوننا ايضا مكلفين بها بل المعلوم كونهم مكلفين بما فيما لم يقترن به قرينة صارفة عنه واما فيما اقترن بها فكانوا مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظاهر وقد علمنا ذلك في مواضع بالاجماع ونحوه وعلى هذا فيما لم نجد قرينة ايضا لا نعلم كونهم مكلفين فيه بالظاهر لاحتمال ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا فغاية الامر انا لم نظفر لنا بتلك القرينة ان يحصل لنا ظن بعدمها ويكونهم مكلفين فيه بالظاهر وهذا ليس الا مجرد ظن ولم يقم على اعتباره خصوصا بل قطعي حتى يقال ان ظن مخصوص لا يلزم من

اعتباره اعتبار كل ظن ولا يخفى انه على هذا يتم الجواب عند قوله فيحتمل ولا حاجة الى ضميمة ذلك فيحتمل ان يكون ذلك اشارة الى جواب
اخر وهو انه يحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن الموجبة لهم الانتقال عن الظن خبر الواحد وح فيما وجد فيه خبر الواحد على خلاف ظم القرآن
لا علم لنا بكونهم مكلفين بظم القرآن حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين بل يحتمل ان يكونوا مكلفين بمقتضى الخبر ويكون ايضا مكلفين بمقتضا مثلهم
فلا يمكن لنا ان نمثل طرح الخبر والعمل بالظم بناء على افادة العلم او لكونه مفيد الظن مخصوص اذ قد ظهر انتفاء كل منهما وثانيهما ان يكون المراد
وقوع الاجماع وقضاء الظم بكوننا ايضا مكلفين بظم القرآن مثلهم وان لم يشمل الخطاب لنا لكنه نقول انهم لم يكونوا مكلفين بالظواهر مطلقا بل اذا
لم يكن قرينة صارفة عنها كما ذكرنا فنحن ايضا بحكم الاجماع والظم المذكورين نكون مكلفين بالظواهر اذا لم يكن قرينة صارفة مطلقا وعلى هذا
فيحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن خبر الواحد المفيد للظن فيما وجد فيه ذلك ليس لنا علم بكوننا مكلفين بالظم وطرح الخبر فما يستفاد من الظم
فيه ليس علما ولا ظنا مخصوصا قام على وجوب العمل به دليل وعلى هذا يكون تمام الكلام جوابا واحدا لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك
بحديث خطاب المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي ان التمسك بالظواهر لا ربط له باختصاصه بما اذا لم يقم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان
يكون اخبار الاحاد من جملة تلك القرائن وعلى هذا فمع وجود الاخبار الصارفة لا يحصل العلم من الظواهر ولا الظن المخصوص فتدبر
هذا في ظواهر القرآن واما اصالة البراءة فقد اشار الى انه يمكن الالتفات فيها بنحو ما ذكر اخيرا بقوله ولو سلم بان بقاء الظن الحاصل
بها ظن مخصوص قام على وجوب العمل به دليل قاطع هو الاجماع فلا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا واشار الى ان جوابا اتم
هو ما ذكره في جوابه في الظن الحاصل بالظواهر وهو ان الاجماع على وجوب العمل باصالة البراءة انما هو فيما اذا لم يقم بازائها خبر واحد
يفيد الظن بخلافها واما فيما وجد فيه ذلك فالظم انه لا اجماع على وجوب العمل بها وترك الخبر فالظن الحاصل بها مع قطع النظر عما يعارضها
اذا كان مع المعارض بما لم يقم على وجوب العمل به قاطع حتى بقي انه ظن مخصوص لا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا واتباع
ما هو اقوى انتهى ورابعا بانه لو سلمنا فساد جميع ما ذكرناه من الاجوبة فلا اشكال في ان ظم الكتاب لا يكفينا بل الاقتصار عليه يلزم معه
الخروج من الدين جدا ولا يحتاج ذلك الى تنبيه للتمم انا ان نبين دلالة النباء منطوقا ومفهوما على حجية جملة من الاخبار فان مفهوم قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ اه ان التعمل اذا جاء لم يجب التبين في خبره فيجب الاخذ به اما الان مفهوم الصفة حجة كما عليه جماعة من المحققين او لان
مفهوم الشرط حجة كما عليه اخرون واذا لم يجب تفحص الفاسق فلا يخفى ان يجب قبوله او يجب رده لا سبيل الى الثاني لانه يلزم منه ان يكون العادل
اسوء حالا من الفاسق وهو ظم جدا فتعين الاول ولذلك صار جماعة الى حجية اخبار العدل فمفهوم الاية الشريفة يدل على حجية جملة
من الاخبار وهي اخبار العدل واما منطوقها فهو يقتضي حجية جملة من الاخبار كالموثق والحسن والضعيف المنجبر والضعيف المحفوف بالقرائن
المفيدة للظن بالصدق للدلالة على ان خبر غير العدل يكون مقبولا بعد التبين فيه والمراد بالتبين استظهار الصدق سواء بلغ حد
القطع ام لا فالتبين يعم القطع والظن ثم ان قلنا ان المراد من الفاسق في الاية الشريفة معلوم الفسق كما هو المتبادر من اطلاقه كتبادر
النقد الرائج من اطلاق لفظ النقد يلزم ان يكون خبر مجهول الحال حجة فيلزم حجية المراسيل وغيرها باسرها الان وجوب التبين على هذا يكون
مشروطا بالعلم بالفسق فينتفي بانتفائه فيلزم ما ذكرنا فيلزم حجية اخبار كثيرة بملاحظة المنطوق والمفهوم واذا ضم هذه الاخبار الى
ظم الكتاب وظم الاخبار المتواترة لفظا والى الادلة المفيدة للعلم بالحكم الواقعي المتحصلة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
يحصل ادلة كثيرة على الاحكام الشرعية الفرعية فلا يلزم الخروج من الدين بالاقتصار عليها فيكون لا زما نظرا الى الاصل القطعي المستفاد
من العقل والعمومات القطعية الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم فاذن لم يبق وجه يقتضي اصالة حجية كل ظن وقد
يقال مفهوم الاية الشريفة ومنطوقها لا يقتضيان حجية خبر في الاحكام الشرعية مطلقا اما الاول فواضح على القول بعدم حجية المفاهيم مطلقا
كما يستفاد من السيد المرتضى وكذا على القول بعدم حجية مفهوم الصفة ومفهوم الشرط على تقدير القول بحجية مفهوم المخالفة في الجملة
وكذا على القول بان المفهوم لا يفيد العموم كالمنطوق كما عليه بعض المحققين من اصحابنا واما على المختار من حجية مفهوم الشرط
وافادته للعموم فلوجوه الاول ان غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين والتثبت في خبر العدل وهو لا يستلزم قبوله حيث
لم يحصل منه العلم قولكم انه اذا لم يقبل ولم يجب فيه التبين يلزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق قلنا ذلك تم لجواز ان

التبين في خبر العدل كما يجب من المحققين

يكون التبين والتجسس والفحص عن الصدق والكذب في خبر الفاسق واجبا تعبدا باعتبار انه لا حرمة له ومن الظ ان من لا حرمة له لا يقبح الفحص عن معايبه واظهارها ولنقل الى ان الاثر محرم فلعله لذلك وضع فعم وجوب التبين في جواز لو وجب لم لوجب هتك حرمته فهو بناء في كونه محرما فعله وجوب التبين في خبر العدل باعتبار كونه محرما لا يقتضي قبول خبره الا ترى انه لو قال السيد لعبده لا تقبل خبر العادل الا خبر الفاسق ولكن اذا اخبرك الفاسق فيجب عليك ان تفحص عن صدقه وكذبه واذا اخبرك العادل فلا يجب ان تفحص عن صدقه وكذبه بل لا يجوز لم يكن في كلامه تناقض ولا مضادة ام ولئن ذلك الا ان عدم وجوب التبين لا يستلزم القبول لا يقال غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين في خبر العدل ولئن من جرا الدال على تحريمه ما ذكرتم لا يتم الا على نفيه حرمة التبين في خبر العدل اذ مع جوازه يرتفع الحكمة المشار اليها لانا نقول ان المتبادر لان الحكمة يتحقق على هذا التقدير ايضا على ان نفي الوجوب لا يستلزم الجواز فلعل المنع منه قد ثبت بدليل اخر فتدبر ولا يقال قد فهم جمع كثير من اعاظم المحققين من نفي وجوب التبين جواز الاعتماد ويبعد خطاؤهم في الفهم لانا نقول هذا حسن لولا انه ابدوهم منشأ الفهم وعلمنا بطلانه واما مع ذلك فلا يبعد الحكم بخطائهم مضافا الى معارضته بما ذكروه بمصير جماعة من اعاظم المحققين ايضا الى عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل فتدبر ولا يقال الامر بالتبين ليس للوجوب النفسي حتى يتجه ما ذكر بل هو للوجوب الشرطي كما في قوله عليه السلم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وعلى هذا يلزم قبول خبر العدل لان الشرط في قبول خبر الفاسق اذا كان التبين كان اللازم بحكم المفهوم ان لا يكون شرطا في قبول خبر العدل وهو المط لانا نقول الظ من اطلاق الامر الوجوب النفسي فحمله على الوجوب الشرطي خلاف الظ ولا يجوز المصير الى خلاف الظ الا بدليل وهو هنا مفقود فيتعين الاخذ بالظ ومعه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى الثاني ان الاية الشريفة لا تنهض بالدلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة بان العادل لا يجوز ان يكون اسوء حالا من الفاسق اذ مع قطع النظر عن هذه المقدمة لا دلالة للاية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات الثلاث اللفظية جدا ومن الظ ان مرجع المقدمة المذكورة الى قاعدة القياس بالطريق الاولى الغير المستفاد من الخطاب كما في لا تقل لهما اف ومن الظ ان هذا القسم من القياس لا يكون حجة وان افاد الظن الا على تقدير اصالة حجية كل ظن لعدم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجيته اما الكتاب فظ اذ ليس فيه ما يقتضي حجيته من قاطع لو ظ بل مقتضى عموم ما دل على حرمة العمل بالظن المنع منه واما السنة فكذلك اذ ليس فيها قاطع يقتضي حجيته في ذلك نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنه من الاحاد فلا يصلح للحجية لانها اول الكلام مع معارضته بالعمومات من السنة المانعة من العمل بغير العلم ومن العمل بالقياس مطلقا ومن خصوص هذا القياس واما الاجماع فللاختلاف الامامية في حجية القياس المفروض ومع الاختلاف المذكور يبعد الاطلاع على الاجماع واما العقل فلانه لم يوجد من قواعده القطعية ما يقتضي حجية المفروض بخصوصه كما لا يخفى وح لا يجوز للخصم المدعي للظنون المخصوصة الاعتماد على الاية الشريفة في اثبات حجية خبر العدل ثم لو سلمنا وقلنا بان الظن المستفاد من هذا القسم من القياس من الظنون المخصوصة فنقول يلزم عليه ان يكون بعض اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل الخلاف حجة وهو الذي يكون ظنه اقوى من الظن المستفاد من الكتاب بغيره من الظنون التي يزعم الخصم انها من الظنون المخصوصة وذلك لان القياس المتقدم اليه الاشارة لجريانه هنا ايضا قطعا واذا ثبت حجية بعض الاقسام بقاعدة الاولوية ثبت حجية الباقي بعدم القائل بالفصل اللهم الا ان يقال ان القياس المذكور وان كان جاريا هنا ولكنه معارض بمثله وذلك لانه ذهب الى ان القياس المستنبط العلة ليس بحجة مطلقا حتى مع ما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث وذلك مستلزم بقاعدة الاولوية بنفي هذا القياس المفروض لعدم حجية الاضعف من الظنون المشار اليها وحيث لا ترجيح بين المتعارضين فيجب التوقف هنا ولما لم يكن للقياس المفروض معارض في مقام الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية خبر العدل وجب العمل به لانه من الظنون المخصوصة وفيه نظر فان المعارضة المذكورة ممنوعة للمنع من وجود ظن منهي عنه من قياس ونحوه يكون اقوى من اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي محل البحث فتامل الثالث ان خبر العادل لا يجوز الاعتماد عليه في نفس الاحكام الشرعية الا بعد الفحص والاجتهاد وبذل الجهد والتبين في صدقه وكذبه باتفاق المجتهدين على الظ فقد ساوى خبر الفاسق في وجوب التبين وان سلم ان خبر الفاسق لا يجوز العمل به بعد التبين فيما اذا لم يحصل منه العلم وخبر العادل يجوز العمل به بعد التبين اذا لم يحصل منه العلم فلا يكون المفهوم شاملا للاحكام الشرعية فيكون المراد الموضوعات الصرفة فيسقط الاستدلال به على حجية خبر العدل لان الفحص والاجتهاد الواجبان على المجتهد في العمل بخبر الواحد العدل ليس من باب التبين المراد في الاية الشريفة لانا نقول ذلك بظ قطعا بل ذلك تبين حقيقة لا يقال لا اثم في وجوب التبين في خبر العدل الا ترى انه قد يستدل على حجيته باجماع السلف من الرجال والنساء على العمل به ومن الظ انهم كانوا يعملون به من غير تبين لانا نقول بعد تسليم

لجماع السلف على ذلك لانهم انما كانوا يعملون به من غير تبين فلعلهم كانوا يتبينون وان اختلفوا قلة وكثرة بناء على ان بين كل شخص يجب مقدوره على ابرة فربما لعل اعتماد السلف على خبر العدل من باب اعتماد المقلد على المفتول من فتوى المجتهد فيجوز الاعتماد على خبر العدل الفاسق اذا صلح من غير تبين وبنحو هذا اعترض بعض الاصوليين على استدلال بعضهم بالآية ثم حملوا لا نفر من كل فرقة طائفة اياه على حجية خبر الواحد ثم وهنا وجوه اخر واما الثالث فللمنع من ان التبين بمعنى التبيين الظني بل هو موضوع للتبين القطعي خاصة فالملازمة على التبين القطعي مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وهي هنا مفقودة كما لا يخفى ولنا على ذلك التبادر وصحة سلب الاسم على التبين الظني مصافا الى تصريح كثير من المحققين بان لفظ البيان حقيقة في العلم ومن الظاهر ان التبين مشتق منه والاصل ان يكون المشتق فلا وجه للاستثناء ثم لو سلمنا كونه حقيقة في الاعم من التبين الظني فلا اشكال في انه يختص بالظن الذي قام القاطع على حجيته كالمسكوك في حجيته والممنوع منها ومن الظاهر انه لا يقتضي صحة الاستدلال على حجية شيء من اخبار الاحاد كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الآية الشريفة لا تفيد حجية شيء من اخبار الاحاد في الاحكام الشرعية ومن انصف اذعن بطريقها في الموضوعات الصرفة كشهادة عدلين على نزول هلال شهر رمضان واخبار الوليد بن عتبة بردة قوم امتنعوا من اداء الزكوة وقد اشار والد العلامة قدس الله تعالى في الخلد مقامه الى الحمل بما ذكرناه في رسالته في الشهرة ونحن ننقل جميع ما ذكر في تلك الرسالة لاشتمالها على فوايد كثيرة فنقول قال طاب ثراه فيها في جملة كلام له ولكن لو اجيب عنه بمنع كلية الكبرى وهي حجية كل ظن للمجتهد لكان اولى من حيث استلزامه عدم حجية الظن الحاصل من احد طرفي كلتيهما لكنه فاسد من جهة اخرى وهي عموم ما استدل به المجيب وهو صاحب م على حجية اخبار الاحاد والظن المستفاد منها ومن غيرها من الدليل الرابع وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت يخرج فانا نستكشف اذا الموجود من ادلتها لا تفيد الا الظن لفقد الستة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان لجهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول منها الى الضعيف قبيح قال ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها وهو كما ترى جار في الشهرة جدا اذ لا ريب في حصول الظن بها لا يحصل من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها ولعله لهذا لم يجب عن الدليل الثاني بما قدمناه من منع كلية الكبرى وانما اجاب عنه بما اجاب به عن حجية الشهرة اذا كانت من القدماء واما ما يجاب عن الدليل الرابع بمنع دلالته على كلية الكبرى من ان اريد بانه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة ممنوعة اي استلزام استداد باب العلم في حكم شرعي لكون التكليف فيه بالظن قطعا ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانها ربما يقال بحجيتها من جهة الاجماع وان اريد بانه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان اقوى لا نسلم على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا وهذا الجواب كما ترى لانا نقول المراد هو الاول قوله فالملازمة ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها وان كانت مفيدة للظن الى آخره قلنا لا نسلم منع الملازمة الا ان ما لاحظه الدليل القاطع من الخارج بعد التصادق بمنعه وبثبتها وهو الظن القاطعة بان الاقتصار في الاحكام الشرعية على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن الدين وعن الملة بين سيد المرسلين وذلك بان مثل تلك الامور التي قطعنا باعتبار الشارع لها وعلمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع ونحوه من الادلة القاطعة ليس الاظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البراءة والاقتصار عليها وعدم التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية المستفادة من اخبار الاحاد ونحوها في كل مسئلة من المسائل الخلافية من اول الفقه الى آخره بمعنى وجوب الرجوع اليها وطرح الظنون المخالفة لها بوجب ما ذكرنا جدا وانكاره مكابرة قطعا فان اكثر الاحكام الشرعية الآن مستفادة بما عدا الامور المزبورة من اخبار الاحاد والاجماعات المنقولة وغيرها من اسباب الظنون الاجتهادية بالضم وليس على اعتبارها دليل قاطع لو لم نعتبر هذا الدليل اعني الدليل الرابع فان الايات المستدل بها على حجية الاخبار على تقدير تسليم وضوح دلالتها فيستلزم العمل بها عدم العلم بمضمونها وذلك فانها دلت على حجية خبر ودون خبر وانت ترى ان خبر دلت على حجية جميع اخبار الاحاد من جملتها الاجماع على عدم حجيتها امم المحكي

فيه اشارة الى ان الاجماع ليس من الظنون الخاصة

ما نقله مرزا القمي على حجية خبر العدل ذكرناها في محل آخر ح

كلام

كلام جماعة من القدماء كابن زهرة والحلي والمرتضى فان قلت هذا الاجماع معارض بمثله المحكي في كلام الشيخ وغيره وهو اوجح لاشتهاره بالشهرة المتأخرة العظيمة قلت اعتبار الشهرة مرجحا لادليل قطعي عليه على تقدير منع حجية ظن المجتهد مطلقا الا اذا كان ظنا مخصوصا مجمعا عليه فانه لا يتصور دليل قاطع هنا سوى الاجماع ودعواه فيما نحن فيه كما يرى فان المانع عن حجية اخبار الاحاد مثلا لا يمنع لكونها اخبارا احاد بل لانها لا تفيد الا الظن وهذه العلة جارية في المقام فكلما تمنع عن حجيتها تمنع عن حجية ظنون هنا بطريق اولى فساد دعوى الاجماع على حجية الظنون المتأخرة المتأخرة في الاخبار والظنون المتعلقة بها مسندا ومستندا ودلالة واصل حجيتها مختلف فيه لان الاجماع فيها مع تكيف كون اجماع على حجية الظنون المتعلقة بها مضافا الى فساد هذه الدعوى من حجة اخرى ستقف عليها ان شاء الله تعالى فان قلت المراد من الاجماع المدعى انما اجماع الكل بل اجماع القائلين بحجية اخبار الاحاد ويعبر عن مثله بالاجماع المركب قلت مثل هذا الاجماع على تقدير تسليم افادته القطع في مثل ما نحن فيه وجعله دليلا قاطعا انما يجدي نفعا لو ثبت حجية نفس اخبار الاحاد او لا مع انها غير ثابتة كيف وقد مر صدر اثباتها بالايات ولا دليل لك غيرها وقد عرفت انه لا يتم الا باعتبار المرجح الظني واثباته بالاجماع المزبور دوري مع ان هذه الشهرة معارضة بالشهرة القديمة الحكية بل الظاهرة مضافا الى تعدد النقلة والاعتضاد بالاصول القطعية ولو لم نرجح هذه المرجحات على تلك فلا اقل من التساوي والتكافؤ فان قلت غاية الاعتراض عدم جواز الاعتماد على مثل هذا المرجح الظني ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان في البين فيكون وجودها كعدمها فيبقى عموم الايات الدالة على حجية اخبار الاحاد سليمة عن المعارض قلت القول بتساقط المتعارضين عند التكافؤ خلاف التحقيق عند المجتهدين وكذا الاخباريين بل صريح الى التخيير كما عليه الاولون والتوقف كما عليه الاخرون وكلاهما يفيدان المطلوب من وجوب العمل اما باحدهما او الاحتياط بضم محتملاتهما وطرحهما حراما اما على التقدير الاخير فواضح ومقتضاه عدم جواز الخروج عن الدليل القطعي الدال على عدم جواز العمل بالظن مطلقا وخصوص الادلة القاطعة النافية للتكليف كاصالة البراءة ونحوها في خصوص المسئلة التي وردت اخبار الاحاد بايجاب التكليف فيها واما على التقدير الاول فكذلك ايضا وان كان فيه شائبة الوجوب لان غاية الامر الوجوب التخييري وهو خلاف المطلوب المجمع عليه بين الفريقين المانعين عن حجية الاحاد والمثبتين لها فان الاولين يحرمون العمل بها والثابتين يوجبونه ويحرمون التخلف عنها مطلقا مع ان البناء على التخيير يوجب المحذور الذي قدمناه من استلزام ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها مثلا الخروج عن الدين من حيث لا يشعر تاركه وذلك فان محصل التخيير ومفاده جواز ترك العمل بالاحاد مطلقا في المواضع كلها والرجوع الى الادلة القطعية والظنون المخصوصة ولو بنى على هذا واخذ فقهه وحصله كذلك لم يكن له من الدين الا اسمه من الاسلام الا اسمه فان قلت يلزم ذلك والحال انه في كل مسئلة اجتهادية وقع الخلاف فيها لو ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة واتخذها خاصة حجة فقد وافق فتاوى العلماء ولا يكون بذلك خارجا عن الدين ولا عن طريقة المسلمين قلت انه وان وافق في كل مسئلة فتاوى العلماء الا انه يتعدد جوعه في جميع المسائل المختلف فيها التي هي اكثر الاحكام الشرعية جدا الى ما عرفته خالف العلماء طرا ان لم يوجد منهم من يرجع في جميع تلك المسائل الى الظنون المخصوصة ويطرح جميع ما عداها ويعمل بمقتضاها خاصة بل ان عمل بعضهم في بعض المسائل لكن لفقد دليل خاص قطعي او ظني يختص به الاصول المزبورة لكنه يعمل في غير مجلاها لقيام دليل قاطع عليه عنده او ظني يختصها ولا قاطع لهذا الثالث اذ الذي يدعيه يختص به الاصول في جملة المسائل انما هو القدماء المتمكنون من تحصيله غالبا كما يفهم من المرتضى وابن زهرة واضرابهما وهذا لم يتمكن من ذلك جدا والمفروض انه لم يعتمد ظنيا لم يكن ظنه خصوصا وبالجملة لا ريب ولا شبهة في ان القصر على الظنون المخصوصة في الاحكام الشرعية في نحو هذا الازمنة كان لم يبق لها اثر من الاسلام والشريعة وبملاحظة هذا يظهر بداهة وجوب اعتبار ظن اخر ما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها من نحو اخبار الاحاد وغيرها وحيث تساوت مراتبها في كونها ظنونا غير مخصوصة ولم يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه الجهة لا جرم جاز العمل بكل منها بل وجب حيث لا يعارضها اقوى منها بحسب القوة والضعف وحيث ثبت جواز العمل بالظن مطلقا مخصوصا كان او غيره ظهر ان التكليف في امثال هذه الازمنة المنسدفيها باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية انما هو بالمظنة من حيث كونها مظنونة وبه تثبت الملازمة ويتضح كونها ضرورية ويتوجه ما ذكرنا من حجية الشهرة لان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من اصالة البراءة وغيرها وانا لم يذكر صاحب لم هذا الدليل القاطع التام بالملازمة لوضوحه من الخارج غاية فكانه احاله الى الظهور الخارجي البداهة ولو سلم عدم الاحالة فغايته اورد الاعتراض بمنع الملازمة عليه دون من يضم الى ما ذكره من المقدمات هذا المقدم

فتأمل

فانه لا يورد عليه هذا الاعتراض بالكلية ولا ينكر الملازمة وكلية الكبرى الثابتة من جهتها من له ادنى فهم وروية فضلا عن اولى الافهام والسلايق المستقيمة فان قلت مبنى ما ذكرت من تصحيح الملازمة انما هو دعوى عدم دليل قاطع على حجية اخبار الاحاد والظنون التي يحتاج اليها في متعلقاتها قلنا لا يشك في كونه منهم اجماعا وان حصل الخلاف بين العلماء قبلهم سابقا لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ولو خلى المائة من اصحابنا مضافا الى الجواز ان يكون حكم نظريا مختلفا فيه في زمان مجمعا عليه في آخر كما برهن عليه في محله وحيث عدم الدليل القاطع على حجية اخبار الاحاد والظنون المتعلقة بها كانت ايضا ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها حتى لم يبق ظن غير مخصوص عدا الشهرة الخالية عن الدليل كما هو مفروض المسئلة ولا يلزم من عدم العمل بها المحذور الذي ذكرته وهو الخروج من الدين من حيث لا يشعر قائله فان في العمل بما عداها مغناة عنها ويحصل الاحكام الشرعية كلها بحيث لا يشذ شيء منها قلت محصل هذا الكلام على تقدير تسليم كون الظنون المستفادة من اخبار الاحاد وما يتعلق بها ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها من الكتاب والسنة المتواترة من غير جهة الدليل الرابع بل من جهة اجماع الخاصة وشناعته واضحة وجزافته ظاهرة كيف ولم يشر الى هذا احد منهم ولم ينبه عليه منهم بل في كثير منهم خلافه صريحا سيما في مبحث حجية الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى على من راجع كلماتهم وتأمل فيها تأمل الاصابة ومع ذلك فالاجماع من المتأخرين على حجية اخبار الاحاد ليس كليا بل اجمعوا عليها في الجملة كالقدماء عند من يدعي اجماعهم عليه وهو حجية اخبار العدل المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالصحبة المتأكدة او الشياع المفيد للقطع او البينة الشرعية اما اخبار غير العدل فليست كك كالموثق والحسن القوي والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها من القرائن الاجتهادية والصحيح المختلف في صحته بعدم ثبوت عدالة رواته او بعضهم بامر البينة الاشارة بل بنحو من تزكية الواحد او اشتهار القرائن او امثال ذلك فلا اتفاق على حجيتها كيف لا وقد انكر جماعة من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح منها والحق بعضهم في الحجية الموثق والحسن والخبر المنجبر بالشهرة وبعضهم نقص وبعضهم زاد عليه فلا دليل قاطع على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الاحاد وبحصر الحجية فيه على تقدير تسليم دليل قاطع عليه ويأتي في الانحصار عليه دون باقي الانواع المحذور السابق من الخروج من الدين وان كان اخف منه في السابق وذلك فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الغير الصحيحة الغير المنجبرة والمتفق على صحتها لكن لها معارض من مثلها لا يمكن الترجيح بينهما الا بالظنون الاجتهادية التي لا اجماع على حجية كثير منها كما لا يخفى ولذا ترى ان مثل صاحب المدارك وغيره ممن يقتصر في الاحكام على ما صح عدالة رواته بالعلم والبينة الشرعية القائمة مقامه شرعا يختل نظام احكامه ولا يتمكن من اثباتها على طريقة غالبا وتارة يستشكل ويبقى على الاشكال فيقول بموافقة الاصحاب من دون دليل مشكل ومخالفتهم والتخلف عنهم اشكل او بالعكس ولعمري مخالف طريقته يوافقهم وليس ذلك الا من حيث ان الجري على تلك الطريقة يستلزم اختلال الكثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى فهم وبصيرة وعلى هذا فلا معدل عن اعتبار المظنة من حيث هي في الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى ولا مسامحة وقد عرفت ان جهات الظن اذا كانت مختلفة ضعفا وقوة لزم الرجوع الى اقواها بالبديهة لتقبيح العقل ترجيح المرجوح على الراجح وسبق ايضا ان الشهرة ربما استفاد منها ما لا يستفاد من سائر الادلة وبنحو هذا يجاب عن الايات المستدل بها على حجية الاحاد بعد تصحيح الاستدلال بها بالذب عما اورد عليه سابقا من الاجماع المنقول على عدم حجيتها بان يقال ان خبر واحد يخالف الكتاب فيطرح اتفاقا نصا وفتوى واعتبارا وفي ذلك فانها ما دلت الا على حجية الخبر الصحيح المتفق على صحته والضعيف المنجبر صدقه المثبت لتبين القطعي من اجماع او جزم من الادلة القاطعة دون الظني لما يأتي ويأتي في الانحصار عليها ما مضى كما لا يخفى هذا ودلنا على اثبات الملازمة وكلية الكبرى المستفادة منها في الدليل الرابع وجه آخر وهو انه لا ينبغي ان يدل على حجية الظن فلا يخ اما ان يكون من حيث انه ظن فهو المطلوب او من حيث الخصوصية ولا سبيل اليه بعدما نقررها سابقا وتمهد من ان الظن المستفاد من نحو اخبار الاحاد والشهرة اقوى مما يستفاد من غيرها من الظنون المخصوصة كاصالة البراءة وانه حيثما تعارضا لزم العمل باقويهما لكون خلافه الضعيف مرجوحا وترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا ودعوى احتمال الخصوصية فيستلزم ترجيح الشارع المرجوح بتخصيصه الحكم بفضيلة الخصوصية دون ما هو ارجح منه بمراتب عديدة وهو بط بالبديهة فان قلت لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوى الخصم اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهذا خلاف الاجماع قلت نعم الا ان الاجماع المدعى هو الفارق ولولاه لقلنا فيه بما قلناه في المقام لكن المانع ومثله فيما نحن فيه غير حاصل وعليه فيكون الاصل في الظنون المختلفة ضعفا وقوة لزوم

فيه اشارة الى ان العمل
بالعلم بل يكفي
ان كان مطلقا منه

الاخذ بالراجح منها حتى يقوم دليل قاطع على خلافه من الاجماع او غيره فنأخذ به كما في مثل النقض وغيره لكن للنظر في مثل هذا الوجه مجال ويمكن اثبات المدعى بوجه اخر واضح من هذا الوجه وقريب منه بل نفسه الا ان يبقى على التعليل الثاني ان حجية مثل هذا اذا كان ضعيفا مستلزم لحجية ما هو اقوى منها بطريق اولى في الاولوية ظن مخصوص قطعي لكونها مجمعا عليها والنقض على هذا بما نقض به في الوجه السابق مدفوع بما ذكرنا ولا مجال للنظر فيه هنا بناء على ان الاولوية ظاهرية يمكن تخصيصها ما قوى منها حيثما تعارضا ولا يقدح ذلك في حجيتها كما هو الحال في سائر الظنون التي هي من قبيلها وثبت حجيتها وافادتها الظن كما لا يخفى فان قلت نمنع ذلك اذ ربما يتمكن المجتهد من اثبات ما ليس بضروري بالنوازع المعنوية الحاصلة من تتبع التصوص كما يتفق لحيانا وبالاجماع ايضا على امكان العلم به في مثل زماننا هذا ايضا على الاقوى فان كثيرا من المواضع ثبت من المطلع والنظار والسامع القدماء والمتاخرين وربما انضم اليه القرائن من الاخبار والعمل وغيرها بل ربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد يحصل اليقين وربما يحصل العلم من الخصوص بالقرائن سيما اذا انضاف وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون فيه دليل على التكليف من البديهيات للاذهان الكثيرة ومثلها من التسترة والاجماع المنقول واتفاق فتاويهم عليها بل ويحصل القطع ايضا من ملاحظة طريقة رسول الله والائمة عليهم السلام بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم وبالجملة دعوى انسداد باب العلم في المسائل الاجتهادية كلها واستلزام طرح الظنون الاجتهادية فيها مما مضى مخالف للوجدان في كثير من المواضع قلت ان تلك المواضع المدعى فيها امكان تحصيل العلم لا تبلغ عشر معشار الغفير فضلا مع ذلك فيحتمل ان يحصل لا يحصل غالبا الا علو ما ايمائية بحيث يحتاج في تشخيص معلولاتها الى الظنون الاجتهادية بقيتا وبالجملة فهذا القدر من العلم حيث يحصل لا يكفي لاثبات التكاليف كما هي في الاحكام الشرعية المنطوية بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة كما ان الضرر من الدين والمذهب لا يكفي لسائر الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن من حيث هو لعدم التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين ومما ذكر ظهر ان القرائن لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يكفي بذلك وكذا اصالة البراءة ولنا على اثبات حجية الشهرة طريقا اخر من غير حجية الدليل الرابع وهو انا نرى العلماء العاطين باخبار الاحاد يعملون في تعديل رواتها وتصحيحهم وتضعيفهم وغيرها على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يقصر منها على الصحيح الثابت عدالة رواته بتصحيح العدلين مثلا لا يعتد عندهم ولا يعتد به في تميز الرواة المشتركين بين العدل وغيره ممن يقدح وجوده عنده او عند الكل في حجيته يعتمد على مثل القرائن الرجالية التي هي في غاية من الضعف مثل ان علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة ان احمد بن محمد بن عيسى روى عنه وامثال ذلك من الظنون الضعيفة التي هي في غاية من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكذلك يعتمدون في الترجيحات بين الاخبار المتعارضة على القرائن الرجالية وغيرها على المرجحات الاجتهادية بحيث القلم يقع على اكثرها بل كلها دليل قاطع بمجملها ظنون مخصوصة وعلمهم هذا بلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار الاحاد وما يتعلق بها وان اختلفوا في احادها معه ولو كانت ضعيفة جدا مثل ما مضى وبلزم من حجيتها حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة بطريق اولى لكونه اقوى من تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا ينكره احد من العقلاء وبفهم الاولوية تركيب كل من سمع موجبها من اهل العرف والعادة نما بقي من انها مضرة مقدحة لا داعي لها ولا حجة فان المقدح من الاولوية ليس الا ما اذا كان مزاحما فيها غير واضحة في العرف والعادة وليس منها هذه الاولوية لما عرفت فليس منكرها بهذا الطريق الا مرتبا الغريق متشبثا بكل حشيش واضعف قائلا في دفعها بانها من اقسام دلالة الالفاظ لكونها دلالة التزامية عرفية على ما هو التحقيق فيها ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه استحبابه وجوبا بنحو من التفرع بطريق اولى واذ ليس الا المقدمات العقلية المرتبة والاجماع المستند اليها الاشارة وهما ليسا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليهما الاولوية وذلك لان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الحكم عن الشارع صريحا الا انهما كاشفان عنه قطعا بناء على ان حجيتهما عندنا ليست بخصوصيتهما بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع وهي الحجة وعليه فما لهما الى اللفظ جدا فيترتب عليه الاولوية قطعا واضعف منهما القدح فيها باحتمال ان يكون للاصل في الحكم مدخلية تجبر بانه في كل اولوية الا ترى انه فرق بين قولك هذا وبين قول القائل في اية المنافيف بانه قد يكون للخصوصية مدخل في التحريم فلا يتعدى الى انواع الاذى من الضرب الشتم ونحوها وقوله هذا مخالف للفقه قطعا وكذلك قولك هذا والجواب عنهما واحد وهو ان احتمال الخصوصية لا ينظر اليها بعد اطباق العرف على فهم الاولوية وعدم احتمالهم وبالجملة الاولوية من الادلة الظاهرية لا يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت بحسب نفس الامر محتملة وحالها كحال سائر الالفاظ مثل الامر والنهي فانهما وان احتملا

الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة هذا ان بلغ علمهم بتلك الظنون الضعيفة المحتاج اليها في اخبار
الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم يبلغ حد الاجماع فاما ان يقتصر من الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته ويمنع حجية كل ظن المجتهد
عداه فيمنع كلية الكبرى ولا يقتصر بل يعمل بالكلية ويستثنى منها ما قام الدليل على خلافه كظن القياس والراى والاستحسان ونحوها
ولا سبيل الى الاول لما مر من استلزامه الخروج من الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين فتعين المصير الى الثاني ولكن لا يخفى عليك ان مآل
الاستدلال على هذا التقرير راجع الى الدليل الرابع ولكن المقصود من هذا الدليل انما هو التقرير الاول وانما ردّدنا بينه وبين هذا التقرير تضيقا
على الخصم وسدا لابواب محتملات كلامه بحيث لا يمكنه الذب والفرار تحصيلا للمقصود ومرامه وبالجملة ظهر بما ذكرنا من اول الرسالة الى هنا وجوه حجية
حجية الشهرة مطلقا كان منها رواية او لا انضح دليلها ام لا لكن خرج منها الشهرة التي لا يتضح دليلها ولا وجدنا منها رواية وغيرها من الاصول مطلقا
ما يشبهها وعدم حجية مثلها كما ذكره الخال العلامة رحمه الله تعالى وبقى ما عداها من نحو الشهرة والتي معها رواية ضعيفة مثلا باقية تحت الاصل في حجيتها لعدم مانع عنه
لاختصاص الشهرة المانعة عن حجية الشهرة بغير مثل هذه الشهرة مما لم ينضم اليه نحو رواية ضعيفة ولا مانع عنها من الادلة الدالة على عدم حجية الظن
مطلقا لكن بما قدمناه من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية في الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من نحو الشهرة وغيرها يخصصها لانها
والخاص يقدم على العام قطعا ومن هنا يسهل الخروج عما يورد على الاستناد الى الاخبار الضعيفة والقول بحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة
من ان كلا منهما بانفراده ليس بحجة شرعية فكيف باجتماعهما يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية من نحو الصحاح المستفيضة التي كل منها حجة
مستقلة فضلا عن ان يكون كلها مجتمعة وبعضها لبعض منضمة وذلك فان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت حجة
ونسبت اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح الخارجي المستفاد مما قدمناه والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها شاهدا وسبيلا
الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم دخولها فيها كما عرفت ولا فليست الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة فان قلت ان هذا
التوجيه يأباه كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة بل ظاهرهم ان الرواية هي الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت لو لا
انه لم يعلم من الاصحاب عندهم في حجية مثل هذه الرواية نفيا ولا اثباتا الا بما ذكرناه ولا بما سيذكر من الوجوه ام ممكن يمكن جعل تلك الوجوه
عندهم شاهدا يمكن ما ذكرناه ولا ترجيح ام لو لم نقل بترجيح ما ذكرناه فالاعتراض مشترك الورود وحينئذ فما هو الجواب عنهم فهو بعينه
الجواب عن طرفنا فان قلت اشتهار اطلاق عدم حجية الشهرة بينهم يكشف عن عدم كون المعتمد هذا قلت نمنع الاطلاق اذ لم يعلم منهم
الا عدم حجية الشهرة الخالية عن دليل مطلقا فان قلت نسبتهم الحجية الى الرواية كاشفة عن فساد هذا المعتمد قلت كلا اذ يمكن ان يجعل هذا
قرينة على ذلك كما يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لو لا كون ما ذكرنا قرينة على خلافه وبالجملة عدم الاصحاب غير واضح فلا يتوجه دعوى
كون ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى وثانيا ان هذا التوجيه لم اذكره مصححا لطريقتهم بل تحصيلا لعذر بيني في العمل بالاخبار المنجبرة بالشهرة
الشهرة بيني وبين الله وتخليتها من الاعتراض المتقدم سابقا بناء على قوته ومتانته لو لا ما وجهنا لعدم محيص عنه بعد ذلك عدا
الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة وهو يستلزم اخلالا كثيرا من الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هي الثمرة العظمى في القول اخلال
بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها واما ما بقي في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية الرواية انما هو حيث لم يحصل التثبت في
تبين كاشف عن صدقها وصحتها واما معه فهي حجة جدا لان الله سبحانه تعالى لم يأمر بطرح الرواية بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق الضعيفة
ان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة يحصل بها التثبت ويستظهر بها صدق الخبر فيتعين العمل به فنظور فيه لتوقفه على تعميم
التثبت للتثبت الظني وهو مشكل فان معناه لغة ليس الا الانكشاف حقيقة الخبر وصدقه في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل
العلم به وافقا والاصل بقاء هذا المعنى لان يعلم من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت فهمهم منه خلافه بحيث يشمل التثبت
الظني الحاصل من نحو الشهرة بل العلم منهم خلافه موافقة للغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم ليس الا ما هو معناه حقيقة في
اللغة فاذا قال رجل مثل تثبت الحساب والدفتر فبان لفلان على كذا فلا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع
للرجل بالدين وقد شهد بعضهم بل جملة منهم فمن خالف ذهنه عن الشبهة بذلك بعد عرض المثال عليه ومع ذلك تعليل وجوب التثبت
بخوف الوقوع في الندم اوضح شاهد على لزوم كون التثبت قطعيا اذ مع ظنيته يحتمل معه الوقوع في الندم قطعا اذ الخطاء غير مأمون

في بيان ان الشهرة من مرجحات الخبر

على الظنون جدا ومثل هذا الكلام جار في خبر العدل ايضا وهذا ما تأمل في دلالة الاية على حجية اخبار الآحاد مطلقا وهو متين وان امكن الجواب
عنه لكن بصعوبة كما لا يخفى ولو سلم مخالفة العرف للغة وفهمهم من التثبت ما يعم العلمي والظني الحاصل من نحو الشهرة وانه متفق عليها حينئذ يحصل
معارضة بينهما كما هو الاقوى نقول ان سياق الاية على هذا ايضا في حجية الشهرة بنفسها مطلقا كان معها رواية ام لا لظهورها في ان الاعتماد
في الخبر حقيقة انما هو على مبين اذ ليس معنى تبينوا الا حصلوا البيان والمبين وخص العمل بعد حصوله بعد التبين لا الخبر حيث كونه هو الكاشف
والمصدق وصحح الحكم انما ينتهي به فيكون هو الحجة على اثباته وهو مستلزم لحجية الشهرة لحصول البيان الذي هو المناط في العمل بالرواية ولو
ولو مجردة عنها اذ الاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في حصر العمل بها بعد حصول وصف
البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تحصل لنا الا التردد بين احتمال الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول رجحانا ضعيفا
لا يكون معتبرا من الاضافة اليها مقاربة التبين كما يحتمل صدقها كذا يحتمل كذبها وهذان الاحتمالان باقيان في كل مسئلة مبين الامر في الحكم الشرعي
فيما بينهما فاذا جاءت الشهرة تخصصت احدهما بالوصف بالبيان الذاتي عن الاخر وبالجملة فحال الاحتمالين المتساويين في الادلة الضعيفة ليس الا
كحالهما في كل مسئلة لم توجد رواية فيها اصلا فاذا حصلت الشهرة مبينة متخصصة لاحدهما عن الاخر بنفسها بمقتضى الاية الشريفة [illegible] كان
معها مجبورة ام لا فلذا اعترف بعض الافاضل حرسه الله بصحة الاستناد الى الاية في دفع الاعتراض المتقدم اليه الاشارة مستندا في جعلهم
الصحة الى ما عرفت من ظهور الاية في ان العبرة انما هي بالتبين لا نفس الرواية لكن ليت شعري كيف غفل عن دلالة الاية على هذا على حجية الشهرة
بنفسها من غير مدخلية رواية ومع ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو اعرف به هو سواء الاجماع على حجية الرواية المنجبرة بالشهرة ولم اعرف
وجهها ولم اتفقه انا بعد شهرة الخلاف العظيم في حجيتها فضلا انكرها من محقق المتأخرين جماعة ولا يمكن الاطلاع فيها بالاجماع غالبا سيما في امثال
زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حدسيا فلعل العلم من جهته قد حصل له ولم يحصل لنا الغير اعلم ان موضع الرسالة وان كان لبيان حجية الشهرة
الا ان المقصد الاهم منها انما هو اثبات كلية الكبرى المستفادة من الدليل الرابع والتقريب الذي ذكرنا فان منها ما يترتب عليه مفاسد عظيمة منها عدم
تمكن المجتهد من التمسك بالظنون المختلف فيها بل مطلقا حيث لم يقم دليل قاطع على حجية ما عدا الدليل الرابع ودفع اليد عنها كلها والاقتصار على القطعيات
والظنون المخصوصة يوجب ما ذكرنا من الخروج عن الدين فان المستفاد منها ليس الا احكاما قليلة ومع ذلك فهي غالبا امور اجمالية لا تتشخص
الا بالظنون الاجتهادية مثلا الاجماع واقع على ان الركوع واجب لكن ما انه الى اي حد يجب واي شيء يعتبر هل هو مطلق الذكر او التسبيح وعليه
اي قدر يجب منه وغير ذلك فليس بمقطوع به بل لا بد فيه من الرجوع الى اخبار الآحاد وغيرها ويحتاج كل منها الى ظنون اجتهادية لا تكاد تحصى سندا
وتناولا ودلالة وتعارضا ودعوى الاجماع على حجية هذه الظنون لا من حيث كونها ظنا مع وقوع الخلاف في كثير من جزئياتها لم اتحقق وجها
بل يكاد يقطع بفسادها فان مع الخلاف كيف يمكن دعوى الوفاق لعدم العلم به في امثال هذه الازمنة غالبا وان كان ممكنا اللهم الا ان تقول — الاجماع
ان وقوع الخلاف في بعض الجزئيات ليس لانكار المخالف حجية الظن المختلف فيه بل لمنعه حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعى افادته الظن
وفيه نظر فانا نرى كثيرا من الظنون المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنونا مثل تزكية العدل الواحد في اعتبار العدالة والراوي في
افادتها الظن بها ومع ذلك ترى الخلاف في حجيتها والمنكر لها لا يمنعها الا بان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او ما يقوم مقامه
شرعا ومثل ذلك كثير جدا فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الظنون المتعلقة باخبار الآحاد وغيرها لا تعتبر ادلتها الا بعد معرفات تلك الظنون المختلف
فيها ولو سلم الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالادلة من حيث كونها ظنونا متعلقة بها فانما غايته اثبات حجية الظن المتعلق بما علم او ثبت كونه
دليلا واما الظن الذي يصير به الشيء دليلا فلم يثبت حجيته الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضا بدعوى الاستقراء وتتبع موارد
كلماتهم وهو تعسف ولا فرق بينها وبين ان يدعي مدع الاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا بان يقول ان تتبع موارد استدلالاتهم في الاحكام
الشرعية بالظنون الاجتهادية يحصل القطع بان اعتمادهم على الظنون وركونهم اليها ليس الا من حيث كون ظن المجتهد حجة عندهم مطلقا من حيث
كونه ظنا من دون ان يكون لخصوصية مورد دون آخر مدخلية فيه ولذا لو تعارض ظنونهم ما اخذوا منها بما هو اقوى ولا يكتفون
منها على ما انعقد الاجماع عليه وكان مقطوعا به نادرا جدا وللخال العلامة في اثبات هذه الكلية كلام لا بأس بذكره وختم الرسالة به
فنقول قال دام ظله صاحب الم وغيره على حجية اخبار الآحاد من ان باب القطع في غير القطعيات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه

ادلة الادلة الشرعية كم
مع ان كثيرا من اخبار الآحاد
وغيرها الا فيه

بحجية

بجز الى اخر ما ذكرناه وحاصله ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين فى الاحكام الشرعية بل ببقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا مشروعين
بروم امته من بديهيات الدين ومما اجمع عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام فتعلق وجدانى لان
المعلوم بالقطع او الاجماع ليس الا امر اجماليا فقد يشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يتضح ذلك الاجمالى ويتعين ذلك المشترك ويتميز
حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا انتهى كلامه وفيه تأييد لما ذكرنا وتقوية لما سطرنا وان كان فى موضع مما ذكره اشتباهات ليس هذه الرسالة
محل ذكرها هذا اخر ما انتهى اليه كلامه لقد اجاد فيما افاد وان كان للنظر فى جملة مما ذكره مجال واسع وبالجملة لم يتحقق لنا ظنون مخصوصة ولا اسباب
خاصة بحيث يكون الاقتصار عليها غير موجب للخروج عن الدين والتدين بدين خير النبيين صلوات الله عليه واله الطيبين الطاهرين فان ذلك
لا يثبت الا بدليل قاطع من الادلة الاربعة ومن الظاهر فقد جميعها فى هذا الباب اما الكتاب فظاهر وقد بيناه واما السنة فكذلك بقضاء انا لم نجد متواترة
معلومة السند والدلالة مفيدة لذلك واما الاحاد فلا تفيد شيئا فى هذا المقام شيئا واما الاجماع فللمنع من تحققه بوجه من الوجوه وكيف
يمكن دعوى الاجماع فى هذا المقام مع هذه الخلافات العظيمة المانعة من حصوله عادة ولا يمكن عقلا مع ان طائفة من محققى اصحابنا
على امتناع الاطلاع على الاجماع فى نحو هذا الزمان حتى انهم فى جملة من المسائل الفقهية التى لم نجد خلافا فيها ونجد الروايات والفتاوى
الواصلة الينا منفقة الدلالة على حكم لم يقطعوا بالاجماع وهو فى محله فكيف يمكن القطع بحجية ظنون مخصوصة مع هذه الاختلافات وتدوين
فتاوى الاصحاب فى المسائل الاصولية وبعد الاطلاع على الاجماع فى نفسه ثم لو سلم الاجماع على حجية الظن المستفاد من الكتاب والسنة
المتواترة واخبار الاحاد فغايته قضية مهملة ومن البديهيات ان المهملة فى قوة الجزئية ومن الظاهر ان القضايا الجزئية غير نافعة فى هذا المقام
بالنظر واما العقل فلظهور انه لا يدل على حجية ظن بخصوصه ان دل على حجية الظن فانما يدل على حجية الظنون التى لم يقم القاطع على عدم حجيتها
وهو المطلوب واذا ثبت بطلان القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة تعين الاعتماد على كل ظن لم يثبت عدم حجيته بالدليل القاطع
لوجهين الاول ان العقل يحكم بذلك بعد العلم ببقاء التكليف وعدم جواز التمسك باصالة البراءة وقاعدة الاحتياط فى المسائل التى
انسد فيها طريق العلم الثانى الاجماع المركب فان كل من منع من الظنون المخصوصة قال باصالة حجية كل ظن وبعض ذلك من جملة من العبارات
المتقدمة اليها الاشارة لا يقال كيف تدعى ان الاقتصار على الظنون المخصوصة مع مراعاة الادلة القاطعة يوجب الخروج عن الدين مع ان مذهب
جماعة من محققى اصحابنا ونقطع بعدم خروجهم عن الدين لانا نقول هؤلاء زعموا ان جملة من الظنون كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب محكم
والظن الحاصل من كثير من اخبار الاحاد والظن الحاصل من الاجماعات المنقولة من الظنون المخصوصة باعتبار قيام الدليل القاطع من الاجماع
المحقق وغيره الكتاب على حجيتها بالخصوص واذا ثبت هذا لم يلزم من الاقتصار عليها الخروج من الدين قطعا ولكن نحن لا نوافقهم فيما زعموه
ونمنع من قيام الدليل القاطع على ما ذهبوا اليه بالخصوص فان حصول الاجماع المحقق فى امثال هذه الامور يكاد ان يلحق بالمحالات العادية فلم
يبق الا ظاهر الكتاب ونحوه من السنة المتواترة ونحن نمنع من دلالته على جميع ما ذهبوا اليه ومع هذا فنجد طائفة من اولئك الجماعة عند الوقوع
فى ضيق الخناق فتارة يتشكل فى المسئلة ولم يفت بشئ واخرى يخرج عن طريقته ويعول على ظنون لم يقم القاطع على حجيتها بالخصوص قطعا
او ظاهرا وقد اشار الى هذا والدعوة ولا يبقى غاية ما يلزم بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف العمل بالظن وحيث كان الظن متعدد
الانواع ولم يقم على حجية بعضها الذى لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين دليل قاطع بالخصوص كان اللازم التخيير بينها او استعمال
القرعة فى التميز فانها لكل امر مشكل مشتبه كما فى الرواية لا الحكم باصالة حجية جميعها المنافاته للادلة القاطعة من العقل والنقل على اصالة
عدم حجية الظن فيكون اعتبار الظنون من باب اكل الميتة فى المخمصة وقد تقرر عند العقلاء ان الضرورات تتقدر بقدرها لانا نقول احتمال
التخيير واحتمال استعمال القرعة باطل قطعا اما اولا فلانه لا قائل بهما من المسلمين وقد انعقد الاجماع على خلافهما واما ثانيا فلان الاخذ باقوى
الظنون فى جميع المسائل اقرب الى الواقع واوفق بالاحتياط ولا اشكال ولا شبهة فى ان العقل يحكم بلزوم ذلك فتدبر ولا يبقى الظن الحاصل
من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وان كان متعدد الاصناف لم يقم قاطع على حجية كل فرد فرد من الاصناف المذكورة ولكن
قام القاطع على حجية اصل الصنف وهو الاجماع القطعى الدال على حجية الكتاب فى الجملة وعلى حجية خبر الواحد فى الجملة فيكون الاقتصار على
افراد هذا النوع اولى ويرجع فى افراد ما لم يقم الدليل القاطع على حجيته الى اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العقل والنقل لانا نقول

في بيان الدليل العقلي على حجية الظن من غير تخصيص حجية الظن المخصوص

هذا باطل اما اولا فلانه لا قائل بهذا التفصيل من الاصحاب بل من المسلمين على الظاهر بل المقطوع به واما ثانيا فلان ما ذكر لا يصلح للترجيح لا
عقلا ولا نقلا كما لا يخفى بل الذي يحكم به العقل هو الترجيح بقوة الظن وعدمه سواء اندرج المفيد للظن الاقوى تحت الصنف الذي قام القاطع
على حجيته بالخصوص ام لا واما المقدمة الرابعة ففي غاية الوضوح وقد اشار اليها والدي العلامة اعلى الله مقامه واذا صحت هذه المقدمات
صحت النتيجة المشار اليها كما لا يخفى لا يقال يلزم على ما ذكر اصالة حجية الظن بالنسبة الى غير المجتهد من سائر المقلدين وبالنسبة الى مسائل اصول الدين
وبالنسبة الى الموضوعات الصرفة حيث ينسد طريق العلم فيها او في اكثرها ويعلم ببقاء التكليف مع ذلك وهو باطل ومخالف للاجماع لانا نقول نسلم
الملازمة مع تسليم جميع المقدمات في الامور المذكورة ولكن نقول الاجماع على لزوم التقليد بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد منع من اصالة حجية
الظن بالنسبة اليه ولولاه لكنا نقول بها واما مسائل اصول الدين فيمنع من انسداد باب العلم فيها ولو انسد لكنا نقول به كما ذهب اليه جماعة من محققي
اصحابنا القائلين بعدم لزوم العمل بالعلم وجواز العمل بغيره فيها وكذا الموضوعات الصرفة ولكن في ذلك من باب تكاثر الاستثناء في الدليل العقلي
الذي هو غير جائز بالاتفاق على الظاهر بل من باب تغير الموضوع الجائز مطلقا بالاتفاق فتدبر وسيأتي تحقيق ما ذكر في الدليل الثاني ان شاء الله تعالى ومنها قاعدة
لزوم دفع الضرر المظنون التي تمسك بها بعض الاصوليين على حجية خبر الواحد والقياس واشير الى تقريرها في جملة من الكتب ففي المعارج في بحث
خبر الواحد احتج ابن شريح بان العمل بخبر الواحد دافع للضرر وكلما كان كذلك كان واجبا اما انه دافع للضرر فلان المخبر عن الرسول اذا كان ثقة
يغلب على الظن صدق قوله ومخالفته مظنة للضرر واما ان دفع الضرر واجب فظاهر وفيه في بحث القياس قالوا القياس يفيد الظن والعمل بالظن
واجب اما افادة الظن فظاهر واما ان العمل بالظن واجب فلما ثبت من ان التحرز من الضرر المظنون واجب كالمعلوم وفي الذريعة في البحث الاول
وتاسيها طريقة وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق اذا اخبرنا مخبر بان فيه سبعا وما اشبهه في العدة في البحث الاول
ايضا ليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز
عنه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فاخبرنا مخبر ان في الطريق سبعا او لصا او مخبرنا بالخسران انه
يجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد في الشريعة هذا الحكم وفي الغنية في البحث المذكور وقولهم اذا وجب في العقل
العمل على قول من اخبرنا بسبع في طريق وان كان واحدا تحرزا من الضرر في الدنيا فكذلك يجب العمل بخبر من يخبرنا عن الرسول بخبر لانا نامن مع
اهمال العمل بالضرر في الاخرة وفي المبادي العمل بخبر الواحد متضمن دفع الضرر المظنون فيكون واجبا وفي النهاية خبر الواحد حجة لاشتمال العمل به
على دفع ضرر مظنون فان اخبار العدل عن الرسول يثير الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا وفي النهاية في مقام الاحتجاج على حجية خبر
الواحد الحادي عشر العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل اذا اخبر ان الرسول امر بفعل حصل ظن بالامر ومخالفته سبب
لاستحقاق العقاب فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون وهو واجب بالضرورة فيجب العمل به لا يمكن العمل
بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما وفيه ايضا في بحث القياس في مقام ذكر الحجج على حجيته الثالث عشر يفيد ظن الضرر فوجب
جواز العمل به اما الاولى فلان من ظن الحكم ان قال واما الثانية فللعلم بعد امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب العمل بما
رجح في الظن خلوه عن المضرة والترك للمرجوح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس وفي المنية في مقام احتجاجه على حجية خبر الواحد خبر الواحد
حجة لان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد اذا اخبر بان رسول الله امر بكذا حصل ظن انه
صدر عن رسول الله هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان
تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن
العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا
تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفي الايضاح عند فخر المحققين في جملة كلام له في مقام الا انا نقول الرواية الضعيفة
مع الشهرة الوجوب مع عدم المعارض في العقل يعمل بها للاحتراز عن الضرر المظنون في الترك والفعل لا فيما يلزم بهما كالعقوبة والفسق و
الكفارة وفي مقام اخر الاحتراز عن الضرر واجب ثم قال في جملة كلام له ان وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيتين بما
ان المكلف العاقل حصل له ظن بحصول هذا الامر المخوف وكان حصل له ظن المخوف وجب عليه اجتنابه والاولى وجدانية والثانية

... حجية مطلق الظن ...

اجماعية

فصل في بيان الاصل العقلي
في حجية الظن من حيث هو

اجماعيتهم لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وانفق الكل على ان ما يظن به الهلاك غير مشروع والاجماع على ان الضرر في هذه المواضع
جار مجراه وفي غاية البادي اما العقل فهو ان خبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلان العدل
اذا اخبر حصل ظن وجود الامر واذا انضم هذا الظن الى ما علم من ان المخالف للامر يستحق العقاب يحصل ظن العقاب واما الكبرى فلان العقل
يحكم بامتناع العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا فيتعين العمل بالراجح وهو المطلوب وفي حاشية شرح مختصر الاصول لجمال الدين الخوانساري قد استدل
ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر بشيء كغسل الجمعة مثلا فنقول ان ذلك لان ذلك الامر مطلق لا تخصيص له فيشخص دون شخص
او حال دون اخرى فيدل على وجوبه مطلقا ووجوب الشيء مطلقا يستلزم العقاب على الترك كما اي مطلقا غير مقيد بقيد ثم نقول قد حصل
من الخبر الوارد بوجوب غسل الجمعة مثلا الظن بوجوبه مطلقا ووجوبه مطلقا مستلزم للعقاب على تركه كما مر والظن بالملزوم مستلزم للظن با
للازم فثبت الظن بضرر الترك ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فوجب الاتيان بالفعل دفعا لذلك الضرر وفي رسالة لبعض الفضلاء
من اصحابنا وانا ذكر بعض افاضل المحققين نبذ توفيقا ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوب
عن المخوفات الظنية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فما يدل دليل ظني على وجوبه او على حرمته وانسد طريق
القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني بمقتضى العقل تحصيلا للامن عن الخوف عن ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الا ان
الواقع في بلية بترك امر او بفعل امر يظن انجراره الى بلية هي اشد منها واذا قام مع قدرته على اجتناب هذا الفعل هل يصح معذرته عن
التشنيع بالقاء نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب
العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يبين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل ما بين عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه
المنع ان استنباط العلة التي هي سبب الحكم وكونها علة بل من مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل الظن للناظر البصير
بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل وفي رسالة ذكره في الاستصحاب كلما
القطع لكن ثم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب الضرر البتة انتهى
وفي الاحكام قد ثبت ان مخالفة امر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول وغلب على الظن صدقه
فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث
فلم يبق سوى الرابع انتهى ومحصل ما ذكروه ان الامارات الظنية التي هي محل البحث اذا لاحظها المكلف يحصل له منها الظن بالضرر وكل ضرر
مظنون يجب دفعه اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لا ريب في انه اذا ظن بوجوب فعل او حرمته حصل له الظن بلوازمهما لان الظن بالملزوم
يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ومن القرآن لا انه الامر به ضرورة انما هو ان من لوازم الواجب استحقاق العقاب
على الترك ومن لوازم الحرام استحقاق العقاب على الفعل وذلك ضرر عظيم في الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية
الثاني انه اذا ظن بوجوب شيء او بحرمته ظن باشتمال الفعل والترك على منفعة عظيمة دنيوية او اخروية ومن القرآن فوتها ضرر الثالث
ان ذلك مما شهد به جماعة من المحققين الخبيرين منهم العلامة في النهاية وبعض وغيره وابنه فخر الاسلام في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية
وغيرهم ممن تمسك بالقاعدة المذكورة على حجية خبر الواحد القياس وغيرهما من الظنون الرابع ما ذكره في الايضاح من شهادة الوجدان بذلك
واما المقدمة الثانية فلوجوه ايضا الاول انا نجد ان العقل لا يفرق بين الضرر المعلوم والضرر المظنون في وجوب دفعه وفي انه لولم يدفعه من غير عذر
يكون مرتكبا للقبيح ومذموما عقلا ولذا يلزم بترك الطريق الذي يظن فيه السبع واللص وانحيات والعقارب وغيرها من الموذيات وكذا يلزم
بترك الطعام والشراب الذي يظن بوجود السم فيهما وبالجملة فلزوم من جهة العقل بالاجتناب عن كل مظنون للضرر الثاني انا نجد العقلاء قديما و
حديثا على الالتزام بدفع الضرر المظنون ومن تتبع احوالهم وما يحكى عن السلف منهم يقطع بما ذكرنا وما ذلك الا لحكم العقل الصحيح بلزوم
دفع الضرر المظنون ومع ذلك فقد صرح المحققون بذلك ومن جملة ما فرعوا عليه وجوب معرفة الباري تعالى وغير ذلك كما اشير اليه في جملة
من الكتب ففي الشوارق فقال في بحث وجوب النظر في معرفة الله عز وجل عند شرح قول المصنف لوجوبها بتوقف عليه العقليات اختلفوا في انه هل
هو واجب عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المصنف والاشاعرة الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجماعي من الامة واستدل المعتزلة

المعالم تخصيص العلامة بوجوب
لحجيته دون غيرها بظهر
امر شلا يظن انجرار

على الوجوب العقلي بان معرفة الله واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبان العقليان احدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب
في الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون وهو خوف مايترتب في الدنيا على اختلاف الامم في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس
وتلف الاموال فان هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه كان مستحقا لان يذمه العقلاء ثم قال وثانيهما شكر المنعم ثم قال وقد
يفسر الضرر المظنون بخوف زوال تلك النعم عنا يقين فان قيل لا يسلم ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف ومايترتب
عليه من الضرر وبالصانع ومايترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا يجدان لجواز
الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء قائم لخوف العقاب بالاختلاف بحاله الجواب ان منع ظن الخوف مكابرة
اذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع وبما يتبع الشعور بها غالبا لا محالة وذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلا العبرة بالوقوع لا اللزوم وكذا منع
يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل بل نادر جدا واذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب جزما نركما لا يخفى على المنصف على ان احتمال
الضرر كاف مع احتمال الخطاء في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقادها معارف دافعة لخوف الضرر مع ان مذهب طرق
الخطاء مأمون لمراعات القانون العاصم وفي شرح الباب الحادي عشر من التجريد الثوبة دافعة للضرر ودفع الضرر واجب ان كان مظنونا انتهى
الثالث فادعاء في الايضاح من الاجماع على ذلك وبعضهم اذكره في بحث الامامة يجب علينا نصب الامام سمعا لان نصب الامام
يدفع ضرر الابد فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم ان اناسا اذا كان لهم رئيس قاهر مخافون عقابه ويرجون كان لهم في
التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلاد اذا شرعن رئيس قاهر يمانعه بقاعة وينهى عن السيئة ويدرء باس الظلمة عن المستضعفين
استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيهم الفسوق والعصيان واشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضرر الابد واما الكبرى
فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عم واتفاق العلماء وما يدفع ضرر الابد فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى انتهى الرابع انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون لجاز
تركه وهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وكلما هو قبيح عقلا يجب تركه عقلا ونقلا الخامس مما اشار اليه في الايضاح من انه لو لم
يجب دفع الضرر المظنون للزم القاء النفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة السادس ان دفع الضرر المظنون قسم من
اقسام الاحتياط لتصدقه عليه حقيقة عرفا ولغة وقد ورد اخبار كثيرة متضمنة للامر بالموضوع للوجوب لغة وعرفا وشرعا كقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار اما متواترة فلا اشكال في حجيتها وان كانت دلالتها ظنية لان هذا الظن من الظنون
المخصوصة ويجوز ان يثبت بالظن المخصوص حجية غيره من الظنون الغير المخصوصة واما غير متواترة ولكنها متلقاة بالقبول ومجمع على حجيتها فنقول
انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون بالعمل بالظنون المبحوث عنها لوجب ارتكاب الضرر المظنون في جملة من الصور التي يلزم منها الحكم بوجوب ارتكاب
ما ظن بضرره مع تركه واجب وفعل محرم اذا لم نقل بحجية تلك الظنون باعتبار ظاهر كتاب او نظم سنة متواترة او قاعدة شرعية اذ لا اشكال في انه
ان لم نقل بحجية تلك يلزم الرجوع الى دليل شرعي آخر غيرها ولو لم يكن مفيدا للعلم والتربص لان وجوب ارتكاب الضرر المظنون ضروري في مذهبه
ومع ذلك فقد يكون ذلك مستلزما للحرج العظيم وكلاهما منفيان شرعا بالادلة القاطعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
وقد ناقش في هذه الحجة من وجوه الاول انه يلزم عليها امور منها لزوم العمل بخبر الفاسق والكافر وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب
فحي الذريعة في مقام رد الحجة المذكورة وبعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون الفاسق كالعدل والمؤمن كالكافر وان يكون
المعتبر حصول الظن من غير اعتبار الشروط التي يوجبونها في خبر الواحد ولا احد يقول بذلك وفي الغنية في المقام المذكور على ان ذلك يوجب ان يكون الفاسق
كالعدل والكافر كالمؤمن من غير اعتبار ما شرطوه الرد في المعارج في المقام المذكور وما ذكروه منقوض برواية الفاسق لا بل ورواية الكافر فان
الظن يحصل عند خبره انتهى ومنها لزوم العمل بقول مدعي النبوة والامامة من غير معجزة ودلالة وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب في المقام
المذكور ففي الذريعة وهذه الطريقة توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز به وفي العدة ان الذي
ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذي اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على ثبوتها لان العلة قائمة
فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك فرقنا بمثله في خبر الواحد وفي المعارج ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل بقول مدعي

النبوة

النبوة من دون المعجزة لعين ما ذكروه وغيرابضا في بحث القياس لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على
ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة وفي الغنية ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل على قول مدعي الرسالة لان
فيه تحرزا وليس هذا قول احد وفي النهاية في بحث القياس بعد ما حكينا عنه سابقا الثاني سلمنا حصول الظن وما ذكرتم من ترجيح الخالي
عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول الشاهد الواحد مع ظن صدقه وعدم قبول الشاهدين والثلثة في الزنا وبما اذا ظهرت
المصلحة لا بشهد باعتبارها حكم شرعي وبما اذا ادعى المظنون صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظن الدهري والكافر الذمي قبح هذه الشرايع
فانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وان كانت والحجة لا بقال المظنة انما تفيد ظن الضرر لو انتفى الدليل القاطع على فساده
وفي هذه الصور وجد القاطع على فسادها الا انا نقول القياس انما يفيد ظن الضرر ان انتفى دليل فساده فيصير نفي دليل الفساد
جزءا من مقتضى ظن الضرر فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادعاء ثبوت ظن الضرر انتهى وقال فيه وفي نفي واجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما
قام على عدم الالتفات الى تلك المظان لم يبق الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس كلما يمنع وجوده من عمل
المقتضي كان عدمه جزءا منه فان مانع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزءا من علة النزول ولا استحالة لكون العدم جزءا من علة الوجود
وفيه نظر فان الظن قائم بالوجدان الذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات اليه اما على عدم الظن فلا دلالة له عليه ولا يلزم من الدليل
على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه انتهى ومنها لزوم العمل بسائر الظنون
المنهي عنها كالظن الحاصل من القياس والرمل ونحوهما ومنها لزوم العمل بالظن الحاصل قبل الفحص بالنسبة الى المجتهد ومنها لزوم العمل
بالظن بالنسبة الى العامي من الرجال والنساء ومنها لزوم العمل بالظنون المنهي عنها في الموضوعات الصرفة واليه اشارة في المعارج في بحث
القياس فقال لا نم وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على
ظن الحاكم صدقه حتى يعمل بقول مدعي النبوة من دون المعجزة انتهى وبالجملة فتنقض الحجة المذكورة بظنون كثيرة في اصول الدين والفقه
والموضوعات وهي التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها وعلى المنع من العمل بها فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن الظنون المبحوث عنها ولا يقال
النقض على هذه الحجة كما يرد على الحجة السابقة من غير تفاوت كما لا يخفى لانا نقول لولا الاجماع على عدم حجية هذه الظنون لكنا نقول بحجيتها
ايضا نظرا الى الحجة المذكورة فالاجماع هو الفارق والمخصص للقاعدة الكلية ومثله في الشرعيات غير عزيز بل اكثر كلياتها قد تخصص بالاجماع
لانا نقول الحجة المذكورة قاعدة كلية عقلية كالحجة السابقة وقد تقرر ان الكليات العقلية لا تقبل التخصيص فلا يجوز ان يقال كل اجتماع
الضدين غير جائز الا في المورد الفلاني ولا كل جسم يحتاج الى حيز الا الجسم الكذائي ولا كل تكليف بما لا يطاق غير جائز الا التكليف الفلاني
ولا كل قبيح لا يصدر من الحكيم الا القبيح الفلاني وذلك لاحد وجوه الفرق بين العمومات العقلية والعمومات اللفظية والوجه ان العمومات
العقلية من حيث استنادها الى دليل قطعي يفيد ثبوت الحكم على وجه القطع واليقين فلا يمكن تخصيصه من الكلية لاستحالة اجتماع النقيضين
ولا كذلك العمومات اللفظية فان الحكم المعلق عليها ليس مستندا الى امر يوجب القطع بثبوته لكل جزئي من الجزئيات بل غايته الظهور و
الظن فيندفع بالقاطع لو لا ظهوره وهو ذلك المخصص وقد اشار الى ما ذكر في زبح فقال بعد ايراده النقض بخبر الفاسق والكافر لا يقال لو لا
الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب متعلقاتها وفيه ايضا في بحث القياس لا يقال منعت الدلالة
من العمل بما ذكرتم لانا نقول لو كان الظن وجها لوجوب العمل لاطرد ذلك كما ان رد الوديعة لما كان وجها موجبا لم يختلف
الفعل الذي يقع عليه وفيه نظر لان الكليات العقلية على قسمين كالكليات اللفظية احدهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات
على وجه الاطلاق من غير تقييد بقيد مخصوص من القيود المتعارفة كالشرط والصفة والغاية ونحوها وهذه نسميها بالكليات المنجزة
وهذه هي التي لا تقبل التخصيص واخراج بعض الجزئيات عنها وثانيهما ما يكون الحكم فيه معلقا على جميع الجزئيات لكن لا مطلقا بل
بانضمام قيد واعتبار من شرط او صفة او غاية او نحوها كما في قولك كل كذب قبيح وكل صدق حسن فان الكليتين مشروطتان بشرط
اما الاولى فبعدم ظهور مصلحة ضرورية واما الثانية فبعدم ظهور مفسدة ولذا يصح ان يقال كل كذب قبيح الا ما يكون ترك موجبا للهلاك
وكل صدق حسن الا ما كان موجبا للهلاك ومثل هذه الكلية في العقليات كثيرة ونسميها بالكليات التعليقية ومن الظن ان تخرج

الشاهد لا بل كان يجب
العمل بقول
ح

الجزئيات كثيرة اجمالا او تفصيلا
او الظهور كل يندرج تحته جزئيات
كثيرة فيكون لكل جزء حكم
مثل ذلك الحكم
ح
لعلنا يلا انا نقول بحث
منع الاجماع
م

بعض الجزئيات منها ليس من باب التخصيص والخروج الواقعي بل من باب اختلاف الموضوع وتغيره باعتبار وجود الشرط وعدمه فلا يلزم
هنا الامر المحال وهو تخصيص الدليل العقلي وذلك واضح في الغاية فاذا تقرر هذا فنقول ان الكلية المستفادة من هذه الحجة والحجة السابقة
من قبيل القسم الثاني من اقسام العلم يعني ان كلية لزوم العمل بالظن ولزوم دفع الضرر المظنون مشروطة بعدم منع الشرع منه فاذا منع منه الشرع لم يثبت الكلية
كما في الظنون التي اوردها النقض بعد الحكم بحجيتها ليس تخصيص الدليل بوجه من الوجوه ومن الظاهر ان الشرع اذا منع من العمل بالضرر المظنون وارجب
ارتكابه بحيث العلم القطعي بوجود منفعة تكون اقوى واعظم من ذلك الضرر المظنون والعقل يجوز بل يوجب ارتكاب الضرر المعلوم المحقق لاستدراك
منفعة عظيمة يكون ضرر فوتها اعظم من ذلك الضرر ولذلك يجوز قطع الاصبع واليد والرجل وقلع السن لمصلحة بقاء الجملة او دفع الوجع الذي لا يحتمل فاذا
كان الضرر المعلوم بهذه المثابة كان المظنون اولى بذلك بل بمجرد دفع الثاني والمقتضيات بالموانع العارضة من البديهيات عند العقلاء نعم اذا لم يظهر
المانع المعارض يجب العمل بالمقتضي فاذا ظن بضرر وجب دفعه الا اذا منع الشرع منه فرفع الحكم باصالة الرجحة الظن الا الظنون التي منع منها الشرع منها الثاني
ما ذكره جمال الدين الخونساري فانه قال في مقام الاعتراض على ما اشار اليه بقوله وقد استدل ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بانه اذا اورد امر شرعي كغسل
الجمعة مثلا واه ما لفظه وقبل ان الخبر لا يدل الا على وقوع التكليف المطلق وصدوره من الشارع ومجرد ذلك لا يستلزم العقاب على الترك والا لوجب توبة
على الترك وان لم يسمع تاركه التكليف فلا بد من امر اخر ينضم اليه مثل العلم بذلك التكليف او الظن المشترك بين العلم والظن مثلا ولكن لا ريب
في استلزام الاول ذلك واما الثاني فلا بد للحكم باستلزامه من دليل قاطع وليس والحاصل انه لا يحصل من خبر الواحد الا الظن بوقوع
التكليف ووقوع التكليف لا يستلزم الوجوب على المكلف بل لا بد من شيء اخر فلعله هو العلم به ولا يكفي الظن به والملزوم لترتب العقاب مطلقا
على الترك هو الوجوب لا وقوع التكليف ولا يتم الاستدلال لا بقي فعلى ما ذكرت يبطل ما قالوا من دلالة الامر على الوجوب لانا نقول دلالة
الامر على الوجوب دلالة لفظية بمعنى ان مقتضى العبارة هو الوجوب ولا ينافي ذلك عدم ثبوت الوجوب في الواقع لعلم يثبت على المكلف ذلك
الخطاب لا بقي الامر بشيء هو الحكم بوجوبه والحكم بوجوب شيء مطلقا بمنزلة الحكم بترتب العقاب على تركه مطلقا والحكم بذلك اذا كان الحاكم صادقا
يستلزم ترتب العقاب على تركه مطلقا فقد حصل من الخبر الظن بترتب العقاب على تركه مطلقا سواء كان الشارع عالما اوظانا او غيرهما غاية الامر
ان خرج العالم والظان بدليل خارج وبقي تحت العموم لانا نقول الامر بشيء هو الحكم بوجوبه بمعنى الخطاب المتعلق بوجوبه لا الحكم بمعنى
الاذعان والاخبار وهو بمنزلة الحكم بترتب العقاب بذلك المعنى ايضا والحكم بترتب العقاب بذلك المعنى لا يستلزم ترتبه الم يثبت ذلك الخطاب
والثبوت تعلم لا يكون الا بالعلم ولا يكفي الظن فان قلت في الاخبار التي وقعت بلفظ الخبر مثل غسل يوم الجمعة واجب مثلا فان الحكم الشرعي
الصادق فيها بالوجوب المطلق يستلزم الوجوب المطلق وهو يستلزم لترتب العقاب مطلقا وبهذا المطلق قلت الظن من تلك الاخبار ايضا هو
الامر والتكليف لا الاخبار عن تحقق الوجوب في الواقع ولو سلم انه اخبار فهو اخبار عن الحكم فيه بالوجوب على المكلف في نفس الامر كيف
ولو حمل عليه يلزم التخصيص بمن علم الوجوب او ظنه ولا يخفى ما فيه من التكلف فهذا انتهى وانت اشير الى ما ذكره من ان ضرر العقاب لا يتحقق بمجرد
العلم بالتكليف في جملة الكتب نفي الله تعالى بقية وبقيتهم فيما تعلقوا به ترا سعا لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية للضرر من المصار كما في
مثل ذلك في المصار العقلية لان المصار في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف ان يبينها ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك
علمنا انه لا مضرة دينية فحن نامن ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه تلك المخبر عن سبع في الطريق لانا نامن ان يكون
صادقا وان لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه يجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق وفي العدة ان الذي ذكروه انما يسوغ
فيما طريقه المنافع والمصار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذا اوجبنا بعثة الانبياء عليهم
وانهم الاعلام على الجميع وفيه وفي الغنية وقولهم اذا وجب فيه غير معتمد لان مصار الدين يجب في حكمة الله تعالى مع التكليف ان يعلمنا بها ويدلنا
على الفعل الذي يستحق فاذا فقدنا ذلك علمنا انتفاء المضرة وليس كل من اخبرنا عن سبع في الطريق لانه لا يجب بنصب الدلالة على ان في الطريق
شيئا فيامن بفقدها المضرة في سلوكه وفيه بحث اما اولا فلان الجواب عن حجة من شرح لانهم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب الدلالة
من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق المخبر وفيه ايضا في بحث الاستقراء فان قيل مع الظن يرجح في ذهن المجتهد
ارادة الشارع بتعميم الحكم فيصير الحكم المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بغلبة الظن ان شرعية الحكم يستدعي الدلالة اوضح

ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر وفي الوافية للسيد صدر الدين اقول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا و
استثنى منه مواضع قليلة وقهرا ولبس ما نحن فيه منها ولبس العقاب لانه ترك الواجب وفعل الحرام مرجحة ذاتيهما بل هو لازم لهما من حيث ان
الشارع امرنا بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاتيان بوجود شيء ما وحرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى
ثم ابن حمل انا الظن بالعقاب الاخروي الدائم على ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب انا النهر بل العقل بعد
ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب على فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وفي الاحكام بعد الاشارة الى الحجة
المذكورة وتقاتل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك والقول بان مخالفة امر الرسول موجبة
لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه امر الرسول ثم وامع عدم العلم فهو محل النزاع انتهى وفيه نظر اما اولا فلانا لو اغمضنا عن ترتب العقاب على ترك
الواجب وفعل الحرام في صورة العلم بالوجوب والحرمة او الظن الذي قام القاطع على حجيته بالخصوص لما انجر المعترف الاحتجاج على وجوب
المعرفة بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون فتم واما ثانيا فلانا لو اغمضنا عن ترتب العقاب على الامرين في الصورتين المذكورتين لما حسن الاحتياط
في صورة احتمال الوجوب او الحرمة والتزمه فالمقدم مثلا اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان حسن الاحتياط معلوم عقلا بشهادة
فعل العقلاء من العلماء وغيرهم فانا نجدهم يرتكبون الاحتياط في مقام احتمال الامرين ولو بعد ترجيح عدم الوجوب وعدم الحرمة بالادلة الشرعية
بعد التفحص والاجتهاد حتى انه ربما امرهم الوسواس المنهي عنه ونهم يستحسنون العامل بالاحتياط في نفس الاحكام الشرعية ويمدحونه
مدحا وترغيبا كثيرا ما يذمون تاركه لاعتقادهم وجوبه وفاذ لك الا بعد توقف ترتب العقاب على صورة العلم بالوجوب او الحرمة فتم
واما ثالثا فلان معظم الاصوليين قسموا الواجب بما يستحق تاركه الذم والعقاب والحرام بما يستحق فاعله الذم والعقاب واطلقوا ولم
يقيدوا الاستحقاق بصورة العلم بالوجوب والحرمة نعم ينبغي تقييد هذا الاطلاق باخراج بعض الصور ولكن ليس فيه محل البحث
فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق فتم واما رابعا فلانا لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان الجاهل بالوجوب
والحرمة غير مستحق للعقاب اذا ترك الواجب او فعل الحرام وكان معذورا وهو بطل قطعا ومخالف لاتفاق المحققين ظاهرا فتم واما خامسا
فلانا لو توقف ترتب العقاب على الصورتين المذكورتين لكان القول بان المجتهد يصيب محتمل الخطاء حقا وهو بطل بالادلة الدالة على البطلان
فتم واما سادسا فلان ضرر ترك الواجب في فعل الحرام ليس منحصرا في العقاب حتى يدعى دوران مدار الصورتين المذكورتين بل يتحقق في ضمن
فوات المصلحة المهمة المترتبة على نفس الوجوب والحرمة وذلك ليس موقوفا على الصورتين المذكورتين بوجهين من الوجوه فتم الثالث ما ذكره في
المعارج فقال في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة ثم ان الحجة مقلوبة عليهم لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يؤمن
الضرر بفواتها فليجب اطراحه لجواز اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها انتهى وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب فنحن الذريعة على ان
العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فلم صاروا بان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا باولى من قال بانه لا يجوز
الاقدام على ما اخبر به مع تجويز كونه مفسدة وفي العدة ان الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها الى ان قال الثالث ان خبر الواحد لا يخ اما
ان يكون واردا بالحظر او بالاباحة فان ورد بالحظر لا نأمن ان تكون المصلحة في اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذا ان ورد بالاباحة
جوزنا ان تكون المصلحة تقتضي حظره وان تكون اباحته مفسدة لنا فيقدم على ما لا نأمن من ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس بموجب للعلم
فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز في العقول وفي الغنية على ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مفسدة فلم وجب العمل
بخبر الواحد تحرزا من المفسدة انتهى وفيه نظر فان اللازم ترجيح جانب المصلحة المستفادة من الخبر لكونها مظنونة بخلاف المفسدة فانها موهومة ومن الظاهر ان
مجرد الاحتمال ولو كان موهوما لا يقدح الا لما وجب ترك سلوك الطريق الذي يظن بعدم السلامة فيه لوجوب سبع او لص او نحو ذلك
فيه لان احتمال المفسدة فيه موجود ايضا الرابع ما ذكره في بحث الاستقراء فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني على ان مع التنهي
عن العمل بالظن يزول الظن الضرر والتنهي موجود بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى وفيه نظر فان هذا النهي ليس
مقطوعا به حتى يزول به ظن الضرر بل غايته انه مظنون بظن يستفاد من العمومات ومن الظاهر ان هذا في غاية الضعف ولا يصلح لمعارضة الظن
المستفاد من خبر العدل ونحوه لكونه اقوى منه بمراتب من الظاهر لزوم ترجيح اقوى الظنين هذا كله على تقدير شمول العمومات لمحل البحث

وان منع ذلك فلا اشكال فيه السادس ما ذكره في الغنية فقال على ان في الاخبار ما لا مضرة في ترك العمل به كالمتضمنة للامامة الخارجة عن الحظر والايجاب فمن اين لهم وجوب العمل بها انتهى وفيه نظر فان اخصية الدليل من المدعى غير قادحة هنا لامكان التتميم بالاجماع المركب السابع ما ذكره في النهاية فقال في بحث القياس في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة الثالث متى يجب الاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به او لا الاول لم والثاني مسلم فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطاء والقبح مع امكان الاحتراز عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم به فانه يكفي الظن وانما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا بنيتم عدم طريق العلم فيها فانما يصح لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجد امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام اذ على تقدير ثبوت احدها يحصل تعيين الحكم سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت انه لم يوجد طريق ظن اقوى من ظن القياس اذ يتقيد به يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز واجيب عنه بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتماله لاحد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة في مدة استقصاء طلب العلم لا بد وان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح فتعين ترجيح الراجح وهو الجواب ايضا عن الامام المعصوم وفيه نظر للاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه ومع فقد استقصاء الطلب في مدة النظر وهو غير مكلف بالفعل ح منتقض بما اذا شهد احد الشاهدين وانتظر الاخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم ومنها ما تمسك به في النهاية في حجية الاستصحاب فقال بعد الاشارة الى انه يفيد الظن واما وجوب العمل بالظن فلقوله نحن نحكم بالظاهر انتهى وفيه نظر فان الرواية ضعيفة سندا او دلالة فلا تصلح للحجية و منها ان التتبع في كتب الاصحاب وملاحظة سيرتهم يفيد ان يكون بنائهم على اصالة عدم حجية الظن وان وجد في عباراتهم جملة ما يدل على خلاف ذلك و يؤيد ما ذكرناه كلام الشهيد في الذكرى وجدي البهبهاني رحمه الله فان الاول قال قد كان الاصحاب يعملون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم وقال الثاني في رسالة الاستصحاب ان فقهائنا من زمانهم يعتمدون على ظنونهم في مقام اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من غير ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ماخذ حجية ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله وما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون فانها اجنبية بالنسبة الى الشرع مخالفة الاستصحاب المعروف ثم قال ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الان على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مدار الا عليها وان كان ينكر باللسان وقال في رسالة وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة ويحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن نقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم وايضا المدار في امثال هذه الازمان على الظنون والاخباريون ايضا يقولون انا نظن ان الحديث كذا او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد احد دليل من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى فتبين الاشارة الى ما ذكرنا ايضا وفيه نظر فتبين ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال في مقام ذكر حجج حجية خبر الواحد الثالث عشر صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم نعمل به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه واله ثم قال واعترض بان صدق الراوي وان كان ممكنا فلم قلتم بوجوب العمل والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى الخبر المتواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يمكن القياس على الاول لافادته العلم فلا يلزم من افادته الوجوب افادة الظن له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغايته قول المفتي والشاهد اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى جميع الاشخاص انتهى وهذا الاعتراض قد ذكره في الاحكام ثم قال وان سلمنا صحة القياس فغايته ان يفيد ظن الالحاق وهو غير معتبر في اثبات الاصول كما تقدم كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه انتهى واشار الى ما ذكره من الاعتراض في المختصر وشرحه للعضدي ايضا وينبغي التنبيه على امور **الاول** الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في انه لا يجوز العمل بالظن حيث يتمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما اشار اليه في النهاية فقال الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم انتهى ويعضده تلك العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن من الكتاب والسنة ولا فرق في ذلك بين اصول الدين وفروعه فليس الاصل فيها حجية الظن كما اشار اليه في لم فقال في جملة كلام له اما مع امكان تحصيل

تمت معدة

ونقل عليه الاجماع بانه لا يجوز العمل بالظن مع التمكن من العلم

العلم فيتوقف العمل به لا يفيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيام ذلك على العمل بخبر الواحد وهذا المقام

الثاني قد جدد ره في جملة كلام له وبالجملة الاصل عدم حجية الظن خرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة فان المسلمين اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدارك وتشييدها وحصل له هو لعرى يكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة هذا حجة وكذا لو كان لا يتم العمل به الظن جاز التعويل على ذلك دائما بقاء التكاليف الى يوم القيمة بعينها وستاتي العلم انهم معلوم كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة وحصل له هو اقرب لا يكلفه الله ان يعمل ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وغاية ما ورد انه لا يكلف الا بالظن ولعل القطع بحجية مثل ما نحن فيه بنظر من تتبع الاخبار والاحكام انهم وانهم العقل حاكم بحجية قطعا انهم جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه انهم قطعا فاخذ قياسا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهاد مستفرغ وسعه فهو حكم الله تعالى يقينا في حقي فالصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن المجتهد مما ذكر مظنون بلا تامل واما كل ظن يكون فلا قطعي على خروجه بل ولا ظني انهم مع انك عرفت حال الظن وعدم انتفاعه ما لم يكون محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي الى القطع لاستحالة الدور او التسلسل مع ان من راعى الشرائط ولم يستفرغ وسعه جزما حصل له ظن بحيث لا يكون بعده ما راعى واستفرغ بزوال ذلك الظن عنه ويتبدل بخلافه وبالجملة عند ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما حصل له بهذا الطريق مع تمكنه من معرفة كون حكم الله تعالى او عدم كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر العلوم والصنايع المحتاج اليها كذلك لان ما دل على عدم الحجية في العلوم والصنايع بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى وظهر وجهه انهم وانهم لو تم ما ذكر لزم حجية ظن كل عامي جاهل او امراة او صبي لاشتراك الدليل والمانع والظاهر لا يقول بحجية ظنون هؤلاء احد وانهم قد عرف جواز التقليد صحته عموما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى من نظام من ظن تقليده بخلاف كل ظان كان الامر فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر المراعي جميع ما له دخل في المتانة والمستفرغ وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع معظم كما هو الحال في العلوم والصنايع لكن درك ما ذكرناه موقوف على الاضافة والتجربة الكاملين وبالجملة هؤلاء يراعون في كل علم بل في كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم وذلك الامر والتقليد له لا ان كل ظن حصل يكون حجة سوى التفكر مع ان الخطر فيه اعظم بمراتب والاختلالات فيه اكثر بمراتب شتى هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن وما وافق العامة وما حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف السنة والمشهور بين الاصحاب وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد علينا بالروايات تعدد الروايات الى غير ذلك مع ان اكثر احكامنا حاصل من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العذر في الجمع وانحاء الجمع وانهم تلك الانحاء مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف ولان الظن لو كان حجة لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة ومما ذكر ظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الآية والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى ومما ذكر ظهر ان الاصل في ظن غير المجتهد عدم الحجية عالما كان او عاميا ورجلا كان او غيره والحجة فيه وجوه منها اصالة عدم حجية الظن المستندة الى العقل والنقل من العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن العمل بذلك مع خروج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل الا ان يقال العمومات المذكورة غايتها الظن ولا تم حجيته بالنسبة الى المفروض بل لو كان حجة لكانت سائر ظنونه انهم حجة لعدم الفارق فنقول الان يدعى ان بملاحظتها وملاحظة كلمات المحققين من علماء الاصل يحصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي انهم عدم حجية الظن لا بقي الدليل الاول الذي استدل به على اصالة حجية الظن بالنسبة الى المجتهد يقتضي ذلك بالنسبة الى غيره من سائر المكلفين لاشتراكهم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام الشرعية الفرعية لانا نقول هذا يظهر اما اولا فلان الفائتين وان اشتركنا فيما ذكر ولكن المجتهد باعتبار مخصصه واستفراغ وسعه كل واقعة يحصل له العلم او الظن بانه لا يتمكن من العلم في تلك الواقعة ولا كذلك غيره لعدم تخصصه فهو ممن لم يعلم بانسداد باب العلم له في كل واقعة وان علم اجمالا بالانسداد له في اكثر الوقايع مع ان هذا العلم الاجمالي لم يحصل لاكثر من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان مبنى الدليل على انسداد باب العلم

في كل ما قطعنا بالنسبة الى من يبلغ الاجتهاد بالظن وهو غير حاصل بالنسبة الى العوام فتدبر ثانيا فلان الادلة القاطعة على عدم جواز اعتماد غير المجتهد
على غير التقليد منها اجماع علماء الاسلام على ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام وغيرهم يلزمه تقليد المجتهد لا العمل بكلما يظنه الا
بعد ان يقوم عليه برهان بجميع علماء اهل كل ملة فان المعلوم منهم عدم تجويزهم للعوام الا الاخذ من العلماء ومنها ان المعهود من سيرة المسلمين
من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام الى يومنا هذا الالتزام بالتقليد والرجوع الى العلماء بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد دون العمل بالظن
في نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المليين ولا يقدح فيما ذكرناه ما حكي عن جماعة من علماء الحلب ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف
بقدر ما لا يفهم ومنها انه لو جاز لكل مكلف العمل بكل ظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية للزم الفساد العظيم في امر الدين وذلك واضح ومنها
ان المعهود من سيرة العقلاء في الامور الدنيوية كالصياغة والخياطة ونحوهما الالتزام بالرجوع الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون فالامور الدينية و
الاحكام الشرعية اولى بذلك **الثالث** قد تحقق في مسألة الاستصحاب انهم لا يعملون بالقياس وما هو مثله فيما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او
اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالها مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال
هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت وقال في مقام اخر بعد الاشارة الى اصالة حجية الظن نعم كثير من الظنون
يحصل القطع بعدم جواز ان يجعل حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم جواز ان يجعل مناطا للحكم الشرعي الظن بكونها اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ
الحكم منه كما ان الحكم بالرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او
الظن بعدم جعلها مناطا للحكم وربما لا يحصل له الشك انتهى **الرابع** هل الاصل في اللغات والرجال واحوال الرواة التي تتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية ويستخرج منها الاحكام الالهية الفرعية حجية الظن الذي لم يقم القاطع على عدم حجيته كما في نفس الاحكام الشرعية الفرعية اولا بل يجب الاقتصار
فيها على الظنون المخصوصة لم اجد مصرحا باحد الامرين ولكن المعتمد هو الاول لما دل على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية وان بها اهل العلم
من القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون في نفس الاحكام الشرعية الفرعية جواز الاعتماد على كل ظن في اللغات ولم اجد احدا ادعى لزوم الاقتصار على ظنون
مخصوصة في اللغات وكذا في الرجال والثاني ان الاصل وهو الاحكام الشرعية الفرعية اذا كان الاصل فيه حجية الظن فالفرع وهو اللغات والرجال اولى
بذلك **الخامس** اذا قلنا باصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بذلك في مقام الترجيح اذا تعارضت الادلة
الشرعية الظنية فاي مرجح كان من شهرة او استقراء او قياس او نحو ذلك رجح احد المتعارضين على الاخر بقوة الظن لزم الاخذ به وان لم يكن ذلك المرجح
بنفسه حجة بل مع انضمام غيره اليه حجة صالحا لاثبات الحكم الشرعي وذلك لظهور الاجماع المركب وعدم القائل بالفصل بين المقامين ولقاعدة التعدي في
الاولوية والاندراج تحت عموم الادلة واما اذا قلنا بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة في غير مقام تعارض الادلة فهل يلزم ذلك عند تعارضها
او لا لم اجد احدا نبه على هذا فالظاهر انه ليس مندرجا تحت النزاع المشهور في اصالة حجية الظن بل الظاهر ان القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة
يجوزون الاعتماد على كل ظن في هذا المقام كما لا يخفى نعم يلزم في المرجحات التعبدية التي ليس المناط فيها الظن بل مجرد صدق الاسم ولو خلى عنه ان قلنا
بها الاقتصار على الموارد المخصوصة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص وكذا يلزم هذا في جميع الادلة التعبدية الدالة على الاحكام الشرعية
الفرعية بالاتفاق **السادس** هل الاصل في نفس الاحكام الشرعية الفرعية حجية كل ظن ولو كان من اعلى مراتبه واقوى درجاته اولا بل يلزم
الاقتصار على الظنون المتاخمة للعلم فيه اشكال ولكن الاقرب عندي الاول لانه لم يكن المفروض مندرجا تحت النزاع المشهور في اصالة حجية الظن لظهور الاتفاق
عليه باعتبار ما اخطر سيرتهم في الفقه وعدم وجود مصرح بلزوم الاقتصار على الظنون المتاخمة الى العلم ولان الادلة الدالة على اصالة حجية الظن فيما تقدم
تجري هنا ايضا لان الظنون المتاخمة الى العلم في غاية القلة وضبط الوجوه منها متعذر او متعسر وقد قامت الادلة على نفي التكليف بما لا يطاق وعلى
نفي الحرج في الشريعة فتدبر **السابع** اذا قلنا باصالة حجية الظن في الاحكام الشرعية الفرعية فهل الاصل حجيته ولو قبل الفحص والبحث عن معارض
الدليل الظني او لا بل لا يجوز التمسك باصالة حجيته الا بعد الفحص عن المعارض الاقرب الثاني للاصل وعدم شمول الدليل الدال على اصالة الحجية
لهذه الصورة لان من شروطها انسداد باب العلم بالحكم الشرعي وهو هنا مشكوك فيه ومن الظاهر ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط على ان
الظاهر اتفاق القوم على عدم اصالة الحجية فتدبر **الثامن** اذا قلنا باصالة حجية الظن فلا اشكال في اصالة حجية الظن الذي قام الدليل القطعي
على حجيته كخبر الواحد العدل بناء على حجية الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة وايضا النفر والنبأ عند جمع كثير وهل يلحق به الظن الذي يشك في

حجيته ولم يتم الدليل الظني على حجيته ولا على عدم حجيته فيكون الاصل فيه الحجية ايضا اولا المعتمد هو الاول لان كلمة من قال باصالة حجية الظن قد
ما باصالة حجية هذا الظن ولم نجد احدا يجعل اصالة حجية الظن مخصوصة بالصورة الاولى وان كان هو مقتضى الاصل ولان الدليل الدال
على اصالة حجية الظن يشمل هذه الصورة كما لا يخفى لقلة الظن الذي يدل على حجيته ظن اخر فيلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين و
لانه قد يكون اضعف من الظن الذي لم يتم الدليل الظني على حجيته ويكون هذا اقوى فيجب العمل به لما بيناه سابقا من لزوم ترجيح اقوى
الظنين واذا ثبت حجيته في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى مع انه لا قائل بالفصل بين الصورتين فتم وهل الظن الذي قام ظن اخر من نوعه ح بثبت حجيته ع
او من غير نوعه على عدم حجيته كالموثق والشهرة الذين دل الشهرة على عدم حجيتهما يلحق بذلك فيكون الاصل فيه الحجية اولا بل اصالة حجية الظن
لا تشمل هذه الصورة ويختص بغيرها فيه اشكال ولكن المعتمد هو الاول لان احدا من القائلين باصالة حجية الظن لم يستثن هذه الصورة
منها ولان استثنائها يقتضي اخراج كثير من الظنون عن الحجية فيلزم الخروج من الدين ولان هذا الظن قد يكون اقوى من القسمين الاولين فيلزم
العمل به لما تقدم اليه الاشارة فتدبر **التاسع** هل الاصل في الموضوعات الصرفة حجية الظن فاذا ظن بكون الشيء ماء مطلقا او مضافا او
خمرا او سنجابا او حريرا او بكون الانسان سارقا او قاتلا او لاطيا او زانيا او نحو ذلك لزم الاعتماد عليه كما يلزم الاعتماد على الشهادات و
الايمان والفراش واليد والاستصحاب اولا بل يجب الاقتصار على الظنون المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص فلا يجوز الحكم بالامور
المذكورة ولو حصل الظن المتاخم للعلم بها اختلفت عبارات الاصحاب في ذلك فيستفاد من جملة منها الاول ففي مع صد قال ابو الصلاح
يثبت النجاسة بكل ظن لان الظن مناط الشرعيات وفي كشف اللثام عن الفاضل الهندي قال العلامة يجوز الاعتماد على خبر الفاسق
في القبلة تمسكا بان الظن يقوم مقام العلم في العبادات وفي المعتبر وكره لو اخبره العدل عن علم بوقت ولا طريق له سواه بني على خبره ولو
كان له طريق علم بين لان الظن بدل عن العلم فيشترط عدم الطريق اليه انتهى ويستفاد من جملة اخرى منها الثاني ففي لك في جملة كلام له في
مسئلة موضوعية لا يقال مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق بشهادة الواحد الفساق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول
لا يكتفي بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب ثبت اعتباره في نظر الشرع وفي مع صد بعد ما حكاه عن ابي الصلاح وهو بعيد لان مناطها
ظن مخصوص اجراه مجرى اليقين ونحوه في بحث النجاسة من المنتهى احتج على الكفاية واعتبر المص وجماعة في التكليف الظن الغالب لان العلم بان
الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به ويمكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه
او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعل الغير في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له وقال الاول
الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وفي ح س للمحقق الخونساري واما ابو الصلاح فقد حكي عنه الاحتجاج بان
الشرعيات كلها ظنية وان العمل بالظن انما يجب في مواضع مخصوصة بدلائل خاصة ولا دليل فيما نحن فيه فلا تتعدى منها اليه بمجرد القياس وفي
الكشف بعد ما حكاه عن العلامة قلت نعم في الظن اعتبر طريقه شرعا او انحصر الطريق فيه ولم يكن اقوى منه انتهى وهذا القول اقرب للاصل
والعمومات المانعة عن العمل بالظن من الكتاب والسنة وظهور اتفاق من عدا الحلبي من سائر الاصحاب عليه وسيرة المسلمين وخلو الروايات
الواردة من طرق اهل البيت عليهم السلام عن الاشارة الى اصالة حجية الظن فيها مع توفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه وقلنا على حجية

ظنون قوية كثيرة في موارد كثيرة وليست الادلة الدالة على اصالة حجية
الظن في نفس الاحكام شاملة لمحل البحث بوجه من الوجوه كما لا
يخفى وقد فرغ من تسويد هذه الكلمات مؤلفها الفقير
الخاطي والعبد العاصي محمد بن علي
الطباطبائي وله الحمد
اولا واخرا
ظاهرا وباطنا سنة ۱۲۳۳

ونحو ذلك ح

في بيان اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة وعدمه

وعن ظاهر ابي الصلاح ان الشرعيات كلها ظنية ح

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الاجماع ودليل القول فيه **مقدمة** اعلم ان الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم ومنه قوله اجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وهو شايع وقد اختلف القوم في تعريفه بحسب الاصطلاح فعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد ﷺ على امر من الامور الدينية وعرفه الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة ﷺ على امر من الامور وعرفه الحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وعرفه المحقق وجمع بانه اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية مولا كان او فعلا ويستفاد من قوله اتفاق من يعتبر قوله اه ان اتفاق العوام وان علم بدخول المعصوم فيهم ليس باجماع ويظهر من بعض انه اجماع عند الامامية ولعل مبناه ان المحقق محمول على الغالب هو اختصاص تحقق الاتفاق بمن يعتبر قوله لم ان الظاهر ان المراد من يعتبر قوله الموجود دون المعدومين الذين سيجدون والا يلزم ان لا يتحقق اجماع الى اخر الدنيا ولعل الوجه في العدول عن لفظ المجتهدين الى من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية التنبيه على ان المعتبر في الاجماع عند الامامية دخول المعصوم في جملة المجمعين فتدبر ويستفاد من قوله في الفتاوى الشرعية ان اتفاق من يعتبر قوله في المسائل الغير الشرعية كالنحو والصرف لا يعد اجماعا بحسب الاصطلاح وذلك لانهم كالعوام في المسائل الدينية ويستفاد من القول المزبور ايضا ان المعتبر في الاجماع اتفاق من يعتبر قوله في جميع الفتاوى الشرعية فيخرج اجماع المنجمين على حكم اجتهادي فيه ويستفاد من قوله على امر من الامور الدينية تحقق الاجماع في اصول الدين وعدم تحققه في غيره وان تحقق اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية **مفتاح** قال في وج عندنا ان زمان التكليف لا يخ من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع اليه فاذا تفرد هذا افتى اجتمعت الامة على قول كان ذلك الاجماع حجة ولو فرض خلو الزمان عن ذلك الامام لم يكن حجة مع وجوب الامام الاجماع حجة للامن على قوله من الخطأ والقطع على دخوله في جملة المجمعين فعلى هذا الاجماع كاشف عن قول الامام م لان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى قلت وتدل صريحا بما ذكره السيد المرتضى والشيخ وابن ادريس وابن زهرة والقطب الراوندي والعلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيدان وغيرهم وبالجملة من قال من اصحابنا بان الاجماع حجة فانما قال باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم لا لكونه اجماعا وهذه بحمد الله طريقتهم في حجيته حتى اشتهر ذلك بين المخالفين قال الشيخ وابن زهرة كما عن ابن الراج فان قيل واذا كان المرجع بكون الاجماع عندكم الى قول المعصوم وليس للاجماع تاثير في ذلك كان قولكم الاجماع حجة لغو الافائدة فيه قيل نحن لا نبعد بالقول ان الاجماع حجة بل اذا سئلنا نقول انا ما نقول في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة من حيث كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم وهذا كما قيل لنا في جماعة فيها بينة هل قول هذه الجماعة حق وحجة فانه لا بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بانه حجة وان كان لا تاثير لقول من عدا النبي ﷺ في ذلك على ان قول الامام م اذا جاز ان يلتبس ويشتبه بما لغيبته او لغيرها الممكن بدء الرجوع الى اجماع الامامية هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا وسيع في حجيته وقد اشار الى ما ذكره السيد الاستاد دام ظله بقوله الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليه غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى هو مراد الحجية ولا افارق قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة فذكر الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه في الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي ﷺ من قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه والى ما يعمه وغيره مما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا وقد اقضا اهل الخلاف على الاول وان خالفوا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما مر مما ليس الوجه فيه محررا اتفاق الاراء بل وجود المعصوم من المخاطبين العلماء ولو انهم وقفوا على الحد الذي قرروه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الشقين وثبت العموم من وجه بين الاجماع وقيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة يصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم ثم قال في جملة كلام له الاجماع لا يتوقف في الايصال الى المعصوم بنفسه الى شئ ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى الواسطة

اوعلمانها ليعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله على قول المعصوم انتهى وقد يحصل مما ذكر ان الاجماع عند الامامية

٤

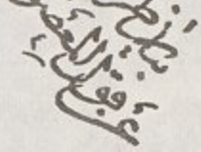
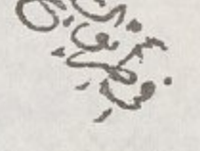
بينه وبين المطلوب تحققها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بحجية الموافق عند العامة فانا نستدل على المطلوب الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما استدل الناس بالكتاب على المطلوب وعلى كونه حجة بما دل عليه وكما يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المطلوب فانا لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا نتعين لانه ولا كيفية تحقق الشرائط ومن رواه ومن يروي وكيف طريق وصوله فاندفعت الشبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع انما يكون حجة بمعنى كونه حجة في نفسه قد لك مما لا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة دون الاجماع نعم يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا عده كاملا منفصلا عن سائر الادلة ولا يوجب عد كل ما يتوقف عليه المطلوب دليلا فيلزم الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين انتهى وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم انه حكي عن النظام منع امكان وقوع الاجماع عادة وحكاه الحاجبي عن بعض الشيعة وصار اكثر المحققين الى امكان وقوعه عادة منهم المحقق فانه قال وهو ممكن الوقوع ونفى الناس محاله كما يستحيل اجماع اهل الاقليم الواحد على الاشتراك في طلب واحد ماكول واحد وهذا باطل بما يعلم من الاتفاق على كثير من مسائل الفقه ضرورة ثم الفرق ظاهر فان التساوي في الاكل والمشرب مما يتساوى فيه الاحتمال وليس كذلك المسائل الدينية لانها لا يصار اليها الا عند الادلة فجاز عادة الاتفاق عليها انتهى وليس لك ان تقول الاتفاق عليها انما يكون لقيام الحجة لكل واحد وانتشارهم مما يمنع منه عادة ولا ان تقول ان كانت قطعية فالعادة تحيل عدم نقلها فلو كانت لنقلت فلما لم تنقل علم انتفاؤها ولو نقلت لاستغني بها عن الاجماع وان كانت ظنية فيستحيل عادة الاتفاق عليها لاختلاف القرائح وتباين الانظار لانا نمنع من ان الانتشار يمنع من ذلك الا انا لم يكونوا مجدين في الطلب ونمنع ايضا من الملازمة بين القطعية والنقل لامكان الاكتفاء بالاجماع منه ثم تعرض النقل والاستغناء به عن الاجماع لا يقتضي عدمه ونمنع ايضا من استحالة الاتفاق على الظنون مطلقا بل على الخفية لا الجلية **الثاني** اعلم انه احال الرازي العلم به الا في زمن الصحابة اما الثاني فلقلة المؤمنين بحيث يمكن معرفتهم باسرهم تفصيلا واما الاول فلكثرة المسلمين وانتشارهم شرقا وغربا وكون ذلك لا نعلم الا بالمشافهة لهم او التواتر عنهم اذ لا غيرهما لعدم كونه وجدانيا مالطف ولا نظريا اذ لا مجال للعقل في معرفة مذهب الغير وعدم افادة الاحاد ان كانت العلم فانحصر في الامرين وهما متعذران عادة مع البلوغ الى هذا الحد من الكثرة والانتشار سلمنا العلم بهم مشافهة او تواترا لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع بل احتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا وتقية سلمنا معرفة معتقدهم لكن يحتمل رجوعهم او رجوع بعضهم بعد المراجعة اليه وتابعه من المحقق الميل الى ما ذكره حيث قال ومن الناس من احال العلم به الا في زمن الصحابة نظرا الى كثرة المسلمين وانتشارهم وكون ذلك لا يعلم الا بالمشافهة لهم والتواتر عنهم وهما متعذران عادة فيمن يبلغ هذا الحد من الكثرة لا يقال نحن نعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل كنبوة محمد صلى الله عليه وآله والصلوة الخمس ونعلم ايضا غلبة كثير من المذاهب على بعض البلاد لانا نجيب عن الاول بانه لا معنى للمسلم الا من قال بهذه الاشياء فكان القائل اجمع المسلمون على النبوة يقول اجمع من قال بالنبوة على النبوة واما غلبة بعض المذاهب فلانا انما نعلم ذلك في اهل البلد كافة ولئن سلمنا ان الاكثر منهم قائل به لكن هذا لا يجدي في باب الاجماع انتهى وفيه نظر لما ذكره جماعة ففي النهاية انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه انتهى وفي كلام بعض المحققين من العامة انه تشكيك في مصادمة الضرورة لانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا وفي بعض مصنفات السيد الاستاد دام ظله فقال والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والآثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتوارث الخلف عن السلف وتداول الامر بايديهم وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز عنه طريق بدون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم عن العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر يدفع باللسان لما ينكره بالوجدان وتكسر سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم لكثيرة بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة وباتفاق العلماء على نقل الاجماع

في امكان وقوع الاجماع

في امكان العلم بالاجماع في غير زمن الصحابة

بيان الطريق الى العلم بالاجماع

من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب المصنفات بما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز فدعوى تغير الاصطلاح
واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعنا من العلم بالاجماع لمنعنا من الشهرة ايضا اذ لعل
فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا مع ان
الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلي عن النص من كتاب او سنة اوجد فيه ذلك اذ كلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى
الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية على المدلول والقصر على بعضه التفرق في وجوه دلالته مع
بطلان القياس وعدا استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة لا يقوم للفقه عمود ولا ينهض له عود الا بهذا الاصل ومن استغنى عن حبنا
فيحتاج وفقنا الله وايانا كره احد في الاصول الا وقد التجاء اليه في الفروع وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرون نزر السعة ويقرون به عند الضيق والبلوى
ذلك الامر قلة التحقيق مفتاح اعلم ان طريقة معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم الذي هو حجة لا ينحصر في طريق واحد بل هو
متعدد وقد اشار الى ذلك السيد الاستاد دام ظله واما الكشف عن قول المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فلاصحابنا فيه طريقان احدهما
وهو المسلك الاعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم للعلم باتفاق من يشمله ورجوعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام
احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان الامام المعصوم سيد العلماء ورئيس
الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق
الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة
وعليه المدار في جميع البراهين المحققة للعلم واليقين لان العلم الاجمالي فيها لا يتوقف على التفصيل لزوم الدور المحال والتطويل الى العلم الاجمالي هنا
فاتر مفصلا وحاصله التتبع الكاشف عن مذهب الغائب وينكشف قوله لا بعرف قول من يعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض
الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب شرعا دخول كل من لا يعرف من يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله
يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام شخصه مع فرض المعرفة لا حاجة الى استعلامه بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم
بقول الامام ع بعينه على وجه لا يناله امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين الامرين اظهارا
للحق والتهيء عزاة عنه مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع مخصص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب الصناعة
الرياضية فلا نقض به ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم
الرد فيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب الامام فانها تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الاغراض
فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة مما لا سبيل وجب انتفى الرد مع علم موافقته لما اجمع عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت متوقفة على
وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ثبوت تلك الحجة في زمن الغيبة لان وقوع الاجماع فيها وشمولها للكل في الحكم
الواحد غير مقطوع به ولا نقض الامر بين على ان الرد عن الباطل لا يستلزم دفع الحيرة اذ مع الرد والاشتباه يحصل التخلص بالوقف في الحكم
والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ في العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها
واختارها جماعة منهم المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته
وكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتقرير به معه من الاحكام فقد اتينا من قبلنا لا من قبله وفي العدة ان هذا هو المذهب الصحيح المرتضى لخبر او نعيم
منه او تضائه لها اولا وقد ينقض بانا بان وجود الامام ع في زمن الغيبة لطف قطعي فثبت فيه كلما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان
هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان النقل المتواتر قد دل على بقائه وقد ورد ذلك عن النبي ص والائمة ع بالفاظ
ومعان متقاربة فمن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان ولبقاء اهل بيتي موكلا ينبئ عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين
وعنه ص عن اهل البيت ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض منهم ان
الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تممهم ولولا ذلك لالتبس علينا امرهم ولم يفرقوا بين الحق
والباطل وعن ابي المؤمنين في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج وبيناتك

وفي بعضها الابتلاء ومضت فرجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع اولياءك بعد اذ هديتهم برأتنا ظاهرا بين المطاع او مكتتما ومترقبا ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه واثاره في قلوب المؤمنين مثبتة فيهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت منا ومازالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال ولم تخل الارض منذ خلق الله تعالى حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكما لانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب وانى لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان يحصى ومقتضاها تحقق الردع عن الباطل والهداية للاكثر مع الامام في فقد الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب ودون الظاهرة فانها منتفية بالقطع ولا يتأتى ذلك تضمن بعضها الاعلان بالجور فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج بما بينه على ان حصول الرد والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلاف المظنون وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت عند في زمن الغيبة لوجود المانع وصار احد بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي بما في ذلك **الثاني** دلالة القهر والاستيلاء على النكير على اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا ونسأله ويسألنا الا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ونعرفه ويطلع على احوالنا ونعرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من الحق ولا وجوبه في بيان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المشرف المعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي كحديث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتأخرين وبحمل كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطاء مطلقا ومع العلم دون الظن ولو خص الامام لما يلزم من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهه وجود المجهول النسبي لان المفروض خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المنقرض وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انقراض الحجة على خلاف اجمعوا عليه قبل نعم ويحتمل العدم اذ لا حد لذلك مع فرض اتفاقهم على خلافها **المسلك** الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظن بوتوفر على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه او اوثق قوى الظن بذلك قطعا وكلما انضم اليه مثله تقوى وتضاعف حتى يحصل اليقين بانضمام الجميع كالاخبار المتوازية فان اصلها الاحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل لها بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتأخرين وطريقة الحدس القائب الذهن الثاقب وهو قوي متين وليس التعويل فيه على مجرد اجماع الآراء كما هو مذهب اهل الخلاف بل لانكشاف اتفاق اهل الحق عن اصابة المدلول او الوقوف على الحجة التي اوصلته اليهم من الحجج ممن لا يجوز عليهم الخطاء ولا ينقض بالشاذ لان الشهرة مرجحة هو لا مفيدة الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة كزرارة ومحمد بن مسلم ويزيد بن معوية والفضيل بن يسار والحلبي ونظرائهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين يتعبون الاثار الباقية من العترة الهادية ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالشيخين والقديمين الشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن تأخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك كلها او اكثره كالفاضلين والشهيد وسائر المتأخرين فان المناط في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلف بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ع ويتوقف على اتفاق الكثير غيرهم على اختلافهم باختلاف طبقاتهم في الدين والثقة واختلاف مراتبهم في الضبط والاتقان فان حصوله في الطبقة الاولى طريق الى حصوله فيما يليها وهكذا الى ان يصل الينا بتلقي المتأخر عن المتقدم وروايته من كل طبقة الى ما بعدها وأخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف **مفتاح** اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول فهل هو حجة مطلقا وان علم باختيار الناقل خلافه ما ادعى عليه الاجماع او هو حجة ان لم يخبر الناقل بخلاف ذلك فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان نقل الاجماع اما ان لا يسبقه مخالف ولا يتعقبه كذلك ويسبقه ولا يتعقبه ويسبقه ويتعقبه ولا يعلم باحد الامرين مع العلم باصل المخالفة فهنا صور اربع الاولى ان لا يسبقه ولا يتعقبه ذلك كما اذا ادعى الاجماع على وجوب امر وبقي على دعواه وهنا لا اشكال في حجيته على القول

بحجية الثانية ان يسبقه ذلك كما ان الخبر لو لا معارض يعمل به ثم ادعى الاجماع على خلافه والكلام هنا كما سابقه كما لا يخفى الثالثة ان يعقبه وهنا
لا يبعد دعوى عدم حجيته لعدم حصول الظن منه عادة فلا يكون حجة اما الاول فوجيه اذ لا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلان الاجماع المنقول
انما يكون حجة باعتبار افادة الظن وان الاصل في الظن الحجية واذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته لا من اجماع ولا من غيره ولذا
لم يدل دليل على حجية حجية الحكم بعدم حجيته وهو واضح لا يقال كل من قال بحجية الاجماع المنقول قال بحجيته مطلقا ومن لم يقل بها كذلك فالتفصيل — لحجيته ثم بتلك
خرق للاجماع لانا نقول الدعوى الاولى ممنوعة فان غلبة عبارة القائلين بالحجية مطلقة تعم جميع الافراد ولا دليل على خروج بعضها عن الاطلاق
ومع هذا لا يجوز منع تلك الدعوى قلت لو سلم الاطلاق فهو منزل على الفرد الغالب وهو الذي يفيد الظن ومعه يتجه تلك الدعوى لا يقال اطلاق معقد
قولهم ان اجماعكم الخ يقتضي حجية جميع افراد الاجماع المنقول لانا نقول لا لذلك الامر المشتهر على حجية الاجماع المنقول ممنوعة ولو سلم الدلالة
عليها فانما يسلم فيما اذا حصل منه الظن لا مطلقا لان غاية المفهوم الاطلاق وهو محمول على الفرد الغالب هو الذي يحصل منه الظن فتم هذا ويؤيد
عدم حجية الاجماع المنقول الذي لا يحصل منه الظن نحو ما دل على منع العمل بالقياس وذلك لان القياس مع افادته الظن اذا لم يكن حجة ينبغي ان لا يكون
ما لا يفيد الظن غير حجة بطريق اولى فتم ولا يقال ما ذكرتم من عدم قيام الدليل على حجية الاجماع المنقول المفروض انما يتجه فيما اذا كان مخالفه الناقل
لم يعين نقله بلا فصل او بفاصله قليله واما اذا نقله واطلعنا عليه ثم خالفه بعده بمدة طويلة فلا اذ الاستصحاب يقتضي حجيته حينئذ وذلك لانه
قبل ظهور المخالفة حجة لاجتماع شرائط الحجية فيه فيستصحب لانا نقول التمسك بالاستصحاب انما يتجه اذا ثبت في حقنا حكم شرعي من جهته كما اذا ثبت وجوب فعل
علينا من جهته ثم حصلت المخالفة واما اذا لم يثبت كما اذا دل على وجوب فعل في الزمن المستقبل وحصلت المخالفة قبل مجيء زمانه فلا لانه لم يثبت حكم
ح في حقنا فلا يمكن دعوى استصحابه ودعوى عدم القائل بالفصل بين الصورتين غير مسلمة اللهم الا ان يقال معنى كونه حجة صلاحيته لاثبات الاحكام
الشرعية مطلقا ولو في الزمن المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب ح كما يتمسك باستصحاب مطهرية الماء الثابتة في الزمن الماضي صلاحية التطهير لا — كلاشك ان الشهرة في الزمان
التطهير بالفعل فتم الرابع ان يتحقق المخالفة من الناقل ولا نعلم بالتقدم والتاخر وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها عدم تاخر المخالفة وهو
مشكوك فيه فيلزم الشك في اصل الحجية اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط اللهم الا ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول
المخالفة بعد دعوى الاجماع وفيه نظر فتم **مفتاح** اذا اختلف الاصحاب في مسئلة فقهية على قولين مثلا ولم يقم على كل منهما دليل وكان احدهما
مشهورا اعني انه يختار معظمهم فهل هذه الشهرة تصلح لان تكون حجة على القول المشهور كخبر الواحد اولا بل يجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه القواعد
العقلية بعد سد باب الاجتهاد اختلف فيه الاصوليون من اصحابنا على قولين احدهما ان الشهرة حجة شرعية كخبر الواحد وهو للعلامة في مواضع
من كتبه والشهيد في الذكرى وجمال الدين الخونساري والمحكي عن والد الشيخ البهائي وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني انها ليست بحجة شرعية كالقياس وهو
لابن ادريس في السرائر فيما حكي والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد الاستاد في بعض مصنفاته ووالدي العلامة دام ظله العالي وهو
ظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي للاولين وجوه منها ما تمسك به بعض المتاخرين على ما حكاه السيد الاستاد مما روي عن الغوالي عن العلامة الحلي
مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال سئلته فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران المتعارضان فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك ويؤيده خبر عمر بن حنظلة الذي رواه
المشايخ الثلثة قال سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من
رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان الرواية ضعيفة سندا فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات هذا الاصل الكلي لا يقال هذه الرواية وان ضعف سندها
الا انها مؤيدة بالرواية الاخيرة وهي معتبرة سندا لانا نمنع من اعتبار سند هذه الرواية لاشتماله على عمر بن حنظلة ولم يوثقه مشاهير علماء الرجال
كالنجاشي والشيخ والعلامة نعم وثقه الشهيد الثاني فانه قال عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب بجرح ولا تعديل ولكن امره سهل لاني حققت
توثيقه من محل آخر وان اهملوه انتهى لكن في الاعتماد على هذا التوثيق اشكال لا يخفى لو سلم ضعف بن حنظلة نقول لخصوص هذه الرواية التي

روايا

رواها معتبر لانهم تلقوه بالقبول وهذا اشتهر بقبولهم عبر عن حفظه لانا نمنع من بلوغ تلقيهم حد الاجماع وبلوغه حد الشهرة لا ينفع في هذا المقام كما لا يخفى الثاني ما اشار اليه السيد الاستاذ فانه قال في مقام دفع التمسك بهذا على حجية الشهرة وهو تعليق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشتهر بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي الحديث المشتهر بينهم وليس هذا من باب تخصيص العام بالمورد بل من باب تخصيصه بمرد الفرق بينهما ظاهر الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب بان ذا كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان من الماء قدره لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لانه مختص بغيرها واما قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على حجية المشهور لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مطلقا ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق فليس بضائر في حجية المشهور مطلقا انتهى الثالث ان الموصول في قولهم ما اشتهر لم يكن جعله عبارة عن الفتوى والخبر لان ارادة الخبر توجب الاضمار لان الشهرة لا تضاف الى نفس الخبر بل الى صفته مرضاته فلا يصح ان يقال اشتهر الخبر الا بعد كون التقدير اشتهر نقله ونحوه وارادة الفتوى والحكم لا توجب التقدير والاضمار لان الشهرة تضاف اليهما من غير حاجة الى الاضمار فيقال فتوى اشتهر بينهم وحكم اشتهر ولا يجوز اعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدم اعتباره بالنسبة الى الفتوى فيتعين ان يكون المراد الفتوى قطعا لعدم ارتباط مورد الرواية وعدم مطابقة الجواب للسؤال فيكون المراد الرواية فان قلت على تقدير حمل الموصول على الخبر يصح الاستدلال بالرواية على حجية الشهرة ايضا لان اشتهار الخبر كما يكون باعتبار اشتهار نقله كذا يكون باعتبار اشتهار الفتوى به والعمل بمضمونه واطلاق قولهم خذ بما اشتهر يقتضي الاخذ بالمشتهر باي معنى اعتبر واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند غير صالح للحجية كما هو مقتضى اطلاق الرواية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر لعدم القول بالفصل بين الصورتين بل المناط في الصورة الاولى نفس الشهرة وليس للخبر تأثير في الحجية وهي حاصلة في الصورة الثانية فيجب الاخذ بما قلناه وقد يقال انه من المحتمل ان يكون المراد من اشتهار الخبر اشتهار نقله لا غير فيخرج اطلاق الرواية لا يشمل الصورتين سلمنا لكن نمنع من عدم القول بالفصل المشار اليه بل القول به موجود كما سيأتي الى الاشارة انتهى الرابع ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا يلزم اخراج اكثر افراد العام لان اكثر ما يشتهر بين الاصحاب لا يجب الاخذ به وهو باطل لان تخصيص اكثر افراد العام خلاف التحقيق فاذا لم يصح حمله على العموم وجب حمله على العهد ولا شك ان المعهود هو الخبر المشهور لا غير انتهى الخامس ان عموم الرواية على تقدير تسليمه معارض بعموم ما دل على منع العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الرواية من حيث اختصاصها بالشهرة خاصة ومن حيث شمولها للشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاجماع والمفيدة للظن غالبا ودائما على منع العمل بالظن من حيث اختصاصه بالظن خاص ومن حيث شموله للظن الحاصل من بعض افراد الشهرة والحاصل من غيره كالحاصل من القياس مثلا فيمكن تخصيص كل من العمومين بخصوص الاخر وحيث لا ترجيح يجب التوقف وسيسقط الاستدلال على ان الترجيح مع عموم ما دل على منع العمل بالظن لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل وكونه دالا على حرمة العمل به ولا كلام في دلالته على حجية الشهرة فانه ليس بقطعي ولا موافق للاصل ولا كثير العدد ولا دال على الحرمة بل على الوجوب وقد ثبت عند بعض ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبالجملة الاعتماد على الرواية المزبورة في محل البحث في غاية الاشكال ومنها ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بجملة من اخبار الاحاد كالصحيح والحسن والموثق ومرسل ابن ابي عمير يستلزم العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى وفيه نظر لوجوه الاول ان التمسك بالنحوي المشار اليها انما يجدي لو كان المناط في حجية ظواهر الكتاب واخبار الاحاد المذكورة افادتها الظن وهو ممنوع لجواز ان تكون سببا باشرعية كيد المسلم والاستصحاب وفيه نظر لان الظن من القائلين بحجية ما ذكر ان المناط هو ذلك لا غير بل لو اراد العلم بان كلا من قال بحجية قال بان المناط ذلك لم ينكر الثاني انا لا نفهم من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد حجية ظن الشهرة ايضا ولا حجة ظن غيرها وفيه ان هذا انما يتم لو كان حجية القياس بالطريق الاولى مشروطة بدلالة اللفظ الدال على ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو خيرة بعض واما على تقدير عدم اشتراط ذلك وكفاية كونه قياسا جليا كما هو خيرة آخر فلا انتهى الثالث ان النحوي المشار اليها معارضة بعموم ما دل على منع العمل بالظن وفيه ان النحوي بالنسبة اليه اخص مطلقا فيخصص به الرابع ان النحوي المشار اليها معارضة بنحوي ما دل على منع العمل بالقياس الذي يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة ولا دليل على الترجيح فيجب التوقف على انه قد يدعى ان الترجيح مع الاخير لوجهين احدهما شهرة القول بعدم حجية الشهرة وثانيهما ان حرمة القياس قطعي بل صار من ضروريات المذهب ودين وجوب العمل

على الاخير والمعنى مأخوذ من الحديث المتعارض

احد الامرين ولا يمكن ان يكون المراد

بخبر الواحد فانه ليس بقطعي وفي كلا الوجهين نظر وح لا يمكن دعوى الترجيح ومعه يجب الحكم بالتخيير لا الوقف لان احد الدليلين دل على وجوب العمل والاخر على حرمته والحكم هنا التخيير ومعه يصح العمل بظن الشهرة وهو المطلوب فتدبر على انا نمنع من تحقق فرد للقياس يكون الظن الحاصل منه اقوى من ظن الشهرة او مساويا بل ظن الشهرة اقوى مطروح يبقى نحوي مما دل على حجية خبر الواحد سليما عن المعارض الخامس النحوي المشار اليها نقض لا اثبات حجية جميع اقسام الشهرة حتى ما كان الظن المستفاد منه اضعف من الظن المستفاد من ظواهر الكتاب والاخبار المتقدم اليها الاشارة فالدليل اخص من المدعى فلا يثبت به وقبله ان سلمنا تحقق شهرة يكون ظنها اضعف من ظن ماذكر فمنقوض اذ كل غير قادح بعد ظهور

في الاجماع فهو ممنوع وان اراد ح

الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الشهرة في الحجية فمنع ومنها ما تمسك به في كثير مقال النحوي بعضهم المشهور بالمجمع عليه نحو مما فان اراد في الحجية فقرب بقوة الظن في جانب الشهرة انتهى وفيه نظر للمنع من كون الشهرة مفيدة الظن بالحكم الواقعي والظن بوجود دليل معتبر عليه لما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث فقال واما الخبر الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار الفاسق الموجب لرده واجازه اخرون منهم جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة روايته بان يكثر تدوينها ورواتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة متقاربة المعنى او افتى بمضمونها في كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في جانب الشهرة وان ضعف الطريق فان الطريق الضعيف قد يثبت الخبر مع اشتهاره ومضمونه كما يعلم من مذهب الفرق الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد باخبار آحادها مع الحكم بضعفهم عندنا وان لم يبلغ واحد التواتر وبهذا اعتذر الشيخ في عمله بالخبر الضعيف وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر وحجر على وجه الايجاز انا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة في خبر الضعيف فان هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كما مر تضي والاكثر على ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا له لامر شد منهم ولم يكن منهم من لبس الاحاديث ويتعب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس وقد كان لا يجبر العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون الخبر الضعيف لامر ما رواه في ذلك لعل الله تعالى بعد سم فيه مخبوءا العمل به مشهورا او جعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تامل المنصف وجد المتتبع لوجد مرجع ذلك الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا يكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هذا يظهر الفرق بينه وبين فتوى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين في اقطار الارض من اول زمانهم ولم يزالوا في ازدياد وممن اطلع على اصل هذه القاعدة التي تبنتها وتحققتها من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انهم بقوا الدهر مدة على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيبه الآن فقد ظهر لك ان الذي يفتي به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى

انتهى ح

وقد كشف لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما ينتبه لهذا المقال من عرف الرجال بالحق وينكره من عرف الحق بالرجال ولو قد ابتلي في وقد دعوى الشهيد حصول الظن من الشهرة التي تحصل منها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثرها بوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه محسوبا شهرتها بين العلماء وهادروان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت من متابعته انتهى ثم لو سلمنا انهم اعتمدوا فيما افتوا به على الدليل لكن لا نسلم ان كلما يعتقدونه دليلا دليل في الواقع والخلاف الاصحاب في الادلة الشرعية غير عزيز فان منهم من يجوز العمل بالقياس مطلقا

من منعه ومنهم ح

ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يمنع من العمل بخبر الواحد مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه منهم من يجوز حصول الاجماع في زمن الغيبة ومنهم من يمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنهم من يجوزه ومنهم من يمنع من حجية الاستصحاب ومنهم من يجعل الشهرة حجة ومنهم من يمنعها ولا يكاد يوجد اتفاق جماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية لا بعد اتفاق الاكثر على دليل لا يكون حجة مع ما علم من بعضهم من الاختلاف في الادلة الشرعية لانا نقول هذا حسن لو علم ان دليلهم في المسئلة متحد وليس لكل واحد دليل مباين لدليل الاخر واما اذا علم تعدد دليلهم اجمالا او احتمل فلا يجوز في المسئلة التي افتوا بها ان يستند القائل بالقياس البته والعامل

بالاستصحاب البتة والعامل بالشهرة اليها والعامل بالخبر الضعيف الشهرة لا يعذر في موافقة هذه الادلة في بعض المسائل فيكون حكمهم ناشيا عن ادلة غير معتبرة واذا كان مجرد احتمال استنادهم الى الادلة الغير المعتبرة قادحا في دلالة الشهرة على تحقق دليل معتبر فليس يكون استنادهم الى الادلة غير معتبرة صريحا قادحا بطريق اولى وبالجملة ان الشهرة انما تفيد الظن بتحقق دليل معتبر على ما افتوا به اذا علم منهم انهم لا يعتمدون الا على الادلة المعتبرة واما مع عدم العلم بذلك فلا يحصل منها الظن سلمنا ان الشهرة تفيد الظن بذلك ولكن نقول كما يحصل منها الظن بذلك كذلك يحصل من عدم الاطلاع على الدليل بعد الفحص التام الظن بعدمه ولبعض المدارك مما لا يحصى عددا حتى بوكانه لا يمكن تحصيل الظن بالعدم لان المدار في الاحكام الشرعية غالبا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل واذا لم نجد منها شيئا يقتضي ما ذكروه وغلب على ظنه عدمه سلمنا لكن نقول لعل ذلك الدليل نحو اصل البراءة والاستصحاب الذين لا يحصل منهما الظن بالواقع فلا يمكن جعل الشهرة دليلا على الحكم الواقعي لخبر الواحد خصوصا اذا كان فتواهم بالاباحة والبراءة وفيه نظر والانصاف ان منع حصول الظن القوي من الشهرة غالبا بعيد غاية نعم قد يتفق عدم حصول الظن منه باعتبار معارضة امر خارجي ولكن ليس الكلام فيه بل فيما يفيد الظن ولا ينبغي انكاره ولا بعد دعوى الحاق ما لا يفيد به باعتبار وعدا القول بالفصل فتدبر هذا وقد صرح بان الشهرة تفيد الظن المحقق الخونساري في قضائه فقال لا شك ان حكم الاكثر اذا لم يظهر قائل من اصحابنا الامامية وكان اقوالهم مطلقة على خلافهم فحينئذ يحصل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه من الامام بعنوان لم يبق منه ريب ولا خلاف فانا لعادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة شعورهم في تاسيس المباني والاصول سيما اذا وجد الروايات المتعارضة بعض الائمة في طرفي المسئلة اذ على هذا يصير الظن اقوى لما يرى من عادتهم وديدنهم انه قلما يكون ان يكون رواية في حكم ولم يوجد بها قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق اولى واحتمال ان يكون مخالفة من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع ضعيف جدا لما يرى من شدة اجتهادهم في تتبع الاقوال وبالغ تفحص المذاهب حتى انا نرى في المسائل النادرة وقد تتبعوا الاقوال بقولها خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اجهدوا في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء الا شاذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة بالمسايل المتعارفة التي بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي واكاد مكابرة ومثل هذا الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد نعم ان لم يكن على خلافه الا دعوى الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فان لم نقل بوجدان الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذا دلة حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تمامية البناء بحيث توجب مع معارضة هذا الظن القوي له لا استيناسا مع تاييده بما ورد في الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر شموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر ولا يخفى انه حينئذ اذا ظهر خلافه من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع منهم اينبغي فالظاهر انه لا اعتداد به ووجهه بعد تامل ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه من المتقدمين ونقل مدعي الاجماع نفي خلافه منهم اولم يدع احد خلافا لكن رايناه في كلام القدماء او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فهو لا سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد ح جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية المتقدمة نقلنا وباعتبار ان الظن بذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من الغليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة برأسها واخذه دليلا مابقراده فلا انتهى وقد صرح ايضا بان الشهرة تفيد الظن جدا الصالح وجدا الاخر والدلالة العلانية واحتج الاول على ذلك بان الظن ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطاء بعيد فيحصل الظن بان مستندهم صحيح واحتج الثالث بان الاكثر مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلافهم وعدم موافقة بعضهم مع بعض في كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه في مواقع عديدة واقواله متخالفة متصاعدة حتى بلغت الى اربعة اذا راينا هم توافقوا في مسئلة واتفقوا على الحكم من دون تزلزل ولا شبهة استبعدنا وقوع الخلل والخطاء في دليلهم منهم يلزم الظن القوي غاية القوة بصحته ثم ان هؤلاء اجابوا عما اورد على دعوى افادة الشهرة الظن من كلام من تاخر بعد الشيخ قدس سره بما اما الاول فقال في نسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصورهم بانه لا يجوز ذلك بعيد جدا الا ان يقولوا بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال واما الثاني فقال هذه الدعوى في غاية الغرابة لان مخالفة

المتاخرين لراى الشيخ اكثرهم مخالفة العلامة بعضهم مرارا شتى بل الوجدان يشهد بانهم فى كل مسئلة مسئلة يتاملون ويجتهدون ومن كثرة الملاحظة وتجديد النظر وقع منهم اختلاف كثير فى فتاويهم بل فى كتاب واحد تماما يفتون بفتاوى مختلفة وقال الثالث بنظم لكلا ناظر منع متابعة الفقهاء المتاخرين عن الشيخ لرفى الفتوى اولا اقل بجدها بل وجدنا اخلافها اكثر اولو سلمنا فانما هى بالدليل لا بالتقليد فانعدالتهم تمنع ذلك مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد الاخر وان حسن ظنهم برفاد اراد بقوله تقليد التقليد بهذا المعنى فواضح فتاه لا سلمنا رجوع مجتهدى المتاخرين عن الشيخ بتقليدهم لمن عرف دليل فظهر فساده كما فى بيان فساده وان اراد به المطابقة لرفى القول بالدليل فشاهد فى مجتهدى القدماء ايضا مع ان يقول بقبول الظن المستفاد من الشهرة بينهم ثم قال وام ظلة تبعا لجدى الصالح هذا مع ان الجواب على تقدير صحته انما يمنع حصول قوة الظن من الشهرة المتاخرة لا مطلق الشهرة كما يرى انتهى وفيه ما ذكره فى كرى من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من علم تظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد نظر قالقدوس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرقا المشافهة وعدنظر قالباقين الى الرد مع ان الظروف عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدالظفر بمستند الحكم من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان الشهرة تفيد الظن فقد عرفت انه فيه ومع ذلك فرجعه الى الدليل المتقدم فيكون تكرارا وان اراد ان ذلك مفيد للعلم كما استفاده السيد الاستاذ من كلامهم فهو تم سواء اراد افادته العلم بنفس الحكم الواقعى او بدليل معتبر اذ كم عثرنا على الشهرة ولم يحقق لنا العلم باحد الامرين وناديا احداد عاه نعم لا ننكر ان يبلغ الشهرة الحد يحصل معه العلم لكن هذا لا يفيد اصلا كليا فى الشهرة على ان التسمية بالشهرة حينئذ بعيد عن الاصطلاح وقد اشار الى بعض ما ذكرنا صاحبنا فقال بعد الاشارة الى قول الشهيد لان عدالتهم آه وهذا الكلام عندنا ضعيف لان العدالة انما توثر منها تعمدا لافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا ولا يبعد الخطاء بما مون على الظنون انتهى فان قلت ان ذلك وان لم يفد العلم بنفس الحكم ولكن لا اشكال فى انه يفيد العلم بدليل لا يجوز العدول عنه كخبر معتبر او اجماع منقول او غير ذلك وذلك كاف فى حجية الشهرة قلنا ذلك تم ايضا كما اشرنا اليه سلمنا ولكن نطالب بدليل حجية الدليل المعلوم اجمالا لا تفصيلا فمنها ما ذكره فى كرى ايضا فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرايع الشيخ ابى الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم بمواد فتواه كرواياتهم وبالجملة نزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل الاول على ذلك عند الكل انتهى وفيه نظر للمنع من دعوى الاجماع المزبورة كيف لا وقد قيل ان الشهرة ليست بحجة ومع هذا فالعبارة ليست صريحة فى دعوى الاجماع ومنها ان الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء ليست بحجة فيلزم ان تكون الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء حجة والا لزم مساواة العلماء مع الجهال والاصل عدمها المعمول آه هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون بل يلزم على هذا ان يكون فتوى العالم الواحد حجة لان فتوى الجماعة لواحد ليست بحجة لانا نقول خرج هذا ونحوه بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم وفيه نظر ومنها ان فتوى المعظم اخبار العدول والفرق بين الفتوى والخبر اصطلاحى لا لغوى فيجب قبولها لعموم مفهوم قوله ان جاءكم آه وفيه نظر ومنها عموم المنزلة فى الحديث المشهور علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل وفيه نظر وللاخرين وجهان احدهما ان الشهرة لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لما ذكره السيد الاستاذ دره فانه قال الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة على عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارها مما يناقض وفى البعض توجيه من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها انتهى وقد اشار الى ما ذكره والدى العلامة وقد ينافش فيه بالمنع من صير المعظم والاكثر الى عدم حجية الشهرة فى المسائل الشرعية اذ لا دليل عليه لا يقال الدليل عليه امور الاول انه لو كانت الشهرة عندهم حجة لاعتمدوا عليها فى المسائل الشرعية ولذكروها من جملة الادلة التى يتمسكون بها على حكم والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو كانت حجة لقصد الاثبات حجيتها وعقد الابوابا كما فى اثبات غيرها من المسائل الاصولية وذلك لكثرة تحققها وشدة الحاجة اليها والتالى باطل جدا الثالث ان اكثر المتقدمين كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم حجية الظن فى المسائل الشرعية ومن البين ان هذا يستلزم عدم حجية الشهرة لانها لا تفيد الا الظن فيصح ادعاء ان اكثر المتقدمين على عدم حجية الشهرة واما المتاخرون فاكثرهم كالشهيد الثانى وابنه صاحب المدارك والمقدس الاردبيلى والفاضل الخراسانى صاحب الذخيرة والفاضل البهائى وغيرهم على عدم حجية الشهرة كما يظهر من المتتبع فى كلماتهم فاذا انضم هؤلاء الى الذين تقدم اليهم الاشارة صح ان يقال ان المشهور عدم حجية الشهرة الرابع ما ذكره

بقوة

السيد

السيد الاستاد فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب ولامتنع التوقف لمقارنة الدليل المذكور والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يفهم لبعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة غيرها كما نفهم للعلامة في مسئلة تجديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثل احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجة ويشترط في هذا النوع افادة المجموع للقطع اذا كان في البعض اشعار مرجح للفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع انتهى الخامس انهم مسلمون مع كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة السادس انا اجماعة من المحققين العدول اخبرونا بان المانع عدم حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن ثبت وتحقيق لا نفول الوجوه المزبورة لا تنهض لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من الملازمة المزبورة خصوصا مع ملاحظة عادتهم من عدم استفضائهم جميع ادلة المسئلة على انا نقول لعلهم يكتفون بالاشارة اليها عند ذكر الاقوال في المسئلة وهي مما جرت به عاداتهم واستمرت عليه طريقتهم ومن تتبع كلماتهم ولاح له ان حرصهم في جمع الاقوال وايرادها والاشارة الى ما هو المشهور في الغاية القصوى والمرتبة العليا ولو جعل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة لم ينكر وممّا يؤيد هذا امور الاول عدم اجترائهم على مخالفة الشهرة اذا لم يظهر لها أو ظهر وكان نادرا في الغاية مطلقا ولو مع وجود الخبر الدال على خلافها الثاني اعتذار الشهيد فيما حكي عنه عن الجمع الذين يدعون الاجماع في المسائل الشرعية بان المراد من الاجماع الشهرة ايعدم ظهور الخلاف اذ من الظن ان ولئك انما يدعون الاجماع في مقام الاستدلال به الثالث انه لو كان المشهد حجة الشهرة لما خفي على الشهيد الذي تتبع كلمات المتقدمين والمتاخرين ومعرفة مذاهبهم لا ينكر ولو كان عالما بذلك لبنى عليه جدا الرابع استدلال العلامة في مواضع من كتبه والمحقق الثاني بالشهرة وحمله على انه من باب التائيد خلاف الاصل وباباه السياق كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من الملازمة اذ لم يقم دليل على التزامهم بالتعرض لجميع ما هو حجة لامر تصريحهم ولا من تلويحهم ومع هذا فانا نرى انهم لم يتعرضوا لكثير من الامور المعتبرة المحتاج اليها واما الثالث فللمنع من ان اكثر المتقدمين يعنون بحجية الشهرة ودعوى ان الظن ليس بحجة شرعا انما هي على القول في الظن الذي لم يثبت بحجيته من الشرع لا مطلقا ولعل الشهرة عندهم مما قام الدليل الشرعي على اعتبارها كفحوى الخطاب وعدم ظهوره لنا لا يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم نجد في كلامهم التصريح بنفي حجيتها بالخصوص ولا الطعن على القائل بها وربما كان في هذا دلالة على قولهم بحجيتها واحتمال كون عدم التصريح بذلك لعدم وجود القائل بالحجية في زمانهم مستبعد وكذا نمنع من الشهرة المتاخرة عن ذلك ومصيرا ولئك الفحول لا يقتضي الشهرة ومع هذا فعدم اجترائهم على مخالفة الشهرة العظيمة ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب مشكل يدل على ان الشهرة عندهم مما يعتنى بشانها ويلتفت اليها ولو سلمنا مصير العلماء الذين اشير اليهم من المتقدمين والمتاخرين الى عدم حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقتضي صحة دعوى ان اكثر الامامية على عدم حجية الشهرة لان هؤلاء بالنسبة الى الامامية شرذمة قليلون فان قلت كيف يمكن دعوى الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد الى قولك اذا لم يظفر مخالف لهم ولم يمكن في هذه المسئلة تلك الدعوى مع عدم مخالف لهم قلت نحن لا ندعي الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد ذلك بل ذلك مع ضم مقدمة اخرى هي ظهور موافقة الباقين الذين لم نطلع على كتبهم وفتاويهم لهم باعتبار عدم نقلهم مخالفة الباقين اذ عادتهم تقضي بانه لو كان الباقون مخالفين لهم لنبهوا عليه ومن الظاهر ان هذه المقدمة هنا غير متحققة لفقد دليلها اذ من المعلوم ان اكثرهم لم يتكلموا في مسئلة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف لو كان فيها واما الرابع فللمنع من المطالبة عند علمهم بتحقق الشهرة وعلمنا بها لا يستلزم علمهم بها سلمنا لكن لعل ذلك لما لم يجز العمل فيه بالشهرة لوجود الاقوى منها ومن يجعل الشهرة حجة لا يجعلها دليلا قطعيا فيصح وجود معارض اقوى منها ومع هذا فدعوى ان جميعهم او اكثرهم يطالبون بادلة المشهورات لا يخلو عن اشكال واما الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون الشهرة اجماعا على تقدير حجيتها وهو واضح واما السادس فلان الظن ان اخبار الجماعة مستند الى الوجوه المزبورة لا الى تفحص المعظم بعد حجية الشهرة فانه مستبعد في الغاية وقد عرفت بطلان تلك الوجوه ومع هذا فعلى ابطال حجية الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال عظيم ثم لو سلم مصير المعظم الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية فنقول ذلك لا يقدح في حجية الشهرة لما اشار اليه بعض فضلاء العصر فقال في جملة كلام له ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وهو يستلزم وجوه

نور والاستناد

مصيرا ولئك

عدم نهوضه ويمكن دفعه بان الذى يقوله القائل هو حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلى يمكن القدح فيه هو عدم الايمان على الخطاء فى الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الشهرة من الظن بصدق الجماعة فى الحكم الفرعى اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور وانتهى قوله وثانيهما ان الشهرة لا تفيد الا الظن والاصل فيه عدم الحجية وفيه نظر لان الحق ان الاصل فى الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها وينبغى التنبيه على امور **الاول** ان قلنا بحجية الشهرة فهى كخبر الواحد الذى ثبت حجيته فيجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة وغيرهما بها واذا عارضت غيرها فينبغى مراعاة قواعد التعادل والترجيح وكما ان خبر الواحد ينقسم بالادلة الى فرض وظاهر كذلك ينقسم اليهما دلالة عبارة المعظم **الثانى** هل تختص حجية الشهرة على القول بها اذا كانت حاصلة من توافق اكثر المتقدمين والمتاخرين او هى حجة وان حصلت من فتوى اكثر الفريقين فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير مع حصول الظن فى غاية القوة **الثالث** هل الشهرة بحجة مطلقا ولو لم يحصل منها الظن او يشترط فى حجيتها حصول الظن بنفس الحكم او بدليل معتبر فى المسئلة اجمالا فيه اشكال من ان القائلين بالحجية اطلقوا ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم **الرابع** اذا افتى معظم الاصحاب بحكم وحصل الظن بعد وجود المخالف فلا ريب فى حجيته على القول بحجية الشهرة واما على القول بالعدم ففى حجية ذلك اشكال من ان فرد من افراد الشهرة وان كان من اعلاها اذ لا يشترط فى صدق الشهرة وجود المخالف فيندرج تحت اطلاق القول بالمنع من حجية الشهرة فيكون التفصيل خرقا للاجماع المركب ومن امكان دعوى انصراف اطلاق الشهرة فى كلام الفريقين الى صورة وجود الخلاف فلا يكون التفصيل خارقا للاجماع المركب وقد ذهب العلامة الى حجية المفروض مع مصيره الى عدم حجية الشهرة فى صورة وجود المخالف محتجا بان الاصل حجية كل ظن خرج منه الشهرة فى صورة وجود المخالف لان المتيقن ان هذه الشهرة ليست بحجة ولا دليل على خروج محل البحث عنه لعدم ثبوت الشهرة فى محل البحث عنه لعدم حجية المفروض فيبقى مندرجا تحته وما صار اليه هو المعتمد وكذا الكلام فيما اذا افتى المعظم بحكم ولم يظهر لهم مخالف فهو حجة وفاقا لوالد العلامة محتجا بالحجة المذكورة **الخامس** اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولكن لم تبلغ حد الشهرة فهل يكون حجة كالشهرة او لا يظهر من كرى الاول فانه قال اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس لجماعة قطعا وخصوصا مع علم العين للمجزم بعدم دخول الامام ع وهل هو حجة مع عدم تمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدم التهم تمنع من الاقتحام الى اخر ما تقدم ثم قال ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب الى اخر ما نقدم وما صار اليه فى غاية القوة مع حصول الظن بذلك **السادس** اذا وقع التعارض بين الشهرة القديمة والمتاخرة ففى الترجيح اشكال لما ذكره جدكره فانه قال الشهرة بين القدماء اقوى من حيث اقربية العهد وان كان المتاخر ادق نظرا واشد تاملا وابعد ملاحظة ومن هذه الجهة ربما تظهر القوة فى شهرتهم ومن هذه الحيثية يكون ارجح من شهرة القدماء فقد انتهى وفى بعض مصنفات السيد الاستاد الشهرة عاضدة مطلقة كانت او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضى وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففى ترجيح احديهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدالتهم عن الخلل فى دليل الاولين ويتفرع منهما التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعمق فى دليل النقل وقد ترجح الاولى باستقراء الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى ويضعف بعد استقراء المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف لا سبب فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافراد ووجدان النص المرجح فى اصل ذاهب وروده عن امام بعد امام وظهور الخلل فى مستند القول وقد يشكل القول فى بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس فى الاصول ووجوده مع عدم التمكن منه والثانى محقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التى تضيق عن الاحاطة بها فى الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البعد حال الاحتياج الى العمل وقد يلزم فى مثل ذلك تغير الحكم الواقعى فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعى ولا اختلاف الاحكام بخلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب انتهى والمعتمد عند ملاحظة اقوى الظنين **السابع** الظن المقطوع بان فتوى فقيه واحد لا يكون حجة شرعية وان حصل منها الظن ويعضده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن وكذلك فتوى فقيهين **الثامن** اذا تمسك معظم الامامية على حكم برواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية وتلقوها بالقبول فهل تكون الرواية حجة كالرواية الصحيحة او لا يظهر من اطلاق

اكثر الاصوليين الاول كما اشار اليه شهيد الثاني ولهم ما اشار من قوله تعالى ان جاءكم آه والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وبه من جماعة
من الاصحاب منهم صاحب مجمع وجدي والد العلامة وغيرهم الثاني بل ربما يمكن دعوى انه المشهور بين الفقهاء من اصحابنا ولهم اصالة الحجية كل ظن
وقوله تعالى ان جاءكم آه بناء على كون التبين اعم من العلم او الظن وحصوله من اعتماد المعظم على الرواية وفيه نظر وهذا القول هو الاقرب.
عندي وان تضمنت الرواية مطلبين وعبارتين ولخص تمسك الخصم باحدهما فلم يكن ذلك دليلا على حجية الاخر اللهم الا ان يحصل الظن
بصدق الرواية بتمامها فيجوز الاعتماد عليهما معا على الاقرب **التاسع** اذا افتى المعظم بحكم ووجدت رواية ضعيفة غير صالحة بنفسها
للحجية توافق فتواهم فهل يلزم موافقتهم على القول بعدم حجية الشهرة او لا فيه اشكال من ان كل منهما منفردا ليس بحجة فكذلك في حال
الاجتماع ومن ان ما يحصل من المجموع المركب من الظن لا يحصل في حال الانفراد وقد مر ما رواه الوالد العلامة الى الاول محتجا بان اصالة حجية
الظن اقتضت حجية الظن المستفاد من الشهرة مطلقا ولو لم يوافقها رواية ضعيفة لكن خرج هذه الصورة عن الاصل بشهرة القول بعدم حجية
الشهرة وهو غير متحقق في محل البحث فيبقى مندرجا تحت الاصل وما صار اليه هو الاقرب سواء ظهر عدم اطلاع المعظم على الرواية المذكورة او لا
العاشر قال في كري الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في الحجية فقريب وسواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها
او تعدد دوها باللفظ واحد او الفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضنا قالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس الا لوجه اقوى و
كذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظن ترجيح الشهرة لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما يعلم
مذاهب الفرق الاسلامية باخبار اهلها وان لم يبلغوا التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم انتهى **الحادي
عشر** اعلم انه ذهب الوالد العلامة دام ظله الى ان الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعفه ينجبر بالشهرة ومنع عن حجية الخبر
المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي والتابعي او فعلهما وان وافق فتوى الاكثر ووجه الفرق ان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم
الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال بالشهرة ولا كذلك المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي والتابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد اقوال العلماء
وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر بها كما لا يمكن دعوى جبر فتوى بعض العلماء بالموافقة لفتوى التابعين وبالجملة ان الفرق بين الجابر والمجبور لا بد منه وهو حاصل في الخبر المرسل
الموافق للمشهور لان المجبور هو الاسناد الى المعصوم والجابر هو الفتوى بما اسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى فيدل
على تاثير هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مطلقا وعدم مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة
لصدق الصدور والنسبة الى المعصوم في المرسل فهي قرينة لكون ما قاله الصحابي المعصوم في المقطوع وان كانت هي الحجة ولكن اعتبر ضم المرسل اليها لئلا يشملها ما دل
على عدم حجية الشهرة وهو شمول عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة المجردة فنقول هذا بعينه جار فيما اذا انضم اليها الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم
اذ الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا ما سمع من المعصوم الا ترى ان حاشية السلطان اذا قال شيئا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من
السلطان وليس ذلك الا لظهور الصحة في ان كل ما يقوله من صاحب المتبوع فاذا انضم اليه مثل هذه الشهرة التي تفيد بنفسها الظن يتقوى الظن فيجب العمل به من غير معارض
اقوى لان الاصل في كل ظن قوي الحجية مع وجود المعارض الاقوى لجزئين منفردا لا يجمعهما حتى للمجموع المركب كما لا يخفى ولا كذلك الخبر المرسل المنضم الى الشهرة فيكون
اضعف من الاول ثم ان دعوى كون ما يقوله الصحابي من غير اسناد الى المعصوم كفتوى العلماء الباحثين في الفقه لا يخلو عن اشكال بل الفرق بينهما تام ويشهد به نقل المحدثين
الخبر المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل وعدم الاعتماد على الفتوى في شيء منها انتهى **الثاني عشر** قال السيد الاستاد الشهرة اما في الرواية
او في الفتوى والتاييد يحصل بكل منها وربما خصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهوره من قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قولهم ما
اشتهر اعم مما اشتهر نقلا او اشتهر حكما ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به لان الامر بالاخذ بما هو مشهور تعبدا محضا
بل الكلام الذي الشهرة على القول اذ تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظن ترجيح الثانية
لان الظن فيها اقوى كما قلنا بل يرجح في كري الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى
ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضت الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديثا قويا لان نسبة القول الى الامام قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار
اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت من هنا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعدد طرقه وانضح دلالته
اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عنه او لا اشتراء وعدولهم عنه بوجه ضعيف او شك في الاطلاع فوجهان ومن تعارض الاصل والظاهر والنظر في خصوصيات
المواضع مجال واسع فلا نغفل

بلغ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **القول** في الادلة العقلية والقواعد الاصولية الشرعية والفوائد **مفتاح** لا شك ولا شبهة في ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من تحصيل العلم بها وعليه فهل الاصل فيها لزوم العمل بالاحتياط والاخذ بما يتيقن معه بخروج العهدة عن التكليف الثابت يقينا وبراءة الذمة منه ولو مع حصول الظن بالبراءة وغير ذلك اولا بل يجوز الاكتفاء بالظن المعتمد هو الثاني وان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم لوجوه منها انه لو وجب العمل بالاحتياط في الوقايع الكثيرة التي انسد طريق العلم باحكامها للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان معنى الاحتياط في تلك الوقايع هو الاخذ بما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فيجب الاتيان في العبادات والمعاملات والايقاعات والعقود والسياسات وغيرها بكل ما يحتمل وجوبه وجزئيته وشرطيته وترك كلما يحتمل حرمته وما نعيته ولو كان ذلك الاحتمال مما قام الدليل الظني على بطلانه وحصل منه مجرد التصوير العقلي وذلك قد يؤدي الى تكرير اعمال كثيرة مرات عديدة وما ذلك الا حرج عظيم وعسر شديد وبالجملة لا شك ولا ريب في لزوم الحرج بلزوم العمل بالاحتياط فيما لم يعلم بحكمه من المسائل الفقهية بل هو لازم لو وجب العمل به في الموارد التي لم يحصل فيها دليل ظني بل هو لازم لو وجب في عمل خاص كالوضوء او الغسل ومعاملة خاصة كالبيع كما لا يخفى على من له تتبع في المسائل الفقهية وقد صرح بما ذكرنا جمال الدين الخونساري وجدي قدس سره فقال الاول في مقام دفع احتمال وجوب العمل بالاحتياط بعد انسداد باب العلم ما لفظه رعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته فيه توجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة اخفاتية مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب بالسورة وتارة بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت لتحصيل الاحتياط او لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الاحاد وغاية الظن الحاصل منها ومن سائر الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم وقال الثاني في التزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى اذ لا يمكن الجمع في مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال ذلك لا يقال ذهب جماعة الى وجوب العمل بالاحتياط في كل ما لم يعلم بحكمه وهو دليل على انه لا يستلزم الحرج اذ لو كان مستلزما له لاشتهر وقوع اولئك في الحرج وارتكابهم الافعال الشاقة اذ لا ريب انهم يعملون بما يذهبون اليه وبطلان التالي واضح لانا نقول لا نسلم ان مصير الجماعة الى ذلك دليل على ما ذكر اذ لعلهم يذهبون الى عدم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ويدعون ان ما لم يعلم حكمه قليل في الغاية ومع ذلك لا يلزم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط قطعا ونحن انما ادعينا لزوم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط بعد ما بينا من انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ولزومه على هذا التقدير بديهي عندي وكفاك شاهدا التجاء العلماء الى العمل بالظنون والادلة التي لا تفيد العلم والتجاء من عداهم الى العمل باقوال العلماء وغيرها مما لا يفيد العلم بالحكم الشرعي وبالجملة التجاء المسلمين في اكثر فروع الدين الى العمل بما لا يفيد العلم واليقين وتركهم العمل بالاحتياط اوضح شاهد على كون الالتزام به في جميع المسائل التي انسد طريق العلم فيها مستلزما للحرج والعسر لانه لو كان سهلا سيما لالتزموا به اما كلية او في الاغلب وللشاهد منهم خلاف ذلك ولا يقال تظافرت الاخبار وتكثرت اقوال العلماء الابرار في الحث على الاحتياط والترغيب به في جميع المسائل وهو دليل على عدم كونه مستلزما للحرج اذ لو كان مستلزما له لما اتجه ذلك لنفي الحرج في الشريعة مع لانا نقول لا نم دلالته على ما ذكر اذ غاية ما يستفاد من مجموع ما ذكر رجحان العمل بالاحتياط المتحقق في ضمن الاستحباب والوجوب والحرج اللازم بالتكليف الاستحبابي لا نم نفيه في الشريعة وانما المنفي الحرج اللازم بالتكليف الالزامي وذلك لان المستحبات الشرعية كثيرة في الغاية بحيث لا تكاد تحصى ومن الظاهر ان الاتيان بها مستلزم للعسر والحرج الشديدين ولو كانا مستلزمين لرفع التكليف الاستحبابي للزم سقوط كثير من المستحبات وهو باطل قطعا وقد نبهنا على هذا جدي قدس سره واما بطلان التالي فللادلة الدالة على نفي الحرج في الشريعة وسيأتي اليها الاشارة لا يقال

في ان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم

في استلزام الاحتياط في جميع المسائل الحرج العظيم

في بيان الفرق بين الحرج اللازم بالتكليف الوجوبي واللازم بالتكليف الاستحبابي

الاولى

الادلة الدالة على نفي الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في المسائل الكثيرة التي انسد طريق العلم فيها لا يفيد الا الظن وهو مما لا يصح الاعتماد عليه في اثبات ذلك لان اثباته لا بد ان يكون بدليل يفيد العلم اذ الاعتماد على دليل ظني في اثباته يستلزم الدور وذلك لان الاعتماد على الدليل الظني في ذلك يتوقف على بطلان وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل الكثيرة التي انسد فيها طريق العلم فلو كان هذا متوقفا على الدليل الظني جاء الدور وبالجملة بعد انسداد باب العلم في الوقايع يدور الامر بين شيئين احدهما العمل بالاحتياط والاخر العمل بالظن فيها ومن البين انه لا يجوز ترجيح احد الامرين على الاخر بالظن فتعين ان يكون الدليل على بطلان الاحتياط في جميع تلك المسائل قطعيا ومن الظاهر ان العمومات المشار اليها لا تفيد سوى الظن فلا يجوز الاعتماد عليها في محل البحث ومع هذا فالعمومات المذكورة معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن وبغير العلم لان العمل بالعمومات المذكورة يستلزم العمل بالظن لظهور انه اذا لم يجب العمل بالاحتياط يجب العمل بالظن لان المفروض دوران الامر بعد انسداد باب العلم بين الامرين المتقدم اليهما الاشارة والتعارض بين هذين المتعارضين من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى والترجيح مع العمومات الناهية عن العمل بالظن لاعتضادها باطلاق الاخبار الامرة بالعمل بالاحتياط وتاييدها بما تمسك به المانعون من العمل بالظن عقلا لانا نقول الدعاوي المذكورة وهي دعوى انحصار ادلة نفي الحرج في العمومات التي لا تفيد سوى الظن ودعوى ان الدليل الظني لا يجوز التمسك به مطلقا لابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ودعوى الترجيح مع هذا العموم باطلة كلها اما الاولى فلان دليل نفي الحرج غير منحصر في تلك الادلة بل يدل عليه العقل ايضا وهو يدل على ان كل فرد من افراد الحرج منفي شرعا كما يدل على ان كل فرد من افراد المحال لا يجوز التكليف به ومثل هذا الدليل لا يقبل التخصيص ابدا فاصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بالمحال لا كاصالة عدم تخصيص العام وعدم حمل اللفظ على خلاف ظاهره وقد صار الى هذا بعض المحققين وعلى هذا فيكون ابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم مستندا الى دليل يفيد العلم لا الى دليل لا يفيد الا الظن ثم لو سلمنا انحصار المدرك في نفي الحرج في تلك العمومات فنقول الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ينبغي الحكم باندراجها تحت تلك العمومات القطعية لان اخراج هذا الحرج منها والحكم بوجوب الاحتياط في تلك المسائل يستلزم اخراج اكثر افراد الحرج منها وذلك لانه يجب على المكلف حينئذ ارتكاب افعال كثيرة كل واحد منها في نفسه حرج منها الاتيان بقضاء الصلوات تماما من غير مهلة الا بمقدار الضرورة كما عليه بعض الاصحاب وفي ذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها الاتيان بالقضاء حتى يتيقن معه عدمه وفي ذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تاخير الحاضرة الى اخر الوقت اذا لم يتمكن من الاتيان بها في اول الوقت على الوجه المعتبر وفي ذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها تاخير التيمم الى اخر الوقت ومنها الاتيان بغسل الجنابة وان اصابه ما اصابه ومنها غير ذلك وهو كثير لان جميع ذلك احتياط كما لا يخفى ومن الظاهر ان اخراج اكثر افراد العام وتخصيصه الى الاقل من النصف غير جائز فلا يجوز اخراج الحرج المفروض عن عموم ما دل على نفي الحرج خصوصا مع ملاحظة وروده في مقام الامتنان وكون الحرج المفروض هنا اشد واعظم من سائر افراده قطعا وبالجملة العمومات وان صلحت للتخصيص ولكن قد ينضم اليها ما يفيد العلم بعدم تخصيصها وهو هنا ما اشرنا اليه ثم انا لو سلمنا انها لا تفيد العلم بحسب التحقيق فنقول انا نلزم بها من يدعي حصول القطع بالاحكام الواقعية من الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة ونقول لهم ان اكثر الاخبار الدالة على نفي الحرج مروية فيها فينبغي ان يكون مفيدة للقطع بنفي الحرج المفروض هنا ومعه لا يصح احتمال وجوب العمل بالاحتياط المفروض ثم وكيف كان فشمول ادلة نفي الحرج للحرج المفروض مما لا ينبغي الريب فيه واما الثانية فلانه يجوز التمسك بالظن الذي قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص على ابطال العمل بالاحتياط في المسائل التي انسد فيها طريق القطع قطعا ولا يلزم الدور حينئذ لان العمل بهذا الظن ليس مستندا الى بطلان وجوب العمل بالاحتياط في تلك المسائل بل الى الدليل الذي دل القاطع على حجيته نعم لا يجوز التمسك بالظن الذي لم يقم دليل من الشرع على حجيته على ذلك ومن الظاهر ان الظن الحاصل من العمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة المتواترة وقد قام الدليل القاطع على حجية الظن المستفاد منهما بالخصوص واما الثالثة فلان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن لا يشمل محل البحث لانصرافه الى صورة التمكن من تحصيل العلم على وجه لا يلزم منه الحرج لان المستفاد منه عدم حجية الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا مطلق الظن واذا فرض دلالة عموم نفي الحرج على حجية الظن كان مما قام الدليل على حجيته فلا يكون داخلا تحت عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن فلا تعارض بين العمومين ثم هذا كله على تقدير افادة ما دل على نفي الحرج الظن واما على تقدير افادته العلم فعدم التعارض بينهما ظاهر واما الرابعة فلانه لا اشكال في ان وجوه الترجيح مع عموم ما دل على نفي الحرج منها

لانه يفيد اليقين بثبوت الحكم لجميع الجزئيات وما شانه ذلك يخل نطوق التخصيص

موافقته للاعتبار العقلي ومنها اظهريته دلالة من عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن ومنها ان التخصيص لم يتطرق اليه غالبا بخلاف ما دل
على عدم جواز العمل بالظن فانه قد كثر تخصيصه ومنها غير ذلك لانا نقول غاية هذه الوجوه افادة الظن بالترجيح ولكن في الاعتماد على هذا الظن في
محل البحث اشكال لعدم الدليل عليه لانا نقول هذا باطل لان الاجماع منعقد على وجوب العمل بالظن بالترجيح عند تعارض الادلة في غير الظنون
المخصوصة التي قام القاطع على حجيتها مسلّما ولكن كلامنا مع من يدعي ان وجوب الترجيح مع ادلة عدم جواز العمل بالظن وبالجملة لا اشكال في لزوم الاخذ
بعموم ما دل على نفي الحرج ومعه يبطل احتمال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال لو وجب العمل بالظن في
جميع تلك المسائل لزم الحرج ايضا وذلك لانه يجوز ان يحصل للمجتهد الظن بكل احتمال يوجب الاحتياط وبعبارة اخرى يجوز ان يحصل للمجتهد
الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه بمجرده وكلما يحتمل حرمته وبكل ما يلزم منه تكليف الزامي من الفعل او الترك مستلزم للحرج وهو مثل الاحتياط
في جميع تلك المسائل وعلى تقدير لزوم العمل بالاحتياط فيها فضلا في المشترك الورود فما هو جوابكم عن الايراد على وجوب العمل بالظن فيها فهو
جوابنا عن الايراد على وجوب العمل بالاحتياط فيها لانا نقول الفرض المشار اليه وهو انه يجوز للمجتهد حصول الظن بوجوب كلما يحتمل وجوبه وبحرمة
كلما يحتمل حرمته محال عادة بخلاف الاحتياط في جميع تلك المسائل فانه ليس كذلك قطعا فلا يلزم الحرج على تقدير العمل بالظن في جميع تلك المسائل عادة
بخلاف لزوم العمل بالاحتياط فانه يلزم الحرج عادة وهذا المقدار يكفي في الفرق ومجرد الامكان العقلي لا يقدح كما لا يخفى ثم لو سلمنا تحقق هذا الممكن
فنقول مثل هذا الظن لا يجب حجيته ايضا بل الظن الذي يجب حجيته هو الظن الواقع غالبا وهو غير المفروض قطعا فتم لا يقال لو سلمنا كون الفرض
المشار اليه محالا عادة فنقول يمكن فرض اخر يلزم معه الحرج لو وجب العمل بالظن وهو ان يظن المجتهد بوجوب فعل شاق في الغاية كما اذا ظن بصحة
ما قاله السيد المرتضى من انه يجب على من عليه قضاء كثير من الصلوة ان يشتغل به دائما ولا يعرض عنه الا بقدر الضرورة فلا يأكل ولا يشرب ولا ينام
الا القدر الذي يمنعه من الهلاك وكما اذا ظن بصحة ما قاله بعض من لزوم الاتيان بغسل الجنابة على من تعمدها وان اضر به وان اصابه مرض ونحو ذلك من
الافعال الشاقة وهو كثير فظهر ان الحرج لازم على تقديري لزوم العمل بالاحتياط ولزوم العمل بالظن فلا يمكن الاستدلال على بطلان الاول
بكونه مستلزما للحرج لانا نقول جواب هذا واضح على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فان الفرض المذكور
على هذا التقدير غير ممكن الوقوع كما لا يخفى واما على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة حمل اللفظ على الحقيقة ونحوها وكونها من الادلة الظنية
كما ذهب اليه بعض فنقول ان ذلك الظن بالفعل الشاق اضعف من الظن الحاصل بما دل على نفي الحرج فلا يقول بحجيته ولا يلتفت اليه ولا يتم المفروض
كما لا يخفى وان كان اقوى منه فنقول نلتزم بهذا الحرج لان الواجب اما العمل بالظن او بالاحتياط وعلى اي تقدير يجب الالتزام بهذا الحرج فانه يحكم
بخروجه عن العموم الدال على نفيه لقيام الدليل القاطع عليه واما الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق
القطع فلا دليل على خروجه عن عموم ما دل على نفيه فيبقى مندرجا تحته فيحكم ببطلان وجوب ذلك الاحتياط لانه ظن خاص لم يثبت له هنا معارض
اقوى منه مع هذا فقد بينا ان مثل هذا الحرج لا يمكن تخصيص العموم المشار اليه بخلاف الحرج اللازم من وجوب ذلك الفعل الشاق فانه يمكن
تخصيصه منه لان ما دل على امتناع تخصيص الحرج اللازم من ذلك الاحتياط المشار اليه من هذا العموم لا يدل على امتناع تخصيص هذا الحرج كما
لا يخفى ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم للزم الضرر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك
يستلزم كثرة الاحتياط وقد ظهر بالتجربة ان كثرة الاحتياط يفضي الى الوسواس ومن الظاهر ان الوسواس ضرر عظيم بل هو من اعظم افراد الضرر
وقد ورد النهي عنه والامر بالتحرز عنه في الشريعة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الضرر من نحو قوله عليه السلم لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام لا يقال غاية ما يستفاد من العموم الدال على نفي الضرر في الشريعة الظن بنفي الضرر المفروض هنا والظن لا يجوز التمسك به
في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة لانا نقول هذا الظن من الظنون التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص ومثل هذا الظن يجوز التمسك
به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة على ان ما دل على نفي ارتكاب ضرر الوسواس يمكن دعوى قطعيته فلا يكون اثبات بطلان التالي
مستندا الى دليل ظني بل الى دليل قطعي فلا محذور اصلا ولا يقال كثرة الاحتياط لا يحصل منها الظن بالضرر ومثل هذا الظن لا يجوز الاعتماد عليه في هذا
المقام لانا نقول هذا الظن مما قام القاطع على اعتباره فان العقل قاض بان الظن بالضرر يجب الاعتماد عليه كالعلم به بلا فرق
فتم ولا يقال مجرد كثرة الاحتياط لا يوجب العلم بالضرر ولا الظن به فان كثيرا من الناس يكثرون في الاحتياط ولا يحصل لهم بذلك

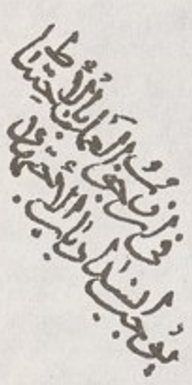
من غير فرق فقد ظهر ان الحرج لازم على تقدير لزوم العمل بالظن في جميع تلك المسائل منه

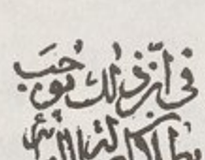
[illegible]

منها العلم بالفرد المشار اليه بل يحصل منه

صفود

ضروري بالجملة كثرة الاحتياط تحصل بالاتيان باربع مرات او خمس مرات ولا يترتب على هذا ضرر لانا نقول نحن لا ندعي ان مجرد الكثرة توجب ذلك بل نوع خاص منها يوجب عادة خصوصا بالنسبة الى الامر جزء السوا وتره ومنه الكثرة الحاصلة من الاحتياط في جميع المسائل التي افتقر فيها طريق العلم ولا يتوقف لو كان الاحتياط في جميع تلك المسائل مستلزما للضرر لكان حراما وهو باطل اما الظاهر فبالاتفاق والكل على ما نحن معه لانا نقول لم نمنع الملازمة ان سلمنا بطلان التالي لان لزوم الضرر بفعل انما يمنع من وجوبه لا من جوازه واستحبابه وفيه نظر والاولى ان يقال ان الوسوسة التي هي الضرر هنا لا يتحقق الا مع اعتقاد وجوب الاحتياط اذ به يحصل الخوف المطلق ولو منع من جواز الاحتياط في جميع تلك المسائل حيث يظن الوقوع في الوسوسة كما هو الغالب لم ينكر وليس الاحتياط حسنا عقلا مطلقا بل في بعض الصور ولو قيل انه ينقسم الى الواجب والمستحب والحرام والمكروه والمباح عقلا لم يكن بعيدا ويمكن ان يدعى الاحتياط في جميع تلك المسائل باعتبار استلزام المفسدة المشار اليها من القسم الثالث وعليه فلا يجوز ارتكابه اذ كل ما هو قبيح عقلا فهو قبيح شرعا فهو دليل اخر على بطلان التالي فتدبر ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي لا يتمكن فيها طريق العلم لزم التكليف بما لا يطاق والتالي بطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلوجوه الاول ان تلك المسائل في غاية الكثرة بحيث لا تكاد تحصى فالاحتياط فيها يكون كثير الجدا ولا يمكن تعلق القدرة عادة بالاتيان بمثل هذا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وقد اشار الى هذا الشيخ الحر في الوسائل فقال لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بدليل ان الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولزوم فيه ولو وجب لوجب هنا ايضا مع تكليف ما لا يطاق اذ كثير من الاشياء يحتمل الوجوب الثاني ما اشار اليه جد كثيرة وجمال الدين الخونساري من ان الاحتياط لا يتمكن منه في كثير من المقامات منها ما اذا دار الاحتمال فيه بين الوجوب والحرمة كما في صلوة الجمعة كما صرح به جمال الدين الخونساري فان جماعة يذهبون الى وجوبها عينا واخرى الى حرمتها ومثل هذا كثير في الغاية ومنها ما اذا دار الاحتمال فيه بين كون الشيء جزءا او مانعا بين كونه مصححا او مفسدا ومنها ما اذا دار الامر فيه بين كون الملك للغائب لولد زيد اليتيم او لولد عمرو اليتيم وبالجملة المواضع التي لا يتمكن فيها من العمل بالاحتياط بوجه من الوجوه كثيرة لا تكاد تحصى لا يقال الفرض الذي لا يتمكن فيه من العمل بالاحتياط فرض نادر فلا يليق به لانا نقول الندرة هنا غير قادحة اذ المفروض لزوم الاتيان بالاحتياط في جميع المسائل فاذا فرض عدم التمكن منه في بعض الفروض ولو كان نادرا بطل ذلك على انه قد يدعى اغلبية هذا اذ ما من فعل من الافعال التي لم يعلم حكمها بالضرورة من الدين والمذهب الا ويحتمل كونه واجبا وكونه حراما وكونه مصححا للعبادة والمعاملة وكونه مفسدا لهما ابتداء ثم بعد الفحص والاجتهاد قد يحصل العلم ببطلان احد الاحتمالين المتناقضين وهو قليل وقد لا يحصل ذلك وهو الاغلب نعم قد يحصل الظن بذلك ولكن معه لا يتمكن من تحصيل العلم بالبراءة اليقينية قطعا كما لا يتمكن من تحصيله فيما اذا تساوى الاحتمالان المشار اليهما نعم اذا حصل الظن بذلك او دار الامر بين الاحتمال الاخر الذي لم يحصل الظن ببطلانه واحتمال اخر غيرهما ذكر كان الاولى مراعاة الاحتمال الاول فاذا احتمل كونه واجبا وكونه حراما مثلا ثم حصل الظن المعتبر شرعا بانه ليس بحرام واحتمل ان يكون واجبا ومباحا كان مراعاة احتمال الوجوب اولى ويسمى هذا بالاحتياط ولكنه ليس من الاحتياط المفروض وهو الذي يوجب العلم بحصول الامتثال ثم حيث لم يتمكن في اكثر المقامات او في بعضها من الاحتياط المحصل للعلم بالخروج عن العهدة ولم يمكن ان يقال بسقوط التكليف حينئذ لانه انكار للضروري من الدين والمذهب كان كانكار سقوط التكليف بعد انسداد باب العلم كان اللازم العمل بالظن اذ المفروض انه لا واسطة بين الامرين ثم لما لم يقم دليل على اعتبار ظن بخصوصه هنا كان اللازم العمل بالاقوى الظنون كائنا ما كان الى ان اقام الدليل الشرعي على بطلانه واذا كان اللازم مراعاة ما ذكر في هذه الصورة كان اللازم مراعاته مطلقا ولو في صورة التمكن من تحصيل الاحتياط المحصل للعلم بالخروج عن العهدة اذ كل من قال باصالة حجية الظن في صورة قال بها مطلقا ومن منعها في صورة منعها مطلقا فالقول بالفصل خرق للاجماع المركب فتأمل الثالث ما ذكره في الغنية فانه قال في مقام رفع التمسك بالاحتياط على كون الامر للوجوب ما لفظه قولهم ان ذلك لخوف في الدين غير صحيح بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وبتاركه هذا الترك وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المأمور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن قبحه كالاقدام على ما يقطع على قبحه انتهى وفيه نظر ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع المسائل الغير المعلوم حكمها لانسد طريق الاجتهاد ولزم بطلان طريقه والتالي باطل للادلة الدالة على حقية طريقة المجتهدين فالمقدم مثله ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع تلك المسائل لبطل التمسك باصالة البراءة ولا كانت حجة شرعية والتالي بطل فالمقدم مثله اما





الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فلما سيأتي اليه الاشارة انه تقرر مفتاح اذا شك في وجوب شيء لنفسه لا باعتبار وتوقف امر عليه باعتبار كونه ركنا او جزءا او شرطا كما اذا شك في وجوب الاستهلال وفي وجوب غسل الجمعة وفي وجوب عبادة او معاملة ولم يقم دليل علمي او ظني معتبر شرعا او تعبدي معتبر شرعا على عدم الوجوب ولا على الوجوب فهل الاصل الحكم بوجوب الاتيان بذلك المشكوك في وجوبه احتياطا فيكون هذا من المقامات التي يجب فيها الاحتياط ولا يجب بل الاصل هنا براءة الذمة عن وجوب ذلك صرح في المعالم والمعتبر والنهاية والقواعد والمبادي وشرحه والمنية وكرى والتنقيح وضه والكشف وغيرها بالثاني وبنى نظم المحكي في المعالم عن جماعة وفي النهاية عن بعض الاول وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه الاولون ودليلهم وجوه منها ظهور جملة من العبادات في دعوى الاجماع على ذلك فيفي للعبر اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وفي مقام اخر ان اهل الشرايع كافة لا يخطون من ما بدا لهم شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المآكل ان يعلم التفصيل الا باحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محصورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن وفي التنقيح اصالة البراءة هي حجة عندنا ما لم يتحقق دليل على خلافها وفي الوسائل للشيخ الحر الاجماع في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وفي رسالة الجمعة ذكره ادعوا الاجماع على ذلك ادعاء جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة وبنظر ذلك من طريق الفقهاء ومنهم الكليني والمفيد والشيخ وان قالا بالتوقف الا انهما يقولان به بالقياس الى حكم العقل لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهما يقولان بالبراءة وقال قدس سره في مقام اخر في جملة كلام له ومع ذلك فقد اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق واطبقوا نهاية الاطباق وعمل جميع المسلمين كان عليها كما اشار وقال قدس سره ايضا في مقام اخر اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه او الشبهة في موضوع الحكم الاصل فيهما البراءة ودليل المجتهدين الاجماع نقلا جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة في كونه حقا وفي كلام بعض الاجلة والاظهر العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيحظر منه ابن الامامية وفي شرح الوافية واما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وبعضهم اذا ذكروه امثلوا احدهما اذا ذكره جدد قدس سره فقال وهو كذلك اجماعهم وتحققنا انا نقطع ان المسلمين في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمن القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم وما كولهم ومشربهم وملبوسهم ومحل جلوسهم ومشيهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم وبالجملة ما كانوا يتوقفون ويقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وان الرسول صلى الله عليه وآله يوم يعثم بلزومهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم الا بعد الابلاغ في الامور المذكورة لانه كان يرفع التكليف وينسخ عليهم وبدون ابلاغ الاباحة ورفع التكليف ما كان يؤاخذهم في كل واحد واحد من الامور وبالجملة نقطع ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يجعل الاصل على الامة الاقتصار في كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة وبلوغها وثبوتها ولا كان يؤاخذ بل كان الامر بالعكس وكذا كان حال الائمة عليهم السلام كما يعلم من تتبع الاخبار بحيث لا يبقى شبهة مضافا الى الاثار والاعتبار وقال ايضا انا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمان القائم عليه السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من ما كولهم ومشربهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وبحزم ايضا ان الرسول صلى الله عليه وآله يوم يعثم بلزومهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لانه يبلغهم الرخصة والاباحة ورفع التكليف بالتوقف والحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة عليهم السلام وكذا كان طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وثانيها ان الشهيد قدس سره في كرى صرح بان اصالة البراءة حجة ما لم يتحقق دليل خلافها ولم يثبت الخلاف وهو ظاهر في دعوى عدم وثالثها ان معظم اصحابنا في الكتب الفقهية الاستدلالية قد شاع منهم التمسك باصالة البراءة من غير نكير من احد منهم وهو دليل على كونها من المجمع عليها بينهم لا يقال لا نسلم انعقاد الاجماع على حجية اصالة البراءة فان الخلاف فيها من اصحابنا موجود وذلك لان

المحكي

الحكم من الاخبار بين انكار ذلك وهم طائفة من علماء الشيعة يقدح مخالفتهم في انعقاد الاجماع ولا يحصل بمجرد اتفاق المجتهدين هذا وقد ذكر
من بعضهم التمسك بالاحتياط في المسائل الفقهية خصوصا من السيد ابن زهرة فانه قد اكثر في الغنية من القسك به وايضا قد حكي في المعارج عن جماعة من
الامامية القول بالمنع من الحكم بالاباحة فيما لم يعلم اباحته وحرمته وايضا قد يقال في حكم باصالة البراءة فيما لم يعلم حرمته لعله اراد بالموضع الذي الموضوع
لم يتعرض الشارع لبيان حكمه اصلا وسكت عنه مطلقا وهذا غير معلوم التحقق في هذا الزمان لان افعال المكلفين مما تدخل الشارع على حكمه و
ان لم نعلمه مفصلا وقد نقض على ذلك بعض الاصحاب وبالجملة لم يثبت الاجماع على ذلك بالكلية واما نقل جماعة الاجماع عليه فلا يصلح مفصلا
للحجية لانه لا يفيد سوى الظن وهو ليس بحجة في هذه المسئلة كما لا يخفى لانا نقول منع الاجماع على ذلك فاسد لمخالفة الاخبار بين غير معلومة
بل الظاهر عدمها سلمنا ولكن لا عبرة بها بعد معلومية فساد طريقتهم وحقية طريقة المجتهدين ولا يشترط في الاجماع اتفاق الكل بل يكفي فيه
اتفاق جماعة اذا كان كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام ومن الظاهر حصول الاتفاق المجتهدين ثم لو سلمنا عدم حصول الاجماع البسيط بالاتفاق منهم فنقول
الاجماع المركب حاصل وتقريره ان كل من قال بحجية الاجتهاد قال بحجية اصالة البراءة ومن لم يقل بالاول لم يقل بالثاني ولا قائل بالفصل وحيث
ثبتت الاول لزم ان يكون الثاني ثابتا ايضا والا لزم خرق الاجماع المركب قلت واما منع اتفاق المجتهدين على ذلك باعتبار تمسك بعضهم بالاحتياط
في المسائل الفقهية فضعيف فان من تتبع كلماتهم وتتبعها علم ذلك منهم والتمسك بالاحتياط قد يستدل به لالزام الخصم ولعل هذا هو الوجه في الغنية لا يدل على علم ذلك
وقد يتمسك به ايضا لقيام الدليل على وجوب العمل به في بعض الموارد ولا نمنعه واما ما حكاه المحقق فلعله محمول على ما اشار اليه جدي قدس سره بقوله فان الاحتياط
الا انهما يقولان براءة واما الاحتمال الاخير فضعيف ظاهر سلمنا عدم معلومية انعقاد الاجماع ولكن نقول شهادة الجماعة المشار اليهم
كافية بناء على كون ذلك تماما قام الدليل على حجيته بالخصوص ومثل هذا يجوز التمسك به في هذه المسئلة قطعا ومنها جملة من الاخبار احدها ما
اشار اليه في الوافية فقال روى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه في بحث جواز الشروط بالفارسية عن الصادق عليه السلام قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ونحوه المروي في البحار مسندا عن الحسين بن ابي عبد الله عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي ونحوهما
ما رواه في البحار ايضا عن العوالي عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص قال في مجمع البحرين بعد الاشارة الى الاول قال الصدوق و
مقتضاه اباحة كل شيء لم يبلغ فيه نهي وقال في هي وقف يجوز الدعاء في الصلوة بغير العربية لقول المعصوم كل شيء اه ورواه ابن بابويه وقال في
كنز العرفان ويجوز الصوت بالفارسية لقول المعصوم عليه السلام كل شيء اه وقال جدي قدس سره ويدل على ان الاصل البراءة قوله عليه السلام كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي كما رواه الفقيه وحتى يرد فيه امر او نهي على ما رواه الشيخ قال بعض الاجلة وجه الدلالة ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء يدل
على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار فلان اخبار المعصوم عليه السلام بان لم يصل اليكم النهي عنه فانتم غير مشغولة بلزوم التزام حكمه
حكم الانشاء انتهى لا يقال لا يجوز الاستناد الى هذه الروايات في اثبات اصالة الاباحة والبراءة لانها ضعيفة السند بالارسال لانا نقول ضعف
السند هنا غير قادح لانه مجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالفة مضافا الى امكان دعوى عدم قدح هذا الارسال كما اشرنا اليه
في مقام اخر هذا كله على تقدير القول بان ليس كل ما رواه الصدوق في كتابه لا يحضره الفقيه قطعي الصدور واما على القول بان جميع ما رواه فيه قطعي
الصدور كما ذهب اليه جماعة فلا يمكن المناقشة في السند اصلا وقد يقال هذا القول فساده واضح ولم يقم دليل يفيد العلم بصدورها عن المعصوم
عليه السلام والاخبار بالشهرة والارسال عن الصدوق ونسبة الى المعصوم عليه السلام لا تقتضي ذلك جدا فان رواية مراسيل الاحاد التي لا تفيد العلم
وما شابه ذلك لا يجوز التمسك بها في مسئلتنا هذه مطلقا وان كان صحيحا ومفيدا للظن وقد بينا ان اذا لم يحصل العلم من هذا الخبر فهو ايضا
داخل في الاخبار التي ياتي اليها الاشارة تفيد لحصول التواتر المعنوي بها بعد الخروج عما يرد عليها فضعف سند كل واحد منها غير قادح بعد بلوغ مجموعها
حد التواتر نعم ضعف لا كل واحد منها انما يمنع من توقف حصول التواتر على مجموعها وبالجملة المناقشة في سند كل واحد منها حجة بنفسه بل
الحجة المجموع من حيث المجموع نعم يمكن ان يلزم بعد وضوح دلالة مرتبة على قطعية الاخبار او يدعى قيام الدليل القطعي على حجية الجميع
ويكفي هذا القدر لجعل كل واحد منها حجة بنفسه فالتمسك بهذه الاخبار الظاهرة الدلالة صحيح مطلقا ولو قلنا بانها لا تفيد القطع نعم لا يمكن
الاعتماد عليها عندنا الا بعد حصول القطع بصحتها ولو فرض عدمه فلا يعتمد عليها ولكن نحن لم نلتزم بايراد ما هو معتمد بل نذكر ما يمكن
الاستناد اليه اما عندنا او عند الخصم فاذا كرناها هنا ادلة ظنية لا تصلح بنفسها للحجية فلا اعتراض علينا هذا مع انه قد يحصل العلم بمضمونها

جميع

الادلة الظنية وان لم يكن كل واحد منها بنفسه مفيداً له فهذه فائدة اخرى لتمسكنا بما لا يفيد العلم بنفسه وهذا عذرنا وعذر غيرنا في ذكر الادلة الظنية هنا وفي سائر المسائل مع ولو لم نقل بحجية كل واحد منها وحيث صح ما قلناه فلا حاجة الى دعوى حصول القطع من مجموع الاخبار المذكورة وتواترها مع ان الانصاف ان ادعاء هذا غير بعيد على انا نمنع حجية الظن في هذه المسئلة خصوصاً الظنون المخصوصة ولا يقال مقتضى اطلاق الرواية المذكورة اباحة كل شيء لم يرد في الشريعة النهي عنه او الامر به ولو دل العقل على قبحه او لزوم الاتيان به فاطلاقها خلاف الاجماع والاطلاق المخالف للاجماع لا يجوز التمسك به لانا نقول هذا الايراد باطل لان الاطلاق المذكور يجب تقييده بغير ما دل العقل على حرمته او وجوبه ولا دليل على تقييده في غير هذه الصورة فيجب العمل به فان الاطلاق المقيد حجة في غير محل التقييد للاجماع عليه ولانه لو لم يكن حجة لزم سقوط التمسك بجميع الاطلاقات الشرعية او معظمها وهو باطل قطعاً فان ذلك يستلزم هدم الشريعة وذلك واضح على انه قد يدعى عدم لزوم تقييد الاطلاق بما ذكر اذ ما دل العقل على حرمته او وجوبه مما ورد النهي عنه او الامر به فلا يلزم لان المفروض في الرواية اباحة ما لم يرد النهي عنه ويشبه هذا ما قاله بعض في مقام دفع تمسك من ادعى ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا من ان العقل رسول في المعنى فلا تشمل الآية الشريفة ما دل العقل على قبحه لكن الانصاف انه خلاف المتبادر من اللفظ فيشكل المصير اليه ولا يقال ان مقتضى الرواية المذكورة اباحة كل شيء يعلم بعدم ورود النهي عنه او الامر به في الشريعة فلا تشمل ما احتمل فيه احد الامرين ومن الظاهر ان المقصود في هذا البحث اثبات اباحة هذا بحسب الظاهر لا الاول لانا نقول هذا الايراد فاسد لان المتبادر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي فيكون التقدير كل شيء مطلق حتى يحصل العلم بورود النهي عنه وعليه يجب الحكم باباحة كل شيء لم يعلم بانه منهي عنه سواء علم بعدم النهي عنه او شك فيه فيندرج فيه كلما يحتمل حرمته واباحته فان قلت هذا انما يصح على تقدير كون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة وهو خلاف التحقيق بل هي موضوعة للمفاهيم الكلية من غير مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا وعليه لا يتجه الاستدلال بالرواية على ذلك كما لا يخفى قلنا نحن لا ندعي مدخلية العلم في الموضوع له بل ندعي انصراف اطلاق الرواية الى صورة العلم ولا بعد في ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الشامل للمعلوم وغيره ومع ذلك ينصرف اطلاقها الى المعلوم باعتبار تبادره فان قلت لو حمل اطلاق الرواية على صورة العلم لزم تعلقه بالحكم باباحة كل شيء لم يعلم بتعلق النهي به وان حصل الظن المعتبر شرعاً بتعلقه فيلزم ان لا يكون ظن المجتهد بحرمة شيء معتبراً وهو باطل قطعاً قلت هذا باطل اذ بعد قيام الظن المعتبر شرعاً بحرمة شيء يحصل العلم بورود النهي عنه فلا يمكن الحكم باباحته بمقتضى عموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق لتخصيصه بقوله حتى يرد فيه نهي المتحقق مضمونه في المفروض سلمنا ولكن نقول يخرج الظن المعتبر شرعاً من عموم الرواية بالدليل الدال على اعتباره وبالجملة الظاهر من قوله عليه السلم حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي خصوصاً مع ظهور ورود الرواية مورد الامتنان فانه لا يتم الا بعد كون المراد من القول المزبور ما ذكرنا هذا ويؤيد ما ذكرنا استدلال جماعة من الاصحاب بها على اصالة اباحة الاشياء فتدبر ثم لو سلمنا شمول القول المزبور صورة العلم بورود النهي وعدمه فنقول من نحكم بعدم ورود النهي حيث يحصل الشك فيه بالاصل والكبرى بعموم الرواية ففي كل مورد يحصل الشك في الحرمة نقول هذا شيء لم يرد فيه نهي وكلما لم يرد فيه نهي فهو مباح اما الصغرى فبان الاصل عدم ورود النهي فيه واما الكبرى فبعموم قوله عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي واثبات الصغرى بالاصل غير عزيز فتدبر ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية المذكورة كون ما لم يرد فيه نهي او امر مباحا بالذات وهو لا ينافي وجوبه من باب المقدمة بمعنى الابدية ان يجوز ان يكون الشيء مباحا بالذات ولا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم ويكون الاتيان به مما لا بد منه باعتبار كونه مقدمة للواجب وذلك مثل وضع السلم للصعود على السطح المأمور به فانه مباح بالذات لا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم مع انه لا يجوز تركه باعتبار توقف الاتيان بالمأمور به عليه وهذا اختيارنا واختيار جماعة من المحققين في مقدمات الواجبات التي لم يرد امر بخصوصها نعم ان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي بطل ما ذكر كما لا يخفى ولكن هذا القول ضعيف في الغاية بل الحق ما بيناه وعليه لا يمكن الاستدلال بالرواية على بطلان القول بوجوب ترك كلما يحتمل حرمته ووجوب الاتيان بكل ما يحتمل وجوبه اذ من الظاهر ان هذا القائل لا يريد الوجوب بالذات كوجوب الصلوة والزكوة بل الوجوب من باب المقدمة لانه اوجب الاحتياط ومن الظاهر ان وجوبه من هذه الجهة ومن الظاهر ان الكلام في البحث مع هذا القائل ولكن

[illegible]

[illegible]

بخروج

فيثبت الصغرى بالاصل

المقام فيه اثبات الاباحة الذاتية للأشياء الغير المعلوم حكمها فلا وجه للتمسك بالرواية فيه لانا نقول هذا الايراد باطل ايضا لان المقصود
من الرواية بيان اباحة الاشياء التي لم يعلم ورود النهي عنها كما بيناه سابقا وحيث ثبتت اباحتها بحسب الظاهر وان احتمل كونها حراما في نفس الامر
بهذه الرواية بطل احتمال وجوب الاحتياط فيها بالاجتناب عنها لانا نتجر بعد صحة احتمال حرمتها ومساواته لاحتمال الاباحة وقد ابطله
الرواية وجعلت احتمال الاباحة هو المتبع ولو كان الحكم بوجوب الاحتياط في الماء المشكوك في طهارته غيرها في قوله عليه السلام كل شيء طاهر
تعلم انه قد الذي انعقد الاجماع على مضمونه لما جاز التمسك به على الحكم بطهارته وجواز استعماله بحسب الظاهر والتالي باطل فالمقدم مثله
للملازمة فلا عد الفرق بين هذا ومحل الفرض كما لا يخفى واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح وبالجملة المناقشة المذكورة فاسدة جدا ولا يرد
ان غاية ما يستفاد من الرواية لزوم حمل العمومات والمطلقات على ظواهرها حتى يثبت الصارف والمقيد لها وهذا تما لا كلام فيه وانما الكلام
في اباحة الافعال التي لم يعلم حكمها بالخصوص وليس في الرواية دلالة عليها لانا نقول هذا الايراد فاسد ايضا لانه لا دلالة في الرواية على
ما ذكر اصلا ونزلنا عليه في غاية البعد كما لا يخفى ولئن نزلنا فلا اقل من كونه احد افراد مفهوم الرواية ومجرد هذا لا يمكن الحمل عليه وحده
بل ينبغي الحمل على العموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت ولا يقال الرواية المذكورة محمولة على التقية فلا يصح التمسك بها في محل البحث لانا نقول
الحمل على التقية خلاف الاصل والنظم فلا يصار اليه الا مع وجود الدليل عليه وليس ومجرد الاحتمال لا يصلح لذلك والا لوجب حمل كثير من الروايات
على التقية فيسقط الاستدلال بها وهو ظاهر وخلاف المعلوم من سيرة الاصحاب وقد صرح بعض الاجلة فقال بعد توجيه الاستدلال بالرواية
على حجية اصالة البراءة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد
حمله على ما قبل كمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب
والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او الحمل على التقية او القول بانه لا معارض له لورود النهي عما لا نص
فيه احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه قذرا النوع معلوم الحلية او نوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما
شابه هذا ارتكاب لخلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يثبت دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد فيه نص انتهى
وثانيهما خبر زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقد استدل به على اصالة الاباحة جماعة
يقال هو ضعيف السند لاشتماله على زكريا بن يحيى وهو مشترك بين الثقة وغيره ولا قرينة هنا على ارادة الاول فلا يصح الاعتماد عليه لانا
نقول قد تبين ان السند هنا غير قادح على انه قد عد من الموثق ولا يقال هذه الرواية مضطربة المتن اذ في بعض النسخ زيادة قوله علمه
وفي اخرى هو نسخة الكافي حذفه وما شابه ذلك لا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول ان مجرد اضطراب المتن بالزيادة والنقيصة لا يقدح في جواز
الاعتماد بل انما يقدح فيما اذا اختلف الحكم باعتبارهما ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر وليس الامر هنا كذلك لان الزيادة هنا مرادة سواء ذكرت صريحا
ام لا اذ المتبادر من الحجب حجب العلم لا شيء اخر سلمنا ولكن الاصل ترجيح النسخة المشتملة على الزيادة لان الخطاء في النقص اشيع من الخطاء في الزيادة
الا ان يقال ان هذا الوجه معارض برجحان كتاب الكافي على غيره فتأمل ولا يقال قوله عليه السلام موضوع عنهم لا يمكن حمله على حقيقته اذ لا معنى لكون
ذات الشيء المحجوب علمه عن العباد موضوعا عنهم بل لا بد من اضمار شيء يصح الحكم بوضعه عنهم والمضمر هنا غير معلوم فلعله ما لا يمكن معه الاستدلال
بالرواية على المطلوب لانا نقول هذا باطل لان الظاهر ان المضمر هو الذي يصح معه الاستدلال بها عليه وهو ما ذكره جماعة قال جد شيخنا البهائي في شرح
اصول الكافي قال ابو عبد الله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد من العلوم والمعارف والاحكام ومن جملة ذلك اسرار القضاء والقدر فهو
موضوع عنهم غير مطلوب بقوله وفعله وتركه لان ما يتوقف من المعارف وغيرها على التعرف هو ما وقع عنهم بدونه وقال بعض فضلاء
العصر بعد نقل الرواية فان المراد وضع تكليفه ووضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب وقال
السيد صدر الدين في شرح الوافية قوله عليه السلام ما حجب الله اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف والمؤاخذة
هما وجودا بان يتعلقان بالواجب والحرام فعلا وتركا وتركا وفعلا فظهر مما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما
يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا النزاع فيه
انتهى ويحتمل ان يراد بما يحجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها

والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية انتهى هذا وقد منع من لزوم الاضمار لجواز ان يراد من الموصول نفس الاحكام الشرعية ويكون التقدير كل حكم شرعي يجب الله تعالى عن العباد او يجب علمه عنهم ولم يبينه لهم فهو موضوع عنهم وغير متعلق بهم وهذا معنى صحيح لا اشكال فيه ولا يلزم معه الاضمار وقد ناقش في هذا بانه يلزم عليه ان يكون الحكم بالاباحة موضوعا عنهم لانه ايضا حكم شرعي محجوب عنهم كما ان الوجوب والحرمة اللذين هما حكمان شرعيان محجوبان عنهم حيث لم يبينا لهم وفيه الجملة لا فرق بين الحكم بالاباحة وسائر الاحكام في الانتساب الى الشريعة وصدق الحجب فكما يلزم رفع سائر الاحكام الشرعية باعتبار الحجب كذا يلزم الحكم برفع الحكم بالاباحة باعتبار الحجب وعلى هذا يلزم ان يحكم في كل ما لم يعلم بحكم الشرعي ان يكون جميع الاحكام الشرعية بالنسبة اليه مرتفعة لصدق الحجب بالنسبة اليه وهذا باطل لان الاحكام الشرعية متناقضة لا يمكن رفع جميعها بالنسبة الى فعل المكلف الصادر عن القدرة والاختيار بل لا بد من تحقق واحد منها فيه فيشكل ح التمسك بالرواية على اصالة البراءة والاباحة كما لا يخفى وفيه نظر للمنع من كون الاحكام الشرعية متناقضة بل هي متضادة لا يمكن اجتماعها في محل واحد لكن يمكن رفع جميعها ومعه يحصل المقصود من التمسك باصالة الاباحة والبراءة وهو جواز الاقدام على الفعل والترك بمعنى عدم ترتب المؤاخذة عليهما فتدبر ولا يقال لعل المراد من قوله عليه السلام ما حجب الله عن العباد الاحكام الشرعية من اسرار القدر ونحوها لانا نقول هذا التخصيص للعام من غير دليل فلا يصار اليه لا يقال حمل الموصول على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لوجب ان يكون تخصيصات كثيرة وهو باطل اما الملازمة فلان معظم افعال المكلفين محجوب علمها عن العباد في هذه الازمنة مع انها غير موضوعة عنهم لوجوب العمل فيها بغير العلم قطعا واما بطلان التالي فلان الاصل عدم التخصيص ولان التخصيص هنا مستلزم تخصيص العام في الاقل من النصف وهو غير جايز فاذن يجب حمله على العموم المعهود هنا غير متعين فلعله اسرار القدر ونحوها لانا نقول الاصل في الموصول الحمل على العموم لا العهد وان استلزام الاول التخصيص لان العهد مجاز والعموم حقيقة فاذا حمل على العهد لزم المجاز واذا حمل على العموم لزم التخصيص وهو اولى من المجاز كما بيناه سابقا واما كون التخصيص هنا مستلزما تخصيص العام الى الاقل من النصف فلا نسلم فانه هذا وقد يمنع من كون معظم احكام افعال المكلفين محجوبات علمها عن جميع العباد وذلك اما لان الامام عليه السلام عالم باحكامها ولان احكامها الظاهرة معلومة لجميع العباد وان كان معظم احكامها الواقعية غير معلومة لهم فتدبر ولا يقال ظاهر الروايتان الذي حجبه الله تعالى علمه بمشيته يكون موضوعا عن العباد وهذا لا يمكن فرضه بالنسبة الى الاحكام الشرعية لان الحكيم تعالى اذا جعل الفعل حكما شرعيا فلا يجوز ان يحجبه عن العباد لانه قبيح فيجب ان يكون المراد غير الحكم الشرعي فيسقط الاستدلال بالرواية على المطلوب لانا نقول ان المراد بالحجب عدم التعرض لبيان الحكم والسكوت عنه لا المنع من ظهوره بعد ايجاده وذلك غير قبيح منه تعالى ولا يقال الافعال التي هذا شانها في وجودها او حرمتها لم يعلم بانها محجوب علمها عن جميع العباد وانها تمام ما سكت عن بيان حكمها اذ لعله تعالى بين الحكم ولم يصل الينا فلا يجوز الحكم بالوضع عنهم ح لان الحكم بالوضع معلق على الحجب وهو غير معلوم ولا يجوز الحكم بتحقق المعلق الا بعد العلم بتحقق المعلق عليه لانا نقول الظاهر من الرواية ان المراد ان كل ما حجب المؤلف فهو موضوع عنه وليس المراد ان كل ما لم يعلم جميع العباد فهو موضوع عن جميعهم لان الرواية وردت في مقام الامتنان وهو انما يتم على الاول لا على الثاني كما لا يخفى فالمراد من صيغة الجمع المجموع لا الاستغراق ومن الظاهر انه اذا لم يتبين الحكم لواحد من العباد يصدق انه محجوب عن بعضهم من حيث المجموع فيلزم ان يكون موضوعا عن بعضهم من حيث المجموع ومن المقطوع به انه لا يكون موضوعا عن العالم منهم بل عن الجاهل فيصح الاستدلال بالرواية على المطلوب ولا يقال مقتضى ظاهر الرواية وضع التكليف لو قبل الفحص عنه لصدق الحجب ح وهو خلاف الاجماع فلا يجوز الاعتماد على هذا الظاهر لان الظاهر المخالف للاجماع لا يجوز الاعتماد عليه فلا يجوز التمسك بالرواية على المطلوب لانا نقول لا نسلم صدق الحجب قبل الفحص فلا يكون ظاهر الرواية مخالفا للاجماع من هذه الجهة سلمنا ولكن يقيد اطلاق الرواية بصورة الفحص والاطلاق الذي عرضه التقييد من جهة يجوز التمسك به في غير محل التقييد فيجوز التمسك بالرواية على المطلوب وتالفها ما تمسك به الفاضل التوني في الوافية وجدت قريبا من هذا في الرسالة التي الفها في اصالة البراءة من خبر عبد الاعلى بن اعين قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وهو مروي بطريقين معتبرين يصلحان للحجية وان لم يكونا صحيحين فلا يمكن المناقشة فيه بضعف السند والتقريب في دلالته ما اشار اليه جدي الصالح الفاضل في شرح اصول الكافي فانه قال في مقام شرح الحديث بعد قوله من لم يعرف شيئا الفعل مبني للمفعول

في عدم جواز التمسك بالرواية قبل الفحص

منها بالنسبة الى كل واحد منها

من التعريف يعني من لم يعرفها الله شيئا من المعارف والاحكام بارسال الرسول وانزال الكتاب اذ التعريف الا فعلى وقع عند الاخذ بالميثاق فلا يتعلق بالمؤاخذة كما قال الله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فهل عليه شيء من العقايد والاحكام او من المؤاخذة والاثم فالكلام ان التكليف في التأثيم انما يكون بعد التعريف ففيه دلالة واضحة على ان من لم تبلغه الدعوة ومن بحكمهم لا يتعلق به التكليف اما بالمعارف فلانها من الله تعالى كما عرفت واما بالاحكام فلانها انما يستفاد من البيان النبوي وفي بعض الروايات دلالة على انه يتعلق بهم نوع اخر من التكليف في الاخرة للامتحان والاختبار فيكمل الحجة عليهم انتهى وقد يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية ان من لم يعرف شيئا من مسائل الدين الاصولية والفرعية لا شيء عليه لا ان كل من شك في وجوب فعل او حرمته بعد اقراره بالاسلام وانقياده اليه ومعرفته لكثير من الاحكام الفقهية لا شيء عليه ومحل البحث الاخير لا الاول ولو سلم كون الاول من جملة محل البحث فنقول ان الرواية على هذا التقدير انما تدل على حجية اصالة البراءة بالنسبة الى بعض جزئيات محل البحث لا جميعها فيكون الدليل اخص من المدعى وتتميمه بالاجماع المركب مشكل كما لا يخفى وبالجملة التمسك بالرواية لاثبات حجية اصالة البراءة والاباحة بالمعنى المتنازع فيه بين الفقهاء مشكل الا ان يدعى ان المراد من قوله عليه السلم من لم يعرف شيئا السلب الجزئي لا الكلي وح وتمام الاستدلال بالرواية على ذلك ولكن هذه الدعوى خلاف الظ ومع هذا فيمكن قراءة صيغة يعرف بصيغة المبني للفاعل بل هو الاصل وعليه يكون المستفاد من الرواية ان غير ذوي العقول كالحيوان لا شيء عليه اذ هو الذي لا يعرف شيئا وهو معنى صحيح لا بأس بالتفسير عليه كما لا يخفى وح لا يكون للرواية ربط بالمدعى اصلا ورابعها ما تمسك به في الوافية وشرحها السيد صدر الدين وحكي في الرسالة وغيرها من خبر حريز الذي وصف بالصحة في الوافية وغيره عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة الحديث وروي في البحار عن تهذيب عن مولانا الصادق عليه السلم نقلا قال ابو عبد الله عليه السلم رفع عن امتي هذه ستة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه قال بعض هؤلاء الجماعة دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب والحرمة لو فعله ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية لا يقال قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي ما لا يعلمون يحتمل امورا منها انه رفع عن مجموع الامة ما لا يعلمون بمعنى انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من امور الدين في الامة بل فيهم من يعلم جميع امور الدين وهذا حق اذ من الامة الامام عليه السلم وهو ممن لا يمكن ان يفرض في حقه الجهل بامر من امور الدين ولا ينافي هذا ثبوت الجهل في الكثير من الامة لان الرفع من المجموع لا يستلزم الرفع عن الجميع وعلى هذا يصح حمل قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة على ظاهره ولا يحتاج الى الاضمار لان الامام عليه السلم الذي هو من الامة لا يتصف بشيء من ذلك ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه جميعهم ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه وان علمه غيره من الامة ومن الظ ان الاحتجاج بالرواية على المطلوب انما يتم على الاحتمال الاخير لا على الاولين وحيث لم يكن دليل على تعيين المرام بحمل التمسك بها على ان الحمل على الاحتمال الاول لعله اولى اذ معه لا يلزم ارتكاب الاضمار ولا تخصيص الامة بغير الامام عليه السلم لانا نقول الظاهر من الرواية هو الاحتمال الاخير في الاحتمالان الاولين باطلان اما اولهما فلانه يستلزم تخصيص الامة بالامام عليه السلم عند التحقيق وهو بعيد في الغاية ومع هذا فلا يكون ما ذكر في الرواية مخصوصا بامته صلى الله عليه واله على هذا التقدير لتحققه بالنسبة الى الامم السابقة لان اوصياء الانبياء السابقين معصومون ايضا لا يتحقق فيهم ما ذكر في الرواية فيمكن ان يقال رفع عن مجموع امة موسى عليه السلم مثلا جميع ما ذكر في الرواية ومن الظاهر ان المقصود من الرواية بيان ما يمتاز به امته صلى الله عليه واله عن سائر الامم والامتنان عليهم بها وايضا لانه قد يتحقق بعض ما ذكر في الرواية في الامام ع لان الاكراه والاضطرار يمكن فرضهما بالنسبة اليه فيلزم ارتكاب الاضمار في الرواية على هذا التقدير ايضا فلا يمكن ترجيحه بعدم استلزامه الاضمار كما لا يخفى بل يجب الحكم بمرجوحيته لاستلزامه الاضمار والحمل على الكل المجموعي المخالف للظ هذا والظاهر ان الاحتمال المذكور مما لم يذهب اليه المحققون من الاصوليين على الظاهر لاتفاقهم على لزوم التأويل في الرواية وانما اختلفوا في جهة التأويل كما لا يخفى على من راجع كتبهم واما ثانيها فلانه مما لم يذهب اليه احد على الظ مع منافاته للامتنان المقصود في الرواية كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال

ولا شبهة في تعين الاحتمال الاخير في الرواية فاذن يمكن الاستدلال بها على المطلوب ولا يقال المفصوب من قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون بيان انه اذا احتمل كون شئ من افراد ما ثبت تحريمه شرعا وكونه من افراد ما ثبت حليته شرعا كما في مال الظالم الذي لم يعلم بكونه مغصوبا ونحوه يحكم باباحته ورفع المؤاخذة فيه وبالجملة المفصوب بيان ان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي لا يوجب الاحتياط وانه يجوز التمسك فيها باصالة الاباحة والبراءة وليس المقصود بيان ان اصل البراءة والاباحة فيما اذا حصل الشك في وجوب فعل او حرمته ابتداء فلا يمكن التمسك بالرواية على المطلوب لانا نقول هذا التخصيص لعموم الرواية الشامل للامرين من غير دليل فلا يصار اليه بل يقال ان مورد الرواية هو المعنى الثاني اذ معه لا يحتاج الى اضمار لان اسناد الرفع الى الحكم الشرعي صحيح من غير حاجة الى الاضمار بخلاف اسناد الرفع الى المحتمل كونه حراما او مباحا فانه لا يصح الا باضمار كما لا يخفى فلا يحمل عليه اصلا وقد يقال الحمل على المعنى الثاني يستلزم التخصيص اذ الحكم برفع الحكم الشرعي الغير المعلوم انما يصح بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع ومقتضى اطلاق الرواية ان ما لا يعلمون يكون مرتفعا مطلقا فنزلناه على المعنى الثاني لزم ارتكاب التقييد مضافا الى لزوم التقييد بما دل على حجية الظن ووجوب التقليد فيلزم هذا المعنى تقييدات كثيرة والاصل عدمها ولا يلزم هذا لو حمل على المعنى الاول لان هذه التقييدات غير لازمة عليه كما لا يخفى فيكون اولى بالترجيح الان يقال ارتكاب التقييد اللازم على تقدير الحمل على المعنى الثاني اولى من ارتكاب الاضمار اللازم على تقدير الحمل على المعنى الاول لما تقرر من انه اذا دار الامر بين التقييد والاضمار كان التقييد اولى مضافا الى لزوم التقييد على تقدير الحمل على المعنى الاول ايضا اذ ليس كل محتمل للحرمة والاباحة يرتفع مطلقا كما لا يخفى فهذا المعنى يستلزم محذورين احدهما الاضمار والثاني التقييد بخلاف المعنى الثاني فانه لا يستلزم الا التقييد وهو محذور واحد فيكون اولى بالترجيح الان يقال بتعدده يقابل المحذورين مضافا الى ان ارتكاب الاضمار ربما كان اولى هنا لان نسبة ارتكاب الاضمار بالنسبة الى رفع الخطاء والنسيان مع تعدد ارتكاب الاضمار بالنسبة الى احد المتعاطفين وهو الاخير قطعا وبالجملة دلالة الرواية على المطلوب في غاية الاشكال وخامسها ما تمسك به جدي قدس سره وغيره على المطلوب فقالا ويدل عليه قوله صلى الله عليه وآله الناس في سعة ما لم يعلموا اشتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الرواية ان من لم يعلم شيئا ليس عليه شئ وهذا لا يمكن فرضه بالنسبة الى عقلاء المسلمين لان كل واحد منهم لا بد وان يعلم شيئا من مسائل الدين فلا تشمل الرواية نعم الجاهلين والمستضعفين من المسلمين لا يعلمون شيئا ولكنهم ليسوا من محل الخلاف وانما محل الخلاف عقلائهم المكلفون لا غير لانا نقول ليس المراد ان من لم يعلم شيئا فهو في سعة بل المراد ان من جهل شيئا ولم يعلم به فهو في سعة وعلى هذا تشمل الرواية بجميع افراد المسلمين ويصح الاستدلال بها على اصالتي الاباحة والبراءة والدليل على ارادة هذا المعنى دون الاول وجوه الاول انه لو كان هو المراد لكان الظاهر الرواية في بادي النظر ان احدهما ان الرواية في مقام الامتنان ومن الظاهر انه لا يتم الامتنان على تقدير هذا المعنى دون الاول وثانيهما انه لو حمل الرواية على المعنى الاول لكانت مفيدة لما هو معلوم بالبداهة وهو معيد فيه وسادسها ما تمسك به جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الرجل تزوج المرأة في عدتها اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اي الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور قال ان يتزوجها اشتهى وقد وصف هذه الرواية بالصحة وقد ناقش في دلالتها اولا بان غاية ما يستفاد من الرواية ان الجهل بالتحريم في واقعة خاصة يكون عذرا وان اصالة الاباحة تحكم في الشك في التحريم معتبرة في صورة خاصة فلا يمكن التمسك بها لاثبات اصل الحكم الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الوقايع فاذا صح التمسك في واقعة باصالة الاباحة مع الشك في التحريم صح مطلقا والا لزم خرق الاجماع المركب مضافا الى امكان دعوى ان مفاد الرواية العموم نظرا الى التعليل في قوله لانه لا يقدر على الاحتياط معها وفيه نظر وثانيا بانا نمنع كون المراد في الرواية بيان ان الجهل بحرمة تزويج ذات العدة يكون عذرا في عدم صيرورتها محرمة ابدا كما هو الظاهر من سياقها فلا يكون لها ربط بالمدعى كما لا يخفى وانما المراد بيان ان الجهل المشار اليه يكون عذرا في جواز تزويج المرأة وهي معتدة فالظاهر ان الرواية ترخيص مخالفة للاجماع اذا الظاهر ان احدا لم يذهب الى كون الجاهل الحكم هنا معذورا سلمنا ولكن ينبغي الاقتصار على هذا المورد اذ التحقيق ان الجاهل بالحكم المقصر في تحصيله لا يكون معذورا الا في بعض المواضع وبالجملة التمسك بهذه الرواية على المطلوب لا يخلو عن اشكال وسابعا التمسك بما تمسك به جدي قدس سره ايضا على ذلك فقال روى ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم اشتهى وفيه نظر وثامنها ما تمسك به جدي قدس سره على ذلك فقال ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الجهل لا يقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف ومثله روايتان اخريان الى غير ذلك من

الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد العلم وكثير منها صحيح السند الشيخ وفيه نظر وناسعها ما تمسك به في الوافية على ذلك فقال وروى
ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وجه الدلالة ما اشار اليه السيد صدر
الدين في الشرح فقال الاريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم
فيدل على عدم التكليف بالنسبة اليهما لا يعلم واعتاه فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب وفيه نظر المستحب ومن المحال البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم
فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط انتهى لا يقال مقتضى عموم هذه الرواية جواز التمسك باصالة البراءة والاباحة قبل التخصص عن معارضهما
وهو خلاف الاجماع قلنا من يجعلها حجة انما يجعلها حجة بعد التخصص والبحث عن معارضها وعدم العثور عليه فلا يصح للحجة لانا نقول
مجرد مخالفة ظاهر العام للاجماع لا يستلزم سقوط الحجية بعد امكان تخصيصه بما لا يلزم معه مخالفة الاجماع كما في هذه الرواية فان يمكن تخصيصه
بصورة حصول التخصص عن المعارض والعام المخصص حجة في الباقي ولا يقال المستفاد من الرواية اشتراط الكفاية عما لا يعلم والتمسك باصالتي الاباحة
والبراءة بالعمل بما علم فلو لم يعمل به من يحصل له الكفاية ولم يجز له التمسك بالاصلين المذكورين وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد ولانا قال
قائل فتكون الرواية مخالفة للاجماع لانا نقول مخالفة ظاهر الرواية للاجماع انما هو باعتبار مفهوم قوله من عمل اه فانه في قوة ان يقال من لم
يعمل بما علم لم يكفه ما لم يعلم وهذا غير قادح في حجية الرواية لان المفهوم المخالف للاجماع ينبغي طرحه لا قضاء على منطوقه ولا يقال
غاية ما يستفاد من الرواية ثبوت الكفاية عما لا يعلم وجواز التمسك بالاصلين في صورة العمل بما علم لا في مطلق صورة الشك في الوجوب
والحرمة مع عدم ظهور الدليل على خلافهما بعد التخصص عنه فتكون الرواية اخص من المدعى لانا نقول هذا غير قادح لامكان التتميم بعدم القائل
بالفرق بين الصورتين كما هو الظاهر ولا يقال لكل احد ان يعمل حسب الاحتياط فيدخل في قوله بما علم فيتوقف كفاية ما لم يعلم على العمل به فاذن لا يمكن جعل
الرواية دليلا على حجية اصالة البراءة كما لا يخفى لانا نقول الظاهر ورود الرواية في مقام الامتنان وبنائه يشمل ما علم لما ذكر في المرة عبره
فيجوز الاستدلال بها على ذلك وفيه نظر ولا يقال المفصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا اشتبه الحرام او الواجب بغيره ولم يعلم
ان الموجود الخارجي هل هو من افراد ما علم تحريمه او من افراد ما علم حليته او افراد ما علم وجوبه او من افراد ما علم عدم وجوبه فيكون تقدير الرواية
من عمل بما علم من كون الشيء حراما او واجبا يعني ذلك ما علم حرمته والى بما علم وجوبه كفى ما لم يعلم حرمته ووجوبه يعني انه لا يجب عليه اجتناب
ما لم يعلم حرمته ولا الاتيان بما لم يعلم وجوبه وبالجملة المفصود في الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط فيما اذا حصل الشبهة في موضوع
الحكم الشرعي لا عدم وجوبه فيما اذا حصل الشبهة في نفس الحكم الشرعي لم يعلم ان الفعل الفلاني هل حكم الشارع بحرمته او لا او لم يعلم انه حكم
بوجوبه او لا ومحل البحث هو هذا الاول فلا يكون للرواية دلالة على محل البحث فيسقط الاستدلال بها فيه لانا نقول هذا تخصيص
للرواية من غير دليل والاصل العموم الا ان يقال شمول الرواية للاول والثاني معا بعيدا ما اولا فلانه يبعد من المعصوم عليه السلام صدور
هذه الرخصة العامة في الاحكام الشرعية مع ما علم من حاله عليه السلام من التحريص والترغيب في تحصيل الاحكام الشرعية واما ثانيا فلان حمل
الرواية على العموم خلاف الاجماع اذ ليس كل احد اذا عمل بما علم يكفيه ما لم يعلمه فان الكفار وسائر فرق المخالفين والاطفال والعوام ليسوا كذلك
وارتكاب التخصيص بعضي الى تخصيص العام الى الاقل من النصف فيجب الحمل على المعهود والمعهود هو الثاني سلمنا ولكنه مشتبه ومعارض بمحصل
الاجمال في الرواية فيسقط الاستدلال بها في محل البحث وفيه نظر ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية عدم وجوب العمل بالاحتياط بعد
العمل بما علم وهذا لا يستلزم عدم وجوب العمل به قبله لانا نقول لم يقل احد على الظاهر بوجوب العمل بالاحتياط قبله وعدم وجوبه بعده
فالتفصيل خرق للاجماع المركب فيتعين بعد ملاحظة الرواية عدم وجوبه مطلقا سلمنا ولكنها دلت على عدم وجوب الاحتياط في المجموع وهو المطلوب والانصاف
ان الرواية لا يخلو عن اجمال مناف للاستدلال فالاعتماد عليها في محل البحث مشكل ولكن جعلها من المؤيدات لا بأس به وعاشرها المرسل خطب امير
المؤمنين ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقضوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها
رحمة من الله لكم فاقبلوها وفيه نظر وحادي عشرها ما تمسك به في الذكرى والوافية من خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه وفيه نظر لا يقال يعارضه ما ذكر جملة من الاخبار الآمرة باخذ ما لا ريب فيه منها النبوي
المرسل الذي اشار اليه في المعارج والذكرى وغيرهما دع ما يريبك الى ما لا يريبك لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه عديدة

لا تخفى هذا وقال في المعارج بعد الاشارة الى مسلك القائلين بالاحتياط بارواية المذكورة والجواب ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر انتهى ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة جملة من الاخبار الامر بالاحتياط منها خبر داود بن الفرقد عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحفظ لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها مرفوعة زرارة قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان اي بهما اخذ فقال يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط لانا نقول هذه الاخبار انفسها لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى ومنها ما ذكره في كرى من استصحاب حال العقل وقد اشير اليه بعض مجملة من الكتب فنفى المعتبر اما الاستصحاب فان اعنى استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما تقول ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي التمهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وفي الوافية القسم الثاني استصحاب حال العقل اي حالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق والحالة الاخرى وهذا انما يتم اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني وفي مجمع ظاهر ان التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف بالمحال وتكليف بما لا يطاق وفي رسالة الحبلي ما يدل على ذلك استصحاب عدم التكليف انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه جدي قدس سره فقال وفي الايات الكثيرة على ان حكمه الاباحة والاصل البراءة مثل قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمفهوم حتى نبلغهم الامر بعث الرسول كما لا يخفى على اللبيب ومثل قوله تعالى لهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما آتاها وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك من الآيات الظاهرة في انه لا مؤاخذة الا بعد البيان وكذا يدل عليه مثل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة لان الحكم اذا كان التوقف فما فائدة في الاوة ما حرم الله الا يدل على ان ما احل الله فهو كذا يدل عليه مثل انما حرم ربي الفواحش ومنها حرم عليكم الميتة واشال ذلك ومنها ما اشار اليه جدي ايضا فقال الدليل المعظم انه اذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب قبيح على الله تعالى وربما اعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مع ان حكم جميع الاشياء صدر بعض الله تعالى انه عند حافظه كما ورد في الاخبار والكثيرة فالصواب ان يجعل الدليل هكذا اذا لم يصل لم يمكن عقابا لقبح التكليف والعقاب كما عليه جمع من ارباب العقول فان قلت الضرر محتمل الا بالنسبة الى البعض والعقل حاكم بوجوب دفعه فالقبح العقاب لكان النبيه والاشعار وهذا وان لم يتحقق بالنسبة الى البعض الا انه يكفينا لمنع ما ادعيتم من العموم قلنا الظن ان العقل لا يحكم بالوجوب بمجرد هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من امارة وسبب امر يحكم بقبح العقاب كما لا يخفى على المنصف المخلى نفسه على انا نقول الضرر كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك فلا يحكم العقل بالوجوب بجزما وما ذكر من رجحان الترك على الفعل ان الحرمة للمفسدة والوجوب للمنفعة وغير ذلك وكيف جدا نعم يتوجه عليه انه لم يثبت ضمنا ان الاصل براءة الذمة ما لم يتحقق نص بل يكفي الظنون الاخر بل الاحتمال الناشئ من امارة على ان عدم العقل بالضرر ايضا ليس بنص ويمكن الجواب بان حكم العقل بالوجوب غير ظاهر وليس كل ذمة دليلا على الوجوب سوا الحرمة بل يكون ذمة من جهة الكراهة سيما اذا كانت مغلظة شديدة وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الانواع الخمسة الاباحة والاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة وكراهة قابلة للدرجات لكراهة الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور

الاول لا فرق فيما ذكرناه من ان الاصل البراءة في مقام الشك في الوجوب بين العبادات والمعاملات الثاني قال في المعارج اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يستمر هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة شرعية ان يضبط طرق الادلة الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية يتبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احد تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بالاطراق المكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الدلائل لما كانت

ادلة الشرع محصورة فيها لكن قد بينا انحصار ادلة الاحكام في الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم ونحن المعتبر من اقسام الاستصحاب ان يقال لعدم الدليل على كذا يجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الا حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر **الثالث** قال العلامة في نهاية الحكم المطلوب باثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات الاولى هذا حكم فكان معدوما اولا وهو يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل لحدوثه فلا يكون المتعلق به ازليا لان ثبوت حكم من غير ثبوت محكوم عليه سفه وهو غير جائز عليه تعم وهذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم حادث قبل المراد من الحكم كون الشيء مقولا لان لم يفعل هذا الفعل عاقبناه معلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث هذا الحكم لا ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو نقيض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلما تقدم في الاستصحاب الثاني لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه المسائل الشرعية والثاني بظم للنهي عن اتباع الظن لقوله تعم ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالث لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه تعم والاول يستحيل وده اليه تعم لامتناع النفع والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليه واللذة الا والله تعم قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكل المفسدة فهذا يدل على نفي شرع الحكم بل العمل به فيما اتفقنا على وقوعه فيقع في المختلف على الاصل الرابعة هذه الصورة تفارق الصورة الثلاثة التي يثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فانه وجد في الاصل ذلك الوصف الثلاثي وانه مناسب لذلك وبينه بطريقه واما بيان منع المشاركة في الحكم بهذا القدر فلان هاتين الصورتين اذا اشتركتا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الغاء الوصف المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو باطل او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين الى علة ان كان لذاته او لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان يستند اثباته اليها لا الى مستند اخر وهو لم يكن لذاته ولا لازمها استغنى في نفسه عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه نظر لان ذلك يقتضي الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة لثبت في صورة كذا لان بتقدير ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هناك فيثبت الحكم هناك فلما لم يثبت وجب ان لا يوجد هنا وفيه نظر لان مقادير الحاجة والمصالح خفية لا يعلمها الا الله تعم فجاز التفاوت في الصورتين فلا يتساوى الحكم لتساوي سنه هذا الحكم كان منتفيا من الازل الى الابد فكان منتفيا في اوقات معدودة غير متناهية فيحصل ظن الانتفاء في هذه الاوقات لان الاوقات المتناهية والكثرة منظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كالحكم في الاوقات الغير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت لعينه المحقق او هي او لغير اعتبار حدث الحكم بغيره من الحوادث المتحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يفضي الى ضرر فيكون منفيا لقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير دعاء الداعي الى فعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد الثامنة لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل منتف لانه ان كان هو الله تعم لزم قدم الحكم من الله تعم وان كان غيره فان كان قديما عاد الكلام وان كان محدثا فقد كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجود ذاته وان لم يوجد له وصف الدلالة فاذن كونه دليلا مشروط بحدث هنيء ويكفي في عدم كونه دليلا عدم احدهما والمتوقف على امر ممكن راجح بالنسبة الى ما يتوقف على احد طرفيه **الرابع** قال في الوافية ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي وهذا لم يذكره الا الاقل في الادلة الشرعية **مفتاح** اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض كما اذا اختلفوا في حد الخمر فقال قوم ثمانون واخرون اربعون وهو دية العبد المسلم وقيل ثمانون وقيل اربعون ولم يكن حجة شرعية على صحة شيء من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل لازما او بالاكثر يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي يقتضيه التحقيق هو الاول وعليه المحقق والعلامة والشهيد البيضاوي والرازي كما عن الشافعي وحكي في المعارج عن قوم الثاني لنا على المختار ان الاجماع قد حصل على وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه مع زيادة محل الاختلاف الزائد والبراءة الاصلية نافية فيثبت الاقل بالاجماع وينتفي الزائد بالاصل لان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على

ماهية اخرى

اكثر المتناهية

الاكثر وقد تقرر ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لانا لا يقال الذمة مشغولة بشيء وقد اختلف فيما يبرئ به الذمة من الاقل خلاف
بالاكثر يبرئ الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا لبراءة الذمة لانا نقول لا نم الاشتغال مط لان الاصل دال على خلوها فلا تشتغل الا مع قيام الدليل
وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال المجرد وللاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال
بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل لا يقال فان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون دليلا عليه لا يلزم من عدم الظفر بعدمه فكان
العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل والا وجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة وهو
خلاف مقالة من يقول على البراءة الاصلية عند عدم العثور على الادلة الشرعية ولكن لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو في صورة لا يكون ترك الزيادة موجبا
للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة وجلسة الاستراحة في الصلوة والشك في نزح الزائد في مطهرية البئر لان ترك الزائد هنا موجب
للشك في صحة الناقص وهو الصلوة بدون السورة وجلسة الاستراحة في الاولين وما دون الزائد في الاخير فانه يجب الاتيان حينئذ بالزائد لا دليل على نفيه
لرجوع الشك الى المكلف به فيجب الاحتياط ولاصالة بقاء التكليف وعدم الامتثال والخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بالناقص فيجب لا يقال هذا تفصيل
في المسئلة بما لم يصر اليه احد من الباحثين فيها فيكون خرقا للاجماع المركب فيكون باطلا لانا نقول ذلك غير معلوم بل لا يبعد دعوى مصير معظم الاصحاب
الى هذا التفصيل فيكون لازما وتتفرع على ما ذكرناه في الصورة الاولى مسائل كثيرة منها انه لو تيقن باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة
او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم تمام المقدار الا انه يعلم بعضه كان يعلم باشتغال الذمة بالعشرة ويشك في الزائد عليها وقد صرح بعض
الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققناه وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار ثم نسيه وحصل الشك
وفيه نظر ومنها انه لو تعدى في الدابة المستاجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي قيمة يوم التفريط
او قيمة يوم التلف او اعلى القيم من حين العدوان الى حين التلف واللازم على ما ذكرناه هو الاخذ باقل القيمتين اللهم الا ان ينعقد الاجماع على
بطلانه وينحصر الاقوال في الثلثة المزبورة فاللازم ح القول الاخير لحصول العلم بالبراءة معه فتم **مفتاح** اذا اختلف الاصحاب في كون الشيء
هل هو واجب كفائي او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه في الجملة كما في الامر بالمعروف فهل الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر
هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب بجميع من استجمع لشرائط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي يعترف بذلك لكنه
يدعي انه قيام البعض يغني عن قيام الكل واما ما اختاره بعض في الواجب الكفائي من تعلق الخطاب بواحد منهم فضعيف فليس قولا لاحد من اصحابنا
على الظاهر واذن يحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام احدهم الى دلالة والاصل عدمها فيستصحب الحكم لا يقال ما ذكر من تعلق الخطاب بالجميع
واستصحابه انما يسلم فيما اذا لم يقم به احد مع استجماع الكل لشرائط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علموا او ظنوا تحقق السبب الموجب له بعد
قيام بعضهم فلا نم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول انا نثبت التكليف على الجميع ان علموا او ظنوا بقيام البعض في الجملة فيثبت
مط اذ لا قائل بالفصل لا يقال يقلب هذا عليكم لانه اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا او ظنوا به في الجملة فلم يثبت مط لانا نقول بعد الاجماع
على ان جميع الصور لها حكم واحد لا بد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة البراءة فان الاول مثبت والاخير ناف باعتبار عدم الدليل فيكون الاول
مقدما ويؤيده غلبة الوجوب العيني على الكفائي في الشريعة هذا كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع ونحوه واما اذا كان من الخطاب
فلا بد من ملاحظة دلالته فان كان من نحو الامر فالاصل يقتضي الوجوب العيني لانه الظاهر منه عند الاطلاق **مفتاح** اعلم انه احتج بعض القائلين
بان الامر للفور بالاحتياط فان اليقين بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول قال في النهاية من توقف في
الامتثال خالف في ذلك اجماع السلف لا يقال لا يثبت الوضع بما ذكر باطل لانا نقول لم نقصد اثبات الوضع بل بيان ان الاصل فيما علم
وجوبه في الجملة وشك في فوريته الفورية لان اشتغال الذمة يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل الا بالفورية واما ان ما نحن فيه من هذا
القبيل فلان العلم الاجمالي بالوجوب والشك في تعيينه قد يحصل من جهة الاجماع كان يتفق الكل على وجوب فعل ويختلفوا في فوريته وقد يحصل
من جهة الخطاب كان يدل على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا حاصل في محل الفرض وذلك لان الامر اما
موضوع للفور او التراخي بالاشتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور غلبة توجب التوقف عند اطلاق اللفظ
وعلى التقديرين يتحقق ما ذكر واما القول بوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا يصح

كما في الشك في ... الشك في وجوب الرابع في الشك في نفس التكليف فيتمسك بالاصل واما لو كان ترك الزائد موجبا للشك في صحة الناقص

في ان الاصل في الواجب الوجوب العيني او الكفائي

في حكم التمسك بالاحتياط لاثبات ان الامر للفور كما نقله بعض

ذلك

ذلك للمعارضة وقد يقال لا تم توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمأمور به اما على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه لو اخر لم يسقط عنه التكليف بل يجب عليه المأمور به مطلقا وان تراخى الزمان فواضح فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا ومقتضى الاصل عدم الفور لان الشك يتعلق نفس التكليف وقد تقرر ان الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض آخر منهم من سقوط التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك فيها وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقائه واشتغال الذمة حتى يعلم بالخروج وليس الا بالاتيان به واذا ثبت بقاء التكليف هذا الا نحصل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير فيدفع احتمال الفورية بالاصل على ان القول بالتراخي هو الاوفق بالاحتياط اذ الاتيان به في ثاني الحال مع الاخلال به في الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلاف ما اذا اتى به حتى يقطع بالبراءة منه وقد يقال على استصحاب التكليف بالمنع منه وذلك لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما يمنع من الاستصحاب وهو كون المأمور به على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب فانه يجري في موضع يتحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا المانع ويشك في طرف المانع فان الاصل عدم المانع ولا كلام في محل الفرض كما لا يخفى فتدبر وعلى اوفقية الفور بالتراخي للاحتياط بالمنع منها فان المبادرة توجب القطع بنفس التكليف به ولا كذلك الاتيان به في الزمان المتراخي فان غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف لا الاتيان بالمكلف به لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور ولم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع بعدم اشتغال الذمة كما لا يخفى

مفتاح اعلم انه اختلف القائل بان الامر للندب بان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب لا على الواجب ما بلام على تركه ولا كل المندوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه مشتقا وفيه نظر لان الاوامر التوقيفية لا بد فيها من الرجوع الى مظانها والاعتبار ان العقلية لا تصلح للاستنباط نعم يعول عليها بعد العجز عن تشخيص مدلول الصيغة فيقال بعد ورودها ان القدر المستفاد منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل عدمه لكن يظهر من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل فانه قال وتعلق من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان اقل فائدة مما لا بد منه من رتبة والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك بظاهر لانا نقول من اين علمتم انه لم يكره ترك المأمور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان قالوا من حيث انه لو كره الترك لبين ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم يكن كارها لبين ذلك فان قالوا ان الفرق بين الامرين ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك فيه بخلاف ما اذا تغيرت حاله وصار مكروها بل يجب في الحال هذه بيانه لان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة وتغير حالها عما كانت عليه في العقل لا بد من تغير تركها وخروجها عن الاصل العقلي فان الامر بالصلوة مثلا امر بفعل كان في العقل لو لا ورود الامر به كان محظورا من حيث كان اشغالا لبعض الحيز من غير فائدة ولا بد من تغير تركها الذي كان في العقل واجبا وتغيره ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون لا مكروها ولا مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون المكلف مخيرا بينه وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب على ما استدل عليه فيما بعد بعون الله تعالى والحكيم لو قال للمكلف افعل كذا بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في وقت الخطاب وهم لا يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات انما هو بالنظر الى العقل ولكن الذي تقتضيه القواعد الشرعية الثاني وهو الندب وذلك لان تغير حال الترك انما هو بحسب الفعل لتقابلهما والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه في الجملة لا كون كل واحد منه فيتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب في الجملة الاصل كما تقدم الاقتضاء في تخصيصه ورفع اليد عن مقتضاه على القدر المتيقن في المشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا فلان قوله على ان البيان انما يجب في محله كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشريعة وشك في كونه على الوجوب او الندب فالاصل الندب لان الاصل عدم الوجوب لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون المال الندب ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنشأ في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا ويختلفون في استحبابه ووجوبه او اللفظ كالامر في اخبار الائمة بناء على ما ذكره صاحب المعالم من اجماله لشيوع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المتساوي احتمالها للاحتمالات الحقيقة وبناء على اشتراكه بين الوجوب والندب لا يقال الرجحان جنس ولا يتقوم في الخارج الا باحد فصليه وهما غير معلومين فيجب

التوقف فان الحساب قد وقع بالمجمل ومعه قد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون الا بالتزام الفعل لانا نقول
هذا يقتضي رفع اليد عن اصالة البراءة فان ما ذكرتموه كلما يعول فيه عليها وكلامنا مبني على حجة اصالة البراءة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم
ثم قائد عين النزاع ولزوم تحصيل البراءة انما يكون بعد القطع بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف به لا مطلقا على الاعلى القول
بوجوب الاحتياط مطلقا وهو خلاف التحقيق وكذا الكلام فيما اذا علم برجوحية امر وشك في انها على الكراهة او الحرمة فيحكم بالكراهة مطلقا
اذا تعلق الامر بشيء مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والصوم فلا يخلو من صور احدها ان يتمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه اشكال في وجوب
الاتيان به وثانيها انه لا يتمكن من الاتيان به ولا بشيء من الاجزاء اما باعتبار التعذر او التعسر ولا اشكال في سقوط التكليف لامتناع التكليف
بالمحال وارتفاع الحرج والشريعة وثالثها ان يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون آخر كما لو لم يتمكن من التشهد او الركوع في الصلوة وغسل اليد
ومسح الراس في الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء وهو صاحب المعالم والمشارق لان وجوب الاتيان
بالاجزاء الممكنة خلاف الاصل فان الامر بالكل يستلزم الامر بالاجزاء الابعاض واذا انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد في مخالفته من دليل وليس
ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو للاكثر على ما حكاه جدي في فوائده وهم وجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة
من الاصحاب كالفاضلين والشهيد الثاني في مسئلة الاقطع فقالوا الان غسل الجميع واجب فيقدر وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو
فلا يسقط بعضه لفقدان البعض انتهى وفيه نظر للمنع من ذهب هو موقوف على مسبوقية التكليف وهي ممنوعة لعلم الامر بتعذره فلا يكلف بالكل
فاذا لم يكلف بالكل لم تحقق لنا في الاجزاء صفة وجوب اصلا حتى يستصحب سلمنا انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا
استقلاليا حتى يجوز استصحابه بل وجوب تبعي لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخونساري في المشارق
فقال في مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق انما هو الامر بفعل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد
وليس امرا متعددا بكل جزء جزء منه والمامور به لم يتوجه تعلقه بهما فسقط التكليف به فلا بد من غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى قلنا لكن ذلك انما
يتم بعد توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت واما لو حصل قبله فلا وذلك واضح الثاني ان الاستقراء في موارد الاحكام الشرعية القطع ج
يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع وفيه نظر لعدم معلومية الاداء
الصلوة والوضوء سلمنا ولكن افادته العلم في المقام غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائي محل كلام الثالث جملة من الاخبار منها النبوي اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ومنها المرتضوي بان كما قيل في احدهما الميسور لا يسقط بالمعسور وفي الاخر ما لا يدرك كله
لا يترك كله قال جدي قدس سره والاخبار الثلثة بذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلال به على وجه القبول وعدم الطعن في السند نقلت في الغوالي عن كل منهم صلى
الله عليهم مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف اسناد
الاخبار المذكورة بالارسال ودعوى الجبر بعمل الاصحاب مشكل لعدم معلومية نعم ذكر جماعة الاول منها في بحث الامر لمن قال بانه للندب ولا اجد في
ذلك قطعا واما الغوالي بضمونها بجملة من المسائل فلا تدل على صحة صدورها حتى يجعل اصلا في كل مسئلة ويؤخذ بظاهر الفاظها وبما يضعفها
عدم تعرضهم لها في مسئلة الاقطع بل استدلوا فيها بالاجماع والاستصحاب والنص الوارد فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في
المسئلة الاولى لان الميسور لا يسقط بالمعسور وهو لا يقتضي ان يكون رواية فعلية فتوى منه واما ثانيا فلضعف دلالتها اما الاول فلانها انما
تتم لو كانت من قوله صلعم منه للتبعيض وهو من المجاز ان يكون بمعنى الباء فيكون التقدير اذا امرتكم بامر فاتوا به ما استطعتم فيكون المامور به
هو الاتيان بالمامور به وقد صرح ابن هشام بامتناع مجيء من بمعنى الباء ونص الشيخ على ان حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هذا
فاسد من وجوه منها انه مجاز والاصل عدمه ومنها انه يلزم ح ان يحمل ما قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير فاتوا به زمان الاستطاعة وهو
خلاف الظاهر فان الاصل فيها ان تكون موصولة والاصل في الفعل عدم التاويل بالمصدر الثالث انه يلزم ح حمل الرواية على التاكيد اذ لا حاجة
اليها بعد ثبوت كون الامر للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه ولا كل لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم التناسب بين هو
بيان اصل شرعي من ان الفاقد للكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف الاصل
ولكنه كثير هنا اذ لولاه للزم التقييد في لفظ الامر اذ ليس كل مركب يجب الاتيان بما يتيسر من اجزائه وللزم الاضمار وتقديم المتعلق على

المتعلق

المتعلق به ان جعلنا تقدير الرواية هكذا اذا امرتكم بامر فاتوا ما استطعتم منه فيكون مرجع قوله صلعم منه بيانية اما لزوم تقديم ذلك فواضح واما الايضا
فلان الايتان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا يقال اتى الصلوة بل اتى بالصلوة فلا بد من اضمار الباء قبل لفظة ما فيما استطعتم وكذا ايتوا
هذا ان جعلت من للتبعيض حتى يكون التقدير اذا امرتكم فاتوا بعضه ويلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف النظم
والظاهر ممن استدل بالرواية على ان الامر للندب ومن اجاب عنه بالحمل على المجاز فهو معاند بوجه ما ظناه ثم لو نزلنا عن ترجيح المجاز فلا اقل من التوقف
ومعه يسقط الاستدلال وبما ذكرنا يجاب عن الثاني ان سلم اصالة الموصولية في لفظة ما واما الثالث فلا نمنع من لزوم التاكيد على ما ذكرناه فانه يكون
غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلاق الامر مقيد به وليس في هذا تاكيد لمدلول الصيغة فان مقتضاها عدم الاشتراط فان كملت
على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم عقلا فيكون ذلك تقريرا للدليل العقلي فهو تاكيد قلت لو كان ذلك من
البديهيات لكان الامر على ما ذكرت ولكنه نظري فاراد الشارع ان يبينه حتى لا يختلف فيه العقول كما بين كثيرا من المسائل التي يستقل العقل بادراكها
على انا نمنع من مرجوحية التاكيد على الاطلاق بل انما يسلم فيما اذا كان للفظ محملان احدهما تاكيد للفظ اخر والاخر تاسيس وبيان فائدة اخرى
غير ما افاده اللفظ الاخر واما مثل هذا التاكيد بالنسبة الى مثل هذا التاسيس فلا نسلم مرجوحيته لان مثل هذا التاكيد قد وقع كثيرا سلمنا ولكن يلزم
التاكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على غير ما ذكرناه لانه لا استحباب على لزوم الايتان بما يتيسر على اعتراف به الخصم سلمنا ولكن اولوية التاسيس معارضة
بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط الاستدلال هذا كله على تقدير عدم القول بان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة واما لو كانت الفاء تفيد الفور
فلا يلزم تاكيدا صلا لانه يكون المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر الايتان به فورا وهذا مما لم يدل عليه الصيغة على المختار ولا قام الدليل
العقلي عليه واما الثاني فلان حمل الرواية على اطلاقه خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور في بعض المقامات فالارجح اما تقييد الرواية
بما قام الدليل على الخلاف او حملها على ان المراد من الميسور المامور به بالاصالة الذي يتمكن من الايتان به من المعسور المامور به بالاصالة الذي
لا يتمكن من الايتان به فيكون التقدير المامور به الذي هو ميسور لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور والتقييد وان كان اولى ولكن هذا
ما يدل على ارجحية المجاز وهو قوله لا يسقط لانه على ان الامر بالميسور باق ومعلوم ان فرض هذا لا يكون الا بما ذكرناه واما ما ذكره المستدل
فلانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع التكليف بالجزء من حيث هو جزء قطعا لانه تبع فان وجب فانما هو بامر جديد فتم واما الثالث فلو جوه الاول
ان قوله لا يترك لا يمكن حمله على ظاهره حتى يكون نهيا عن ترك الباقي لشمول قوله ما لا يدرك كله للمستحبات ومعلوم انه اذا تعذر الايتان
بتمام ما تعلق به الامر الاستحبابي لا يحرم ترك الباقي فلا بد ح من حمل قوله لا يترك على المرجوحية الجامعة ومعه لا يتجه الاستدلال لا يقال
قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف بالبعض كالتكليف بالكل فان واجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا نمنع من دلالته عليه ولا يقال يجب
تخصيص ما لا يدرك بالواجبات اخذا بظاهر قوله لا يترك كله ولا يجوز العكس وارتكاب التاويل في لا يترك لما تقرر من لزوم التخصيص او ان المجاز
لانا نقول لا نسلم ان كل تخصيص اولى من المجاز حتى الذي يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما في محل البحث فان اخراج المستحبات اخراج لاكثر الافراد
لظهور ان المستحبات اكثر من الواجبات الثاني ان الاستدلال بما نمايتم لو اريد من الكل الكل المجموعي وهو ممنوع جواز ان يكون المراد الكل الافرادي
فيكون الرواية مختصة بالعموم المتبقن من الايتان بجميع افرادها والمطلقات التي في المعنى راجعة الى العموم كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخبر هو موضوع
ونحو ذلك ولا يمكن ارادته للقرينتين معا لان الظاهر ان لفظ الكل مشترك لفظي بينهما مضافا الى ان في الحمل على المجموعي لزوم التخصيص ولا كذلك
الافرادي فان قلت الحمل على الافرادي يلزم منه ان تكون الرواية تاكيدا لما هو معلوم قلنا في الجواب مثل ما تقدم فتدبر الثالث انا لا نسلم الاستدلال
لو تم فانما يتم فيما اذا تعلق الخطاب بمركب وتعذر الايتان ببعض اجزائه كما لو دخل الوقت وعرض له مانع من القراءة مثلا واما اذا طرء
المانع قبل تعلق الخطاب كما لو لم يتمكن من القراءة قبل الوقت فلا تشمله الرواية وبهذا يمكن الجواب عن الحديثين السابقين الرابع ان نمنع
الرواية عدم الدرك وليس هو عبارة عن مطلق تعذر الايتان به الذي هو محل البحث فالدليل اخص من المدعى فتم وبالجملة الاعتماد على مثل
هذه الاخبار القاصرة السند والدلالة في تاسيس اصل شرعي مشكل في الغاية فعلى هذا الاصل انه كلما تعذر الايتان بجزء منه سقط
التكليف عنه ما لو تعذر الايتان بشيء من واجبات الوضوء او الغسل فان الاصل فيهما الانتقال الى التيمم فالجزء على خلاف الاصل
فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن على ان يمكن دعوى الاصل المزبور مع تسليم ظهور الاخبار بحيث المعظم في قولهم باصالة الايتان

بما تيسر من الاجزاء عند تعذر الباقي لمعارضها بقوله تقم فلم تجدوا ماء المفسر بعدم التمكن مطلقا تعارض العمومين من وجه لاعميته الاخبار المربوطة بالنسبة اليهما والى سائر العبادات التي لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها واختصاصها بما لو تعذر الاتيان ببعض الاجزاء واعمية الاية الشريفة بالنسبة الى الصورتين تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها واختصاصها بالطهارة فلا يتبع من الاخذ بالاية الشريفة لوجود الترجيح في طرفها فانها متواترة ومعتضدة بجملة من الاخبار ولو توقف في الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة مع فوات الاصلوة الا بطهور وتردده بينهما وينبغي التنبيه على امرين **الاول** اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا والمحكي عن بعض منهم تعميمه حتى بالنسبة الى الاجزاء العقلية فلو قال ائتني بانسان ولم يتمكن الامر من الفرس مثلا كان اللازم الاتيان به وهو بعيد جدا لانه قال لاتحادها في الخارج وكون التعدد في ظرف تحليل العقل وكون احدهما عين الاخر وهو الاقوى **الثاني** اذا قام دليل على ان سقوط التكليف بالبعض لا يستلزم سقوط التكليف بالباقي بل يجب الاتيان به كما في الوضوء فان الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل اليد اليسرى يجب الاتيان بالاجزاء الباقية فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي اولا وتظهر الثمرة فيما اذا اختلف الاصحاب في وجوب الابتداء بالاعلى على من يجب عليه الاتيان بالاجزاء الباقية فانه على الاول يدفع الوجوب باطلاق الامر بالغسل كما كان يدفع به قبل حصول المانع عن الاتيان بالجميع وعلى الثاني لا يمكن دفعه بل اللازم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البدأة بالاعلى اذ به يحصل اليقين برفع الحدث والتحقيق عندي هو المختار الثاني لان الاوامر انما كانت متوجهة الى القادر على الجميع بعد حصول المانع ارتفعت لذا قلنا ان مقتضى الاصل سقوط التكليف راسا فاذا ثبت وجوب الاتيان بالباقي فانما هو من دليل اخر غير تلك الخطابات فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من اطلاق وتقييد فتكون الاطلاقات السابقة غير معتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها في شيء من الاحكام التي يقع فيها الخلاف في هذه الصورة ويمكن دعوى استصحاب ما قلناه على الاصل المتقدم من لزوم الاتيان بما تيسر من الاجزاء فتم **مفتاح** اختلف الاصحاب في ان تغيير هيئة المستحب هل هو حرام اولا بل غايته ترك المستحب ولا يستحق الثواب على قولين الاول انه حرام وهو للشيخ ابي جعفر الطوسي الثاني انه ليس بحرام وهو للعلامة في المختلف والشهيد في كري والمحقق الخونساري في المشارق وهو المعتمد لاصالة الاباحة عن المعارض ولانه لو كان حراما لاشتهر وبعضدها الشهرة لا يقال ان التغيير المفروض كذب على الله تعالى وبدعة فيشمله عموم ما دل على حرمتها لانا نقول الصغرى ممنوعة وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه لا يترتب على التغيير ثواب لان الثواب انما يترتب على الهيئة المامور بها والهيئة المفروضة ليست مامورا بها فلا يترتب عليها ثواب وكذا لا يحصل بها براءة الذمة والخروج عن عهدة التكليف **الثاني** قال في لف وكري ان المغير ان اعتقد مشروعيتها على الوجه الذي غيرها الا عن شبهة كان ماثوما في اعتقاده وابدع الثاني انه لا شبهة في ذلك وفيه نظر لان الاعتقاد ان كان مستندا الى امارة فينبغي ان يكون معذورا لكونه عن شبهة وان لم يكن مستندا الى امر فينبغي تحققه لان الكيفيات النفسانية التي من جملتها الاعتقاد والعلم مسببات ومن المحال ان يحصل المسبب بدون سببه الا ان يقال ان الاعتقاد امر اختياري يمكن صدوره وتركه بمحض المشية والارادة وليس هو كالعلم في عدم حصوله بمحض المشية والارادة فالنسبة بين الاعتقاد الذي هو عقد القلب التصديق بشيء وبين نفس العلم العموم والخصوص من وجه يتصادقان فيما اذا علم بشيء وصدق به كالمؤمنين وقد يعلم بشيء ولا يصدق به كالمنافقين للنبي واعجاز النبي اذ من المعلوم ان المعجزة كانت مفيدة للعلم والا كانت قاصرة عن افادة المدعى ويرتفع اللوم عن المنافقين وهو باطل بالضرورة من الدين ومن المعلوم ان المنافقين لم يصدقوا ولم يعتقدوا بدعوى النبي المقرونة بالمعجزة وقد يعتقد بشيء ويصدق به ولا يعلمه كالمنافقين بالنسبة الى دينهم وعلى هذا يتجه ما فرضناه ولعله لذلك ابهم في الحكم بحرمة الاعتقاد المذكور واندراجه تحت ادلة البدعة كما يظهر العلامة فيه والمحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب الحج وعلى هذا ينبغي ان يكون الفعل الناشي عن هذا الاعتقاد وهو التغيير المفروض محرما لانه مفاد ادلة البدعة ولكن المستفاد من كلامهما حرمة نفس الاعتقاد لا نفس التغيير الا ان يقال ان مستندها فيما يستفاد منهما ليس ذلك بل هو دلالة العقل على قبح الاعتقاد مع ما دل على ان كل قبيح عقلا حرام شرعا وظهور الاتفاق على حرمة الاعتقاد المفروض واصالة اباحة الفعل واعلم ان مقتضى اطلاق كلامهما عدم الفرق في المسئلة بين كون المغير عالما بان تغيره ليس مشروعا او جاهلا به **الثالث** قال في الشارح واعلم ان هيئة المستحب اما ان يكون مستفادة من نفس الامر بذلك المستحب مثل ان يرد في الشرع تمضمض ثم استنشق ونحوه او من امر اخر مثل ان يرد اولا تمضمض واستنشق ثم ورد امر اخر بان قدم المضمضة على الاستنشاق وح لا يخ اما

وجوب الاتيان بالاصل الذي يكون بالنسبة الى ... العملية

فيما لو تعذر الاتيان ببعض الاجزاء ... على ... الباقي ... باطلاق الامر السابق

في ان تغيير هيئة المستحب ليس حراما لاصالة الاباحة

في انه لا يترتب على التغيير ثواب

في ان المغير لو اعتقد مشروعية هيئة المستحب على الوجه الذي غيرها الا عن شبهة كان ماثوما في اعتقاده ... في النسبة بين الاعتقاد والعلم ...

في انه هل يجب ... التغيير في هيئة المستحب ... التفصيل في المسئلة

في جواز قطع المندوب بعد الشروع فيه

ن يستفاد من الامر الثاني بقيديه الاول واشتراطه بما ولا وعلى الاولين لو غير هيئة المستحب فالظاهر عدم الاستحقاق لذلك المستحب اصلا لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب اما الاثم فلا الا بدليل من خارج وعلى الاخير الاستحقاق لاحد الامرين واستحقاق الثواب بدون الامر الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل من خارج مفتاح اذا شرع في فعل مندوب ودخل فيه ولم يتم دليل من الشرع على جواز قطعه حيث اراد ولا على المنع منه فعلى الاصح جواز القطع متى ما اراد اولا بل الاصل يقتضي حرمته بظن من النهاية وجود الخلاف في المسئلة فانه قال الخلاف في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعندنا بلى حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني الذي حكاه عن الامامية وظهر وجوه الاول ظهور عبارة النهاية في دعوى الاجماع على ذلك الثاني اصالة براءة الذمة عن وجوب الاتمام وتحريم القطع الثالث ان وجوب الاتمام لو كان اصلا معتبرا لاشتهر بل تواتر والتالي بطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة الرابع ما تمسك به في النهاية فقال لانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله بعد الاستحباب انتهى وفيه نظر الخامس ما تمسك به في النهاية ايضا فقال لنا قوله ع الصائم المتطوع امين نفسه ان شاء صام وان شاء افطر انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا فلا تصلح للحجية واما ثانيا فلاختصاصها بصوم خاصة فلا تفيد اصلا كليا وعدم القائل بالفصل غير معلوم السادس ما تمسك به في النهاية ايضا فقال ولانا نفرض الكلام فيما اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله ع لكل امرء ما نوى انتهى وفيه نظر السابع انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم على عظم العباد عن كثير من المستحبات كما لا يخفى فيكون منافيا للطف وموجبا للقبيح المصلحة في شرعيتها الثامن انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم في جملة من المستحبات والاصل عدمه التاسع انه اذا قيل هذا مندوب فهم منه انه يجوز تركه مطلقا ولو بعد الاشتغال وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك بل ليس المفهوم من المندوب الا ما يجوز تركه في الجملة كما ان ليس المفهوم من الواجب الا ما لا يجوز تركه في الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب فلا يقال ابطال المندوب مستلزم للغاء ما فعل لعدم ترتب فائدة عليه اصلا اما الدنيوية فواضح واما الاخروية فلانها الثواب وهو منتف هنا لانه يترتب الا على تمام العمل والغاء ما فعل قبح عقلا كما ان ارتكاب ما لا فائدة فيه قبح عقلا وكل قبيح عقلا حرام شرعا بناء على ما ذهب اليه العدلية من ان كل ما قبحه العقل فهو قبيح وحرام شرعا لانا نقول اما ما ذكرته غاية الفساد اما اولا فللنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان مجرد الابطال مستلزما للالغاء لما جاز ابطالها واما ثانيا فلان ترك ما فعل انما يقبح حيث لم يترتب على الترك فائدة ولو كانت صورية واما معه فلا ويكفي الفائدة دفع المشقة الحاصلة من الاتيان بالعمل واما ثالثا فلان ذلك لو سلم فانما يتم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه ولو لم تكن مقصودة حين الشروع فلا واما رابعا فلان ذلك لو كان قبيحا لما صار اكثر العقلاء اليه والتالي بطل كما عرفت ولا يقال قوله ع لا تبطلوا اعمالكم يدل على اصالة حرمة القطع لان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها مفيد لوجوب الاتمام وحرمة القطع لانا نقول الاية الشريفة لا تتم على تقدير ثبوت الاصل المذكور لوجوه الاول ان جماعة من المفسرين فسروها بما لا يصح معه الاستدلال لغرضكم اما بطلوها بالشرك والنفاق وعن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي الكبائر وفيه نظر لان الجماعة المشار اليهم قولهم ليس بحجة سلمنا لكن لم يتحقق لنا ان قولهم الثاني ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة او اعمال المخصوصة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فاذا حصل الشك في العموم امتنع الاستدلال وفيه نظر لان الاصل عدم سبق معهود ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال باكثر العمومات سلمنا سبق معهود لكنه لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة او هما معا كان متعلق النهي مجملا فوجب الاجتناب عن قطع المستحبات في الاثناء من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بحرمة قطع بعض الاعمال واما معه فلا لان الشك يرجع الى نفس التكليف فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين ونحن قد علمنا بحرمة قطع بعض الاعمال وشككنا في غيره فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل الثالث ان حمل الاية الشريفة على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لزم خروج اكثر الافراد منه واللازم باطل بيان الملازمة ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه واما بطلان التالي فلما تقدم اليه الاشارة فالملزوم مثله والجمل على بعض الافراد مجازا وحيث لم يكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال لا يقال الحمل

على المجاز بناء على ما اشتهر بينهم في اولوية التخصيص عليه لانا نقول ذلك لا يستلزم التخصيص حتى يرجح اكثر الافراد واما معه فلا يجوز
اولى اما على القول بامتناع اخراج اكثر الافراد فواضح واما على القول بجوازه فلندرة مثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولا يقال
يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال المراد من اللفظ ما عدا ما خرج منه لانه اقرب الى الحقيقة والمندوب الذي هو محل الفرض لم يثبت كونه مما خرج فيكون
داخلا في المعنى المراد لانا نقول لا نسلم كون ذلك اقرب بالمجازات لان الاقربية تناط في الحمل على كون المعنى المجازي بحيث يسبق الذهن اليه بعد تعذر الحمل على
الحقيقة لا الاقربية العقلية ولم يثبت كون ما ذكرتم اقرب على الوجه الذي ذكرناه الرابع ان الظاهر من سوق الاية الشريفة كون النهي متعلقا بابطال
العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون نهيا عن الشرك فانه يبطل العمل ويحبطه لقوله تعالى من اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم حينئذ تخصيص في الاية الشريفة اصلا
الخامس لا نسلم ان كل قطع ابطال فلا تكون الاية الشريفة وافية بتمام المدعى في السادس ان الاية الشريفة على تقدير شمولها المحل الذي يجب تخصيصها
بالاجماع المنقول المتقدم اليه الاشارة وغيره مما تقدم نعم ان قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يضر ما ذكر ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه في محله
على ان ما ذكر انما يلحق الواجب بالمندوب فيما ذكر فيكون الاصل فيه جواز القطع اولا فيكون الاصل حرمة القطع المعتمد عندي هو الاول للاصل
السليم عن المعارض الثاني اذا شرع في المندوب فهل يكون ذلك سببا لصيرورته واجبا او ان جاز قطعه كما ان النذر يكون سببا لوجوب المنذور
المندوب بالاصالة او الاعتماد هو الاخير للاصل السليم عن المعارض المعتضد بانه لو كان سببا للوجوب لاشتهر بل وتواتر **مفتاح** اذا تحقق حكم
شرعي في اكثر جزئيات مفهوم كلي فهل يجوز ان يلحق باقي جزئياته بتلك الجزئيات ويدعى ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات ام لا قام الدليل على عدم ثبوت ذلك
الحكم فيه ويستخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره وبالجملة هل الاستقراء حجة في نفس الاحكام الشرعية
كما انه حجة في المسائل اللغوية او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه ليس بحجة وهو للمعارج والنهاية الثاني انه حجة وهو للمحكي عن بعض وللبيضاوي
بعض فضلاء العصر للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في المعارج فقال الحق انه ليس بحجة لان موارد الاحكام مختلفة فلا يلزم من اخضاع بعضها
بعض الاعيان وجودها في الباقي وقد يكون مع فقده ومع الاحتمالين لا يجوز الحكم باحدهما دون الاخر ومنها ما تمسك به في المعارج ايضا فقال
ولان وجود الحكم في فرد من افراد النوع لا يلزم منه وجوده في باقي الافراد فكذا وجوده فيما هو اكثر من واحد ومنها انه لا يفيد العلم بالحكم
الشرعي فلا يكون حجة اما الاول فواضح وقد صرح به العلامة في النهاية وتبعه السيد عميد الدين في المنية وشارح المطالع والاستوى
واما الثاني فللعمومات الدالة على العمل بغير العلم كالاخبار والسنة ومنها ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فانه يدل على منع العمل به اما بعمومه لو
يخصوه وفيه نظر للمنع من الامرين والقول الثاني وجوه ايضا منها ان بعض الاستقراءات قد يحصل منه العلم بالحكم الشرعي فيجب العمل به واذا
وجب العمل بهذا وجب مطلقا لعدم القائل بالفصل وفيه نظر لان الظاهر انا لاستقراء المحلي المفيد للعلم ليس من محل البحث بل هو حجة بالاتفاق
فان الاجماع المركب تم ومنها انه يفيد الظن فيكون حجة اما الاول فلقضاء الوجدان بذلك الا ترى انه اذا دخل احد بلدة واطلع على ان اكثر اهلها
مسلمون يحصل له الظن بان الباقي منهم مسلم سواء اطلع على كافر منهم ام لا على انه قد يحصل العلم بذلك ولو مع تخلف جزئي واما الوجوه
التي ذكرها في المعارج وما ذكره جماعة لنفي افادته العلم من جواز كون حال ما لم يستقرء مخالفا وحال ما استقرء فانما يمنع من العلم العقلي الذي لا يجوز
معه رفع النقيض واما العادي الذي يجوز معه ذلك فلا وبالجملة ان حصول الاعتقاد من التتبع في اكثر الجزئيات ليس الا من جهة الحدس فلا بأس فيه
فيه نظر قال لاحتمال العقلي هذا ولو لم يكن الاستقراء مفيدا للظن لما جاز الاعتماد عليه في اللغات والعادات كما لا يجوز الاعتماد على غيره مما لا يفيده
والثاني باطل كيف واكثر نظم المعاش مبني عليه وممن صرح به بانه يفيد الظن الغزالي لا يقال قد انكر المحقق افادته الظن فقال فان قيل مع كثرة
الصور يغلب على الظن ان الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب قلنا لا نسلم انه يغلب على الظن اذ لا تطلع على سر ما في باطنه وما لم نره وما بين ما علمنه وما لم
نعلمه اشباه قد وافقه في ذلك الرازي فيما حكي عنه لانا نقول لا عبرة بانكاره وما ذكره لا ينهض لاثباته واما الثاني فلاصالة حجية الظن لا يقال
قد منع المحقق عن هذه المقدمة محتجا عليه بوجوه فقال ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به وليس وجود الحكم
فيما ليس امارة لوجوده في الباقي سلمنا لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به لا مع وجود دلالة تدل عليه فان قيل مع الظن يترجح في ذهن المجتهد
ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارضة بغلبة الظن بان شرعية الحكم تستدعي الدلالة
ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر على ان مع النهي عن العمل بالظن يزول الظن بالضرر والنهي موجود بقوله صلعم ولا تقف

ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى لا نا نقول الوجوه المذكوره مندفعة بما دل على اصالة حجية الظن ولا يقال لم يجد احد من الامامية ذهب الى حجية الاستقراء فانكم اتفقتم على عدمها ولو منع منه الحاصل من مصير معظمهم اليه والظن الذي كان الظاهر من الامامية او معظمهم عدم حجيته لا يكون حجة لانا نقول لم يظهر الاتفاق على ذلك ولا كونه مشهورا بل قد يستفاد من القائلين باصالة حجية الظن حجية الاستقراء لانه مما لم يقم دليل على عدم حجيته سلمنا الشهرة ولكن قد يدعى اصالة حجية الظن حتى بالنسبة الى الظن الذي ذهب المعظم الى عدم حجيته ومنها ما تمسك به بعض القائلين بحجية الاستقراء فيما حكي عنه من النبوي المرسل نحن نحكم بالظن وفيه نظر لضعف الرواية وقصورها دلالة ومنها ما يحتوي ما دل على حجية خبر العدل وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الثاني في غاية القوة ويبغي التنبيه على امور **الاول** قال في المعارج الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان تستقرئ الزنج فتجد كل موجود منهم اسود فتحكم بالسواد على كل زنجي كما حكمت من رأيته وحاصله التسوية من غير جامع ومثاله في المفهمات اذا اختلفت في الوتر فقول هو مندوب لانه لو كان واجبا لما جاز ان يصلى على الراحلة والمقدم مستفاد من الاستقراء اذ لا شئ من الواجب يصلى على الراحلة والاستثناء معلوم من الاجماع انتهى **الثاني** لا فرق في الاستقراء بين ان يكون في الاجناس او الانواع او الاصناف **الثالث** لا فرق في ذلك بين صورة الحكم بعدم مخالفة بعض الافراد وعدمه **مفتاح** اعلم ان تمسك بعض على ان الواو العاطفة للجمع المطلق من غير دلالة على الترتيب بالمعنية بان الجمعية المطلقة متيقنة الارادة والاصل عدم الزيادة من الترتيب والمعية وهو ضعيف لانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز نعم انما يصح التمسك هذا حيث لم يعلم بالوضع ورود خطاب من الشرع متضمن للتكليف في فيه العطف بالواو ونحو اضرب زيدا وعمرا والاصل براءة الذمة عن وجوب الترتيب على انا نمنع من صحة التمسك به في هذا المقام ايضا لان الشك يتعلق بالمكلف به فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج عن عهدة الامر بضرب عمرو المعطوف لاحتمال كون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر بضربه الا بعد ضرب زيد وليس هنا لفظ يدل على وجوب ضرب عمرو حتى يتمسك باطلاقه في نفي وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب زيد وعمرو مثلا واختلفوا في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه لا نفيه بالتمسك بنفي اصالة البراءة الا ان يكون هناك اطلاق يافيه بظاهره لان الاصل عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يوجب فساد المامور به ويكون الخلاف في وجوبه تعبدا بمعنى ترتب العقاب على تركه **مفتاح** اعلم انه قد استقر عادة الفقهاء والاصوليين على تاسيس اصول عامة وقواعد كلية يرجعون اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال اذا كان المعنى الحقيقي معلوما الحقيقة والاصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا انكاد تخصى وقد بنا فرش التمسك بها لانه قد علم اجمالا تخصيصها في بعض الموارد ولكنه لم يعلم تخصيصه فنكون كالعمومات التي خصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في الموارد المخصوصة لاحتمال ان يكون تلك الموارد من المستثنيات في نفس الامر مثلا نقول قد قام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قولهم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل في الماء الطهارة وهو قولهم عليهم السلام خلق الله الماء طهورا لكنا علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها ولكنا علمنا بنجاسة مياه لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك في واقعة مخصوصة باصالة عدم الحادث حيث شك فيه ولا في اثبات طهارة ماء حيث شك في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن الاصل وان لم نعلم بعينه وبالجملة لم يجز فرق بين ان يقول الشارع الاصول المقررة مخصوصة بما قول وبين ان يحصل علم اجمالي بتخصيصها باشياء غير معلومة فكما انه يلزم من الاول الاجمال فكذا من الثاني والتحقيق في دفعها ان نقول الاصول الشرعية ليس مفادها على حد سواء فان بعضا منها مرجعه الى انه اذا لم يقم في واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالة البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال الذمة والحكم بصحة فعل المسلم ما لم يقم دليل شرعي على الاشتغال والافساد ان ظهر في واقعة خلاف ذلك فليست مما يشملها الاصلان وتكون خارجة عن موضوعهما وبعضا منها مرجعه الى حصول الظن بالواقع كاصالة عدم النقل والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدم بناء على ان الغالب في اللغة عدمها وان الغلبة توجب الظن بموافقة المشكوك فيه للغالب وبعضا منها مرجعه الى العموم كاصالة الطهارة لشأ وحلية البيع فانهما ماخوذان من قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل الله البيع فانكان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الاول فلا ريب ان العلم الاجمالي بخلافه مقتضيا غير قادح لما عرفت من ان المناط في عدم ظهور الدليل في الواقعة التي ترجع فيها اليه هو تحقق مع ذلك العلم الاجمالي وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك موجبا للتخصيص لانه فرع شمول المخصص لما خرج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا ظهر الدليل خرج

عن اصل مورد ذلك الاصل الذي مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فتجانفا اذا ظهر الدليل وهذا واضح لا اشكال فيه ومن هنا اندفع ما توهم بعض

الدليل ٢ في ايراده على من قال ان العقلي لا يقبل التخصيص من ان اصل البراءة من الادلة العقلية وقد خصصت في كثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث ان

هذا الوهم كان حسبما اذا هان بعض المشتغلين كان الجدير ان نشرح فساده فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن

ان تخصص تلك الكلية بدليل اخر مظنون بخلاف الدليل اللفظي فانه اذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اخر اقوى منه مظنون ووجه الفرق ان الدليل العقلي

انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع اخراج بعضها لان الخارج ان كان ظنيا فهو لا يعارض القطعي وان كان قطعيا لزم اجتماع

الضدين وهو محال ولا كذلك اللفظي فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه يعارضه بالنسبة الى بعض

الجزئيات ويتوخذ به واذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بكذا كالدليل على اصل البراءة فان

مقتضاه انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات من غير تعليق على شئ كالدليل

الدال على حرمة الظلم فانه يدل على ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على اشتغال الذمة فانه لا

يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا له لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو واضح وان كان من القسم الثاني فيمتنع

ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن يجب تاويله بما يرجع الى الدليل العقلي ولا يجوز تخصيصه بالثاني لان الدليل

العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم الاجمالي لا يقدح في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب ولا

يقتضي مع حصول الظن باتحاد الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انه اذا علم بان الغالب على اهل بلد الاسلام وعلم بوجود كافر فيها يحكم باسلام

من يرى من اهلها ما لم يعلم كفره ومحصل الكلام انه اذا ثبت اغلبية فيحصل موجب الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا بالتخلف

بعض الافراد ام لا نعم الظن في الصورة الاخيرة اقوى من الظن في الصورة الاولى فاذا حصل الظن فيجب العمل به لعموم الدليل على حجيته وان كان الاصل الذي

يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم الاجمالي بعد التخصص عن المخصص اما مع احد الامرين كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه قد يجب العمل بالعموم

احتياطا فيما اذا لم يكن احد الامرين محققا وذلك فيما اذا كان الحكم المتعلق على العام وجوبيا او تحريميا وكان المعلوم اجمالا العدم وجوب بعض الافراد

او عدم تحريمه لان الذمة حينئذ قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او بالاجتناب عنه وذلك غير معلوم بعينه فيجب تحصيل البراءة اليقينية

وهي لا تكون الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع وفيه نظر هذا ويدل على لزوم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق الحاق معاوض في خصوص الواقعة

بعد التفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك لزم المفاسد العظيمة وهو واضح لبس فيه ريبة مفتاح

اذا اختلف الاصحاب في جزئية شئ في عباده واجبة كالصلوة والصوم او شرطيته فيها فهل الاصل عدمها حتى يقوم دليل من الخارج عليهما او الالتزام

الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمها فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان المسئلة صورا الاولى ان يستفاد من الاجماع وجوب عباده كان

يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت الفلاني ثم يحصل الشك في وجوب شئ فيها على وجه الجزئية او في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيهما

وهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت بتلك العبادة بالاجماع كما هو الفرض فيحتاج في تحصيل البراءة منه الى اليقين

بها ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هما مدفوعان بالاصل لانا نقول الاصل انما يصح التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان

هناك اطلاق او عموم يناقض ظاهرها الاحتمالين واما مع اشتغال الذمة وعدم الاطلاق او العموم الصالح لكل منهما لدفعهما كما في الفرض فكلا الامرين

فيما ذكر يمكن كون اللفظ الموضوع لتلك العبادة موضوعا للصحيح منها او للاعم منه ومن الفاسد ولا يبعد ان يكون الواضع لها من اهل اللغة او الشرع

وهو واضح وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عباده بالاجماع وشك في اشتراطها بشئ وكذا الحال فيما اذا انعقد الاجماع على صحة معاملة

او ايقاع وشك في اشتراطها بشئ فان اللازم الحكم بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرها حتى يقطع بالصحة

وترتب الاثر وليس ذلك الا بالاقتصار على المجمع عليه وهو الجامع للشرط وليس مجرد الاتفاق على شرعيتها بنفسه كافيا بالحكم بالصحة في محل الخلاف

كما ان مجرد الاتفاق على وجوب العبادة ليس كافيا بالحكم بالصحة في محل الخلاف فقد ظهر مما ذكر ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات

الفساد حتى يثبت الصحة وان اثباتها يحتاج الى دليل مقتض لها وان مجرد الاتفاق على شرعيته وصدق الاسم حقيقة غير كاف في الحكم ما لم يكن

هناك دليل وراء ذلك يقتضيها ومرجع ذلك الى ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي وقد صرح بان الاصل في المعاملات

الفساد ح جدك فيه والسيد الاستاذ دام ظله العالي ويدل عليه وجوه منها ظهور اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ
طريقتهم وامعن سيرتهم وكفاك شاهدا مطابقتهم من يدعي صحة العبادات والمعاملة بالمقتضى لها وحكمهم بفسادها اذا لم يثبته لا يقال كيف يدعى
اتفاق الاصحاب على ما ذكر مع ان هنا امرين يمكن بان هذه الدعوى احدهما انه قد شاع النزاع في الفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيحة منها او
للاعم منها ومن الفاسدة منها واثر ثمرة في جواز التمسك باصل العدم لنفي الوجوب الاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني وعدمه كما هو مقتضى
القول الاول وذلك يستلزم تحقق الثمرة المزبورة في هذه الصورة فيلزم القائل بالاعم في المقام دفع المشكوك فيه بالاصل الثاني وقد عرفت ان الاصحاب
التمسك باصالة الصحة في المعاملات وليس ذلك الا لجواز التمسك بالاصل في دفع الشرط المشكوك فيه في المعاملة لانا نقول ليس في الامر ما يدل
على تكذيب المدعى لانه يمكن منا فضة المدعى اما الاول فلانا نمنع من الملازمة بين شيوع النزاع المزبور وكون ثمرته ذلك وبين تحقق ثمرة النزاع
المفروضة وهو واضح جدا واما الثاني فلما اشار اليه جدك قدس سره والسيد الاستاذ فنقول الاول فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة
قلت يتمسكون بها في موضع يثبت من الشرع صحة وفسادا ولا يدرى ان الواقع من المسلم هل هو الفاسد الصحيح فيقولون الاصل صحة ما وقع منه
حمل تصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر الاخبار واذا لم يعلم حكمه شرعا فكيف يمكنهم القول بان الاصل ثبوت الحكم شرعا الى ان يثبت عدم
ثبوته شرعا فان قلت بما انهم يتمسكون بهذا الاصل فيما لم يعلم حكمه وبثبوت الحكم قلت لعل المراد من الدليل امثال الهومات ولو ظهر ان مرادهم
غير فلا شبهة في توهم التمسك الان بهذا واقرانه بصيغة المعاملة واعطاء كل واحد من المتعاملين ما يرتبط بنفسه فان منعهما عن الامر بكلفة
لم يثبت من الشرع والاصل عدمه والاصل براءة ذمتهما مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد في النص وورد انه لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب
نفسه لكن هذا ليس صحة للمعاملة اذ لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك ولزومه وغير ذلك بل العوضان باقيان على حالهما السابق وان كل
واحد منهما مال لصاحبه بعد ولا ثمرة اخرى مطردة ومضاكل واحد منهما ما تصرف الاخر في ماله ليس بمعاملة فان ثمرة البيع نقل الملك وغير ذلك مما هو معروف
فظهر مما قلناه ان الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع واشباهه وقال الثاني
بعد ذكر الحجج على ان الاصل في المعاملات الفساد هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم
الصحة حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوع كان يقع الشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا
مع القول بان عقد الفضولي فاسد يحكم ههنا بالصحة اجماعا حملا للتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح ولزم الحرج الضيق المنفيين شرعا ولادلة
ودلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق في صورتي
الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك انهم راوا انكار استشهاد الاصل المذكور في كلام الفقهاء والتمسك في اصل
الحكم بصحة المعاملات لم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في غير موضع يفصح بفصح عما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام
الاول فلظن ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من النص والاجماع في مورد معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة
وانما يتم المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات اتى وهما فسرهما قد مرحا بالاجماع المذكور فقال الاول وايضا اجماع المسلمين قائم
واقع على ذلك سيما الفرقة الناجية وقال الثاني فان الاجماع منعقد على بقاء حكم الثابت وههنا الى ان يثبت المزيل ان لم نقل به مطلقا ولذا قال
بالتفاته من لم يجعل الحجية الاستصحابية منها تمسك به جدك والسيد الاستاذ فسرهما فقال الاصحة المعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب الاثار المقصودة
من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي فما لم يرد من الشارع دليل على صحتها فالاصل عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار
المطلوبة استصحابا بالماضي علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة
المحللة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البايع والمبيع بالعكس فبجب استصحاب حال الملك وجوازه وعدم ما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة
وغيرها من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات فمنها
ما تمسك به جدك هنا فقال وايضا الاصل براءة الذمة عن لزوم امر من الامور الشرعية واثارها ومنها ما تمسك به جدك هناك فقال وايضا
وفي هذه الكتاب والسنة المنع عن الحكم الشرعي بغير ثبوت من الشارع مثل الله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنها ما تمسك
جدك هنا ايضا فقال المهم والمقصود الاصلي في المعاملات هو الصحة والفساد في كثير من المواضع يحكم بالفساد والغاء عن حقيقة الحال اذا داى

دليلا على الفساد يقبل واذا لم يطعن على الفقها ويقول بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه ولم يثبت ولا يتفطن بان الاصل عدم
الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فهي حكم شرعي بل ربما كان احكاما شرعية اذا كان المترتب الاثار الشرعية كما هو الغالب
ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فاذا لم يكن الحكم شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة يلزم ان يكون كل من
يعامل معاملة يكون شارعا وشريك الشارع في الشرع والتشريع وان لا يكون التشريع حراما وفيها ما يمسك به السيد الاستاد قدس سره
فقال بعد ما حكيناه عنه مزيد دعوى الاجماع على الاصل المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي المالك وغيره فيما يفرض
ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح البتونة في الطلاق وغيرها في غيرها فانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله
لكان الواجب التوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء من الفساد والمرج مما لا يخفى ثم قال لا يقال ان الصحة حكم شرعي لا يحتاج في اثباته
الى دليل فكذلك الفساد حكم شرعي فينبغي ان يحتاج في اثباته الى دليل فلا يكون اصلا لانا نقول هذا باطل بما بيناه ولا يقال ان ما ذكرتموه من ترجيح
الاخذ بالاحتياط في العبادة وهذه الصورة لا يمكن المصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط بالاتيان المشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال اكثر
حراما واما معه فلا يتم لدوران الامر بين محذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ومحل الفرض مما يحتمل حرمته احيانا فلا يجوز اطلاقا القول بالاتيان به
هكذا يقال انهما اذا اشتركا في شرط شيء في معاملة او ايقاع الثاني انما يجب اذا تعلق التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقال انثى بعين فان المراد
منه احد معانيه ولكنه غير معلوم ومحل الفرض ليس من هذا القبيل لان الشك انما تعلق بوجوب ذلك الشيء المختلف فيه فالازم الاخذ بالبراءة الاصلية
كما يجب فيما اذا علم باشتغال ذمته بشيء ولم يعلم قدره الاخذ بها لدفع وجوب الزايد على ما يعلم في الجملة الاشتغال به فان محل الفرض من هذا القبيل الثاني
ان الاحتياط انما يتعين الاخذ به لو لم يحصل الظن بعد الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور على دليل الوجوب بعد الفحص والتتبع
مما يوجب عادة وقد صرح في كثير من هذا المسلك معتبر عند الاصحاب فقال في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث الدليل على كذا منتف وكثيرا ما يستعمل
الاصحاب هو نام عند التتبع ومرجعه الى اصل البراءة لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح لدفع ما ذكرناه اما الاول فلان كلامنا انما هو فيما لا يحتمل
الحرمة والفساد في مطلق ما يحتمل وجوبه وذلك لان الغالب فيما يقع الشك فيه في العبادات كان او غيرها كونه من هذا القبيل واما الثاني فلانا نمنع
من قولك ومحل الفرض ليس من هذا القبيل بل هو منه وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في اصل الواجب والمركب من ذلك الشيء والاعم منه ومجب
تحصيل البراءة اليقينية حينئذ دافع للاحتمال من عموم او اطلاق لان الاصل بقاء التكليف حتى يقطع بالخروج منه وليس الامر مع الاتيان بالمشكوك فيه
والفرق بين محل الفرض وما اشرت اليه بقولك اذا علم اجمالا ان عدم الاتيان بالمشكوك فيه لا يوجب الشك في الامتثال بالنسبة الى ما علم اشتغال
ذمته به ولذا لو اداه كان مجزيا قطعا ولا كذلك محل الفرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب الشك في الامتثال باصل العبادة واجزائها
الثواب الشك فيها واما الثالث فان مجرد عدم العثور بعد الفحص لا يستلزم ذلك قطعا بل قد يحصل الظن بالخلاف بغير الدليل الشرعي نعم ربما يحصل منه
الظن لكن مجرد هذا لا يصلح لمنع الكلية كما ان تخصيص العام لا يمنع من التمسك به في موارد الشك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل على الوجوب
على عمومه انما يصلح فيما اذا كانت العادة قاضية بانه لو كان واجبا لظهر لنا لا مطلقا فيجب الرجوع في هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرنا الصورة
الثانية ان يستفاد وجوب عبادة من خطاب الشارع وامر بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا اختلفوا في وجوب السورة
فيها ولكن يقطع بخروج المشكوك فيه من ماهية المامور به ويكون هناك ما يمنع من الامتثال بالاطلاق في دفع المشكوك فيه وذلك اما بان يتعذر بجعل الاقل
بشرط او ازاده او يرد في بيان حكم آخر في هذه الصورة ايضا يجب الاخذ بالاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء التكليف وعدم الخروج عن
العهدة حتى يثبت ارتفاعهما وليس مجرد الاتيان بالماهية ومفهوم المسمى كافيا لدفع المشكوك فيه هو واضح ولا خلاف فيها ذكرنا على الظاهر بين مدعي الرفاقة
العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة وكل الحال في المعاملات فاذا تعلق الاجمال في الخطاب المقتضي لصحتها باحد المذكورات وشك في
اشتراطها بشيء كان اللازم الاتيان به وعلى ذكر لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلف في وجوبها في الوضوء كوجوب الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمنى واليسرى
في مسح الرجل بالاصل وصدق الوضوء بدون ذلك لما عرفت من ان مجرد الصدق غير كاف واطلاق الامر به لا يصلح لدفع ذلك لانه قيد بقوله عليه السلام
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وهو غير معلوم ولان الغالب في غسل الاعضاء الابتداء بالاعلى فينصرف الاطلاق اليه ولان الاوامر بالوضوء وردت
في بيان حكم آخر كما لا يخفى على من تتبعها فصار الاصل فيه لزوم الاخذ بالاحتياط وكذا يمكن ادعاء في الصلوة لتقييد اطلاق الامر به بقوله عليه السلام

صلوة

صلى كما ربما يتوهى اصلى ولغيره مما يوجب اجمال الاطلاق بل يمكن ادعاءه في جميع العبادات والايقاعات وذلك اما للعلم الاجمالي بان الاطلاق فيها ذكر
قد تعتبر بما هو ليس بمعلوم او لورودها في بيان حكم اخر او لعدم انشاء ارادها فعلى هذا ينتفي فائدة النزاع في ان الفاظ العبادات هل وضعت للصحيحة
او للاعم منها ومن الفاسدة لان فائدته اجراء الاصل وعدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اجرائه ولزوم الاخذ بالاحتياط في مواضع الخلاف
واللازم على الثاني التمسك بالاصل فيها وعلى ما ذكرنا يرتفع هذه الفائدة والانصاف ان عد اخصاء الفائدة في النزاع المذكور فيما ذكر فاسد جدا سلمنا
لكن دعوى انتفاع الفائدة المذكورة كلية فاسدة اذ يتحقق اطلاق ولم يكن هناك ما يوجب اجمال الصورة الثالثة ان يستفاد وجوب عبادة من امر الشارع
بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شئ فيها لا يكون هناك موانع الاطلاق المزبورة وهنا نقول انكان المشكوك فيه جزء من المفهوم فلا شك في لزوم
الاتيان به انكان خارجا عنه ولم يصدق بدونه فلا اشكال في دفعه بالاطلاق وان شك في ذلك فهو كالاول في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الحال
في المعاملات فاذا ورد خطاب مطلق دال على صحة معاملة كقوله تعالى احل الله البيع وحصل الشك في اشتراط شئ فيها فلا بد من ملاحظة مفهوم تلك
المعاملة فان توقف تحققه على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب دفعه باصالة بقاء ذلك الاطلاق على حاله وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله ومن ثم قال والحاصل
ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات ولا امكان ان تكون المعاملة قرنا
حقيقيا للعام مجردا طلاقي لفظه عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من مراعاة الحقيقة وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة
للعام امكان الاستدلال بالاطلاقات لانصرافها الى الافراد المتعارفة والشائعة بل امكان الاستدلال بالعمومات ايضا على اشكال ولا يبعد ان
يكون الامر بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو كان ثبوته من اصالة العدم والبقاء وما ماثلها في موضع يجري فيه ولا بد ايضا
ان يكون مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان تكون خالصة من الموانع الشرعية والموانع العادية مثل معاملة الا فقع
فيها شهي وان شك في ذلك وجب اعتباره احتياطا ولا اشكال فيما ذكرنا بل الظاهر انه لا خلاف فيه ينبغي التنبيه على الاول وان شك في وجوب شئ
في عبادة او معاملة وقام الدليل المعتبر من اجماع او غيره على انه ليس بجزء لهما ولا هو شرط فيهما وبالجملة قام الدليل على انه ليس مما يتوقف عليه صحة
العبادة والمعاملة فهو يدفع احتمال رجوعه تعبدا باصالة البراءة لرجوع الشك حينئذ الى نفس التكليف الا لزامي وقد ثبت ان الشك في التكليف اللزامي
مدفوع بالاصل ولا فرق في هذا بين كون الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم منه ومن الفاسد وكل يدفع بالاصل احتمال دخل شئ في عبادة او معاملة
حيث يقوم الدليل على عدم توقفهما عليه الثاني اذا ثبت وجوب شئ فيهما وشك في توقفهما عليه اما لكونه جزءا او لكونه شرطا فهل الاصل عدم التوقف
فيكون واجبا تعبديا صرفا او الاحتياط بان يقال انكان مفهوما مما لا يتحقق الا به فالاصل لزوم الاتيان به لحصول العلم بتحقق العبادات والمسبب الشرعي
في المعاملات فان لم يتوقف مفهوما عليه بل يتحقق بدونه فلا يخلو اما ان يكون هناك اطلاق او عموم يقتضي عدم التوقف باعتبار انه لو كان مما يتوقف
عليه يلزم ارتكاب التقييد والتخصيص فيهما او لا فانكان الاول فيجب دفع احتمال التوقف بظاهر الاطلاق والعموم لما ان القائلين بان الفاظ العبادات
موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة يدفعون كلما يحتمل وجوبه فيها وتوقفها عليه بالاصل لان تلك الالفاظ بضد وحقيقة بدونه فلو وجب
فيها بطريق الجزئية او الشرطية يلزم تقييد اطلاق الامر بها والخطاب الدال بالاطلاق او عموم على صحة جميع افرادها فراد هم بالاصل لصالة عدم التخصيص
والتقييد لاصالة البراءة فتدبر وقد يعارض الاطلاق والعموم بان الغالب فيما ثبت وجوبه فيهما كونه مما يتوقفان عليه والمشكوك فيه يلحق بالغالب
اللهم الا ان يمنع من حجية الاستقراء هنا او يقال بعدم صلاحيته لمعارضة الامرين لكون الظن الحاصل منهما من الظنون المخصوصة حينئذ بالتحقيق
هنا لزوم الاخذ باقوى الظنين فتدبر وانكان الثاني فالاظهر الاتيان بذلك المشكوك فيه لما يثبته من لزوم تحصيل البراءة اليقينية وان شك في
توقف مفهوم عليه فالاظهر ايضا الاتيان به تحصيلا للبراءة اليقينية والاطلاق او العموم باعتبار هذا الشك يصير مجملا بالنسبة الى
الفرد المشكوك فيه كما لا يخفى فلا يمكن دفعه بهما ولذا ان القائلين بان الفاظ العبادات وضعت للصحيح يتمسكون بقاعدة الاشتغال ويحكمون
بالاتيان بكل مشكوك فيه لان الشك فيه يرجع الى المفهوم والمكلف به وقد ثبت ان الشك اذا تعلق بالمكلف به كان اللازم العمل
بالاحتياط الثالث اذا شك في كون الشئ في عبادة او معاملة واجبا يتوقف صحتها عليه واجبا تعبدا بالاتوقف صحتها او ليس بواجب
مطلقا فهل الاصل يقتضي الاتيان به او لا التحقيق الثالث مع وجود الاطلاق او العموم المقتضيين لصحة جميع افرادها لاندفاع احتمال الوجوب
التعبدي باصالة البراءة واحتمال التوقف بظاهر الاطلاق او العموم وان فقدا كان اللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما تقدم

الاشارة **الرابع** اذا ثبت وجوب شيء على وجه الجزئية في عبادة فهل الاصل فيه ان يكون ركنا فتبطل تلك العبادة بتركه او زيادته عمدا او سهوا
ونسيانا وجهلا وبالجملة على جميع الحالات اولا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان الاصل عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم العلم بالاتيان
بالمامور به على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما ذكره جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي اذ معه لم يحصل
الامتثال ولم يات بالمامور به لان المفروض انه ماهية مركبة وقد انتفى جزئها فتنتفي اصلها لان انتفاء المركبة كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء
كذا يكون بانتفاء جزء منها لا يقال لو كان الامر على ما ذكر لسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان بشيء من اجزائها الواجبة
كالقراءة وهو خلاف الاجماع ايضا وكيف يمكن الحكم بالصحة مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل
على الصحة في المقامين اما في الاول فلان الامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء المزبورة بعد تعذر الاتيان بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة
هذا الامر لا الامر بالصلوة المشتملة عليها ولولا هذا الامر لكان الاصل الفساد وسقوط التكليف هذا اذا كان المقيد للاطلاق لفظا واما اذا
كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما تحقق من الاجماع على وجوبها في حالة التمكن واما في حالة تعذره فلم
يقم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا بما تحقق فيه الاجماع توضيح المطلب ان المقيد للاطلاق ان كان لفظا فمقتضى الاصل الحكم
بالفساد بانتفاء القيد مطلقا لشهادة العرف بذلك الا ترى انه لو قال ائتني بالماء ثم قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يكن ممتثلا ولو
كان سهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا فيما يثبت فيه الجزئية بالاجماع لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله فتدبر واما في
الثاني فلحكم الشارع بالصحة ولا استبعاد فيه ان فسرنا الصحة في العبادات بما اسقط القضاء والاعادة كما فسرها به الفقهاء واما اذا
فسرناها بموافقة الامر كما فسرها به المتكلمون فربما اشكل الامر لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة على هذا التقدير
باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة منع في النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة وهو في محله ومن هنا يظهر صحة المناقشة فيما استدل به
بعض لصحة الصلوة في الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلوة من ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء لان الامتثال الواقعي هو المقصود وليس الامتثال
الظاهري بمؤثر بعد انكشاف الفساد الواقع فتدبر **الخامس** اذا ثبت توقف عبادة على شيء وشك في كونه جزءا فلا يجوز الاتيان به على وجه محرم
ولا يجوز ان يقصد به غير الله تعالى ويكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا بان الجاهل بالحكم غير معذور او شرطا فيتحقق لو اوقعه على وجه
منهي عنه او رياء او جاهلا فحكمه فيه اشكال ولم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة والذي يظهر من الاصحاب انه لا يفتقر الى التميز بين الشرط والجزء
لانهم لم يتعرضوا الا لبيان التوقف والعدم ولم يتعرضوا للفرق بين الجزء والشرط ولعله لقلة الفائدة في ذلك بعد اشتراكهما في لزوم
الاتيان وفي حصول الفساد بالاخلال وان الاجزاء لا تفتقر الى نية خاصة وان نية المجموع المركب اجمالا كافية ولكن الانصاف ان الثمرة المهمة
متحققة وقد اشرنا اليها والتحقيق ان يقال انه ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدق فان بدون ذلك المشكوك فيه يقتضيان صحة جميع
افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه جزءا يترتب عليه الاحكام المقررة للاجزاء من البطلان
بالاتيان به على وجه منهي او بقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط
العبادات اكثر من اجزائها فيلحق المشكوك فيه بالغالب فيه نظر فتدبر **السادس** اذا ثبت وجوب شيء في اثناء عبادة ولكن لم يكن جزءا
ولا شرطا بل كان واجبا تعبديا فهل تركه يوجب فساد تلك العبادة اولا التحقيق ان يقال الواجب في العبادة لا يخلو اما ان يكون وجوبه على
الترتيب بمعنى انه لا يجوز الشروع في غيره الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف به بل لا يرتفع التكليف به الا
بابطال العبادة او بالاتيان به كما طلب كالقراءة فانها انما تجب بعد التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يقدح في التكليف بها
الا اذا ابطل العمل او لا يكون وجوبه كذلك بل بمجرد عدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كالموالاة في الوضوء فان عدم المبادرة اليها يقتضي
ارتفاع التكليف بها العدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال به يقتضي البطلان لان الاخلال به اما ان يكون بالاشتغال بالاجزاء
المتاخرة او بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان واضح اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مامور به
لانه لو كان مامورا به فاما حين الامر بذلك الواجب فهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يات به و
الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر واما على الثاني فواضح لاشتغاله بالمنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية انما يلزم

والزم اعادة الصلوة لو ترك شيء منها سهوا وهو خلاف الاجماع م

في حكم ما اذا ثبت توقف عبادة على شيء وشك في كونه جزءا او شرطا وبيان الثمرة في التميز بين الشرط والجزء

في انه اذا ثبت وجوب شيء في عبادة تعلق الى آخره يوجب تركه فساد العبادة او لا

فحال

في حال العمد واما في حال النسيان فلا اذ به يرتفع التكليف بذلك فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سليما عن المعارض وان كان الثاني فلا يسلم به لانه يقتضي البطلان لارتفاع التكليف به بمجرد عدم المبادرة فيبقى التكليف باصل اتيانه سليما عن المعارض فتم

الشابع قال الاستاذ قدس سره بعد بيان ان الاصل في المعاملات الفساد ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سيتولى بعض الافهام من اثبات الصحة فيها باصل الاباحة زعما منه ان للمعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان الاصل الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة انما تكون كذلك على فرض صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم وابن هذا من وقوع مدلوله كما هو المدعى انتهى

مفتاح اعلم انه قد اشتهر بين اصحابنا ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما انه اذا شك في اشتراط عبادة او معاملة بشئ كان ذلك مستلزما للشك في صحتها والتحقيق هنا ان يقال ان كان هناك اطلاق او عموم يدفع الاشتراط من غير معارض فلا وجه للتوقف في صحتها بدون الشرط المشكوك فيه والا كما اذا ثبت شرعيتها بالاجماع مثلا وشك في اشتراطها بشئ فيجب التوقف في صحتها بدون ذلك بل يجب الاتيان به تحصيلا للبراءة لما بيناه فيما تقدم والظاهر ان هذا المعنى لم يريدوه من ذلك الكلام الثاني انه اذا ثبت اشتراطها بشئ وشك في تحققه في الخارج كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط والظن بل المعلوم ان هذا مرادهم من ذلك الكلام ووجهه واضح نعم يبقى الكلام فيما يترتب على ذلك فنقول انكان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط ثم الاتيان بالمشروط فعلى هذا من شك في الطهارة قبل الصلوة او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم عليه تحصيل الطهارة وتعيين الثمن ثم الاتيان بالصلوة والبيع ويرجع ذلك الى التماس بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتب اثر المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط او لا الحق الثاني تمسكا باصالة عدم اعتباره لا يقال قد قام الدليل على اعتباره لانا نقول ذلك لم يفد كليته اذ غاية ما يستفاد مما دل على حجية الظن اصالة حجيته في الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والمسائل اللغوية واما غيرها وهو محل الفرض فالاصل عدم حجيته فيه نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل شرعي يقوم مقام العلم ولذا لم يجب على من يتيقن بالطهارة وشك في طرو الحدث بعدها تجديدها لانه اذا علم بتحققها وشك في ارتفاعها فالاصل بقاؤها لا يقال قد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم صحة المشروط بعد الاتيان به لانا نقول الظاهر من الاخبار وكلام الفاضلين بالاستصحاب كون الاول اولى بالترجيح ولولاه فانتفي فائدة الاستصحاب وكليته عدم جواز نقض اليقين الا بمثله واذا لم يعلم تحقق الشرط قبل الاتيان بالمشروط وانكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم ببطلان المشروط وبعصيانه اذا لم يتمكن بعد ذلك من الاتيان بالمشروط الواجب عليه لتفويت الواجب مع قدرته على الاتيان به على الوجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فالازم الحكم بالصحة في غير العبادات لحصول سببها ح ولا دليل على الاشتراط بالعلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط لا عقلا ولا شرعا وهو واضح واما في العبادات فالتحقيق فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتب على الاقدام على المشروط ح الاثم او لا وجهان مبنيان على القول بوجوب مقدمة الواجب بمعنى ترتب العقاب على تركها او انكار الشك فيه بعد الاتيان بالمشروط فالتحقيق ان يقال انكان المشروط مامورا به وموقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت فالاصل يقتضي لزوم اعادة المشروط لان الاصل بقاء التكليف به حتى يثبت الخروج من عهدته ولا يكون ذلك الا باعادته اللهم الا ان يقال ان المكلف حين اتيانه بالمشروط كان مامورا به لانه كان عالما بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج عن العهدة وايضا بعد الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك في شرطه لم يخاطب بالمشروط قطعا لامتناع تكليف الغافل فلم يكن مكلفا في ذلك الحين فالاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط وايضا لو بني الامر على اصالة الاعادة يلزم الحرج غالبا وهو منفي في الشريعة هذا وربما يظهر من جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك ان الحكم بالاجزاء وان يتبين الخلو عن الشرط وتركه ناسيا للقاعدة ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء قال في المعتبر بعد نقل رواية تدل على ان ناسي النجاسة اذا صلى لا يعيد صلوته عندنا ان هذه الرواية حسنة والاصح تطابقها لانه صلى صلوة مشروعة ماموريا بها فيسقط الفرض وتؤيده

ذلك قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان الخبر وفيما ذكره نظر اشار اليه جدي قدس سره فانه قال بعد الاشارة الى ما حكيناه عن المعتبر وفيه ان سقوط الفرض انما هو من تحقق الامتثال العرفي الذي هو الاتيان بالمطلوب واقعا لا مطلقا لعدم كونه مسلما ولا بينا ولا مبينا وتحققه بعد ظهور المخالفة لما امر به وان كانت نادرة في امر قليل غاية القلة فيه ما فيه الى ان قال وكون الاصول تطابقها ايضا محل تامل لاستدعاء شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية ولاصالة عدم الخروج عن العهدة بها واصالة عدم كونها صلوة مامورا بها وعدم كونها العبادة المطلوبة وغيرها الى ان قال في التاييد نظر ظاهر لانه لا ربط للمدعى اصلا اذ المدعى هو كون صلوة الناسي المذكور صحيحة وباطلة والذي يظهر من قوله ع رفع آه هو كون الناسي غير معاقب في فعله لرفع الخطاء عنه وهو غير المدعى على ما لا يخفى الا ترى ان من ترك الصلوة او اجزائها او شرائطها نسيانا معلوم ان نسيانه لا عقاب ولا مؤاخذة فيه لان صلوته صحيحة وهذا واضح اشهى وبظهر من المختلف والمنتهى والذكرى وموضع من المعتبر الموافقة لما ذكره والحاصل ان الذي تقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا وليس السهو في ترك شرطه عذرا ولا تحقق الامتثال بدونه نعم غايته رفع المؤاخذة وهو غير المدعى ولا يمكن اثباته بالنبوي المرسل رفع عن امتي الخطاء والنسيان او ان توهم الحلي وغيره لما تقدم اليه الاشارة ويؤيد ما ذكرناه ما قيل من ان الناسي يتفريطه يجب عليه الاعادة ولا يكون معذورا والمستند فيه موثقة سماعة قال سئلت الصادق ع عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشئ اذا كان في ثوبه عفو ثبت لنسيانه فهم يلزم على هذه القاعدة اعادة ما شك في شرطه بعد الاتيان به فهم وان كان المشروط مامورا به وموقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في خارج الوقت فالاصل يقتضي عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض جديد والاصل عدمه ولكن قد يقال هذا حسن لولا النبوي من فاتته فريضة فليقضها اذا ذكرها فذلك في غيرها واما معه فلا يتم ذلك بل يجب القضاء لدلالته على ان كل فائت يجب قضائه وحمل الفرض مما يحتمل فيه فوت الاداء فيجب فيه القضاء من باب المقدمة وليحصل العلم بالخروج عن التكليف بالفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه تمسكا باصالة عدم الاتيان بالمامور به في الوقت ولا يجاب ولا بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها وجعلها اصلا شرعيا وثانيا باحتمال الاختصاص بفوت الصلوة بل في بعض النسخ زيادة لفظ صلوة فيقال قوله فريضة فلا تنهض لاثبات الحكم كلية وثالثا بان المتبادر منها صورة العلم بالفوت لا مطلقا ورابعا بان استصحاب عدم الاتيان بالمامور به في الوقت معارض باستصحاب عدم وجوب القضاء فهم وان كان المشروط معاملة اوايقاعا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به فالاصل يقتضي الاتيان بالحكم بالفساد وعدم لزوم ترتب الاثر عليه كما فيما اذا شك في شرط المامور به بعد الاتيان به اللهم الا ان يعارض بانه يلزم الحرج لو عول عليه ويخالفه للعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قول الصادق ع اذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ وقوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله ع كل شئ مما قد جاوزه ودخلت غيره فليمض عليه وقوله ع انما الشك في شئ لم تجزه فتم

مفتاح الحيوان الطاهر العين الغير المأكول اللحم اذا ذكى فهل الاصل فيه الطهارة وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع منها او الاصل فيه عدمها حتى يقوم دليل على ثبوتها فيه اختلف الاصحاب في ذلك فمنهم من جعل مقتضى الاصل الاول وهو المرتضى والمحدث الكاشاني وهو الذي العلامة دام ظله العالي ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثاني وهو العلامة وابنه فخر الاسلام والشهيد الثاني والاول اقرب لان الحيوان المذكى الغير المأكول عين يصح الانتفاع منها فالاصل بقاء الطهارة بعدها وبعضد ما ذكره الاجماع المحكي على الكلية في كلام السيد المرتضى ره لا يقال يعارض ما ذكرته ما اجمع به على اصالة منع قبول التذكية وهو وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة والاصل فيها حرمة الانتفاع والنجاسة اذا كان مما له نفس سائلة اما الاول فلان الميتة عبارة عن ذات تثبت له الموت وهو عبارة عن مطلق خروج الروح ولو كان بالتذكية واما الثاني فلاطلاق ما دل على حرمة الميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع وليس المراد من حرمة الميتة الا منع الانتفاع منها والاصل ان يكون المراد حرمة جميع الانتفاعات الثاني ان الذكاة تعذيب للحيوان ولا يجوز الا بالاذن من الشرع بل في النبوي النهي عن ذبح الحيوان لغير ما كله الثالث ان الذكاة حكم شرعي لها شروط مقررة ويترتب عليه طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه فيتوقف على دليل صالح يخرج عما دل على عدمها وهو مفقود لانا نقول لوجوه المزبورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرنا اما الاول فلان الاسم صدق لفظ الميتة على الحيوان المبحوث عنه فان الظاهر انه انما يطلق في مقابلة المذكى كما اشار اليه جماعة من اهل اللغة وغيرهم قال في القاموس وكما عن الصحاح ان الميتة ما لم يقع عليه الذكاة وفي المصباح والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف انفه وفي المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة قال

معارض لها لان المتتبع من ادلة نجاسة الميتة ما يموت حيفا نفذ دون ما ذكى لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظاهر انها تطلق في مقابلة المذكاة انتهى فان لا يشمل تلك الادلة محل الفرض سلمنا صدق الميتة عليه بحقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا دليل عليها اذ الاجماع غير معلوم التحقق كالنص الدال عليها وقوله تعم رمت عليكم الميتة لا تصلح للشمول كما لصحيح الميتة شيء منها اما الاول فلوجهين احدهما ان لفظ الميتة مطلق فينصرف الى الغالب من افراده وهو غير محل الفرض جدا وثانيهما ان المتبادر منه تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم تحريم سائر الانتفاعات الذي هو محل النزاع واما الثاني فللوجه الاول من الوجهين المذكورين وقوله شيء منها كما يحتمل الافراد كذا يحتمل الاجزاء بل هو اقرب كما لا يخفى وربما يشهد له الكتابة لا ينتفع منها بل جعل صاحب المعالم والمدارك العمدة في اثبات اصل النجاسة الميتة الاجماع واما الثاني فللمنع من عدم جواز تعذيب الحيوان مع تسليمه لكنه غير مستلزم للمنع من المنافع بعد الذبح المحرم فتم واما الثالث فلانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان يذهق روحه بموت النجاسة وحرمة الانتفاع منه وانه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونها سببا شرعيا في طهارته وحليته الانتفاع منه كما ان الاصل في كل مال البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشارع جعل شيئا سببا للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل اذا المقدر الثابت هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه فلا دليل على ذلك فيبقى مندرجا تحت ما دل على اصالة اباحة الاشياء ونحوها الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا ندعي ان التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بالدليل بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع والحكم بالنجاسة فهو سبب للخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية لا يقال يلزم على مقالتك جواز الانتفاع من الحيوان المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظاهر ان كل من قال بوقوع التذكية عليه يجوز ذلك وهذا يدفع اصالة عدم الانتفاع والتملك فاذا ثبت المنع منهما بالاصل فيثبت المنع من غيرهما من سائر المنافع لان التفصيل لا قائل به على الظاهر لانا نقول نعارض هذا بالمثل ان سلم عدم القول بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرها بالاصل فيثبت جواز الانتفاع بها لعدم القول بالفصل على انه يمكن دعوى كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم فتدبر **فان قيل** اذا شك في تذكية او تذكية الحيوان المأكول اللحم فهل الاصل جواز الانتفاع منه والطهارة او لا فيه اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن استصحاب الطهارة وامكان ان يقال القدر الثابت هو المنع عما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع في المشكوك فيه الى العمومات **مفتاح** اذا شك في تكليف الزامي من وجوب او حرمة ونحوهما وكان لازما للحرج والعسر كان في الحكم بوجوب الاقتصار في الاكل والشرب والنوم على ما يتوقف عليه البقاء على من عليه قضاء الصلوة فالاصل عدمه كما يظهر من المعتبر والمختلف والايضاح والذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة وحبل المتين ومسالك الجامعية وكشف اللثام وشرح الالفية لوالد البهائي وحاشية الروضة لجمال الدين الخوانساري وشرح الاثني عشرية للفاضل احمد البناطي والمعتصم والمفاتيح وشرحه لجدي مترجمة والحدائق وبعض تصنيفات سيدنا الاستاد دام ظله والرياض وغيرها وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا عليه لا يقال لا نسلم ذلك فان رجعا من اعيان الاصحاب كالسيد والشيخ وغيرهما اختاروا في الفقه مذاهب مستلزمة للحرج العسر جدا لانا نقول ليس ذلك مستلزما لمنع اصل القاعدة لجواز ان يكون مذاهبهم مستندة الى ادلة خاصة وحينئذ تخصيص القاعدة وان الظاهر ان هذا لا يقدح في صحة القاعدة والا لارتفع الوثوق بكثير من القواعد لتطرق التخصيص اليها جدا وبطلان التالي في غاية الوضوح والمرجع فيما ذكرنا الى ان العام المخصص حجة في الباقي ومنها ظهور عبارة لف في دعوى الاجماع على ذلك وقد صرح به السيد الاستاد قدس سره فقال في جملة كلام له واما على العموم فلا جماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ومنها ما تمسك به في المعتبر ولف والايضاح والمدارك وحاشية ض وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها قوله تعالى وما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما تمسك به في حاشية ض وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها ما تمسك به في المختلف وجامع المقاصد والذخيرة وحاشية ض وغيرها من النبوي المرسل لا ضرر ولا ضرار ومنها ما تمسك به في لف ومصنف السيد الاستاد وغيرهما من النبوي المرسل بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد دام ظله فقال لقوله صلعم بن محمد حنيف ومنها خبر هشام الذي عد صحيحا عن ابي عبد الله ع قال ان الله

لا ينتفع ح

لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب فلين في الصحيح لفظ يشمل بعمومه وجميع افراد الميتة وبالجملة الادلة على كون كل ميتة نجسة ح

المراد بالغير في المواضع الحدائق منه

اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها خبر الاخر الذي عد صحيحا عن الصادق ع قال ما كلف الله العباد الا ما لا يطيقون وانما كلفهم في
اليوم والليلة خمس صلوات وكلفهم في كل مائتي خمسة دراهم وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر منهم ع
من ذلك انما كلفهم دون ما يطيقون لا يقال غاية ما يستفاد من هذا الخبر انتفاء التكليف عند عدم الطاقة والقدرة وهو ليس محل كلام فالرواية
مزاد لة امتناع التكليف بالمحال لانا نقول الظاهر صدق عدم الطاقة والقدرة حقيقة في صورة العسر ولزوم الحرج ومنها خبر ابي بصير عن
الصادق ع وقد عد من الموثق قال قلنا انا نسافر فربما بلينا من الغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي
ويبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول
ما جعل عليكم الاية ومنها خبر محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع وقد عد موثقا ما امر الله العباد الا بوسعهم وكل شيء امر الناس فهم متسعون وما
لا يتسعون له فهو موضوع عنهم لكن الناس لا خير فيهم ومنها حسنة عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل الله عليكم الاية ومنها الخبر الذي عد موثقا انما يصام يوم
الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان
فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله عز وجل وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله
قال سئلت عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا
مما قال الله تع ما جعل عليكم الاية ومنها خبر محمد بن الميسر قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد
ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تع وما جعل عليكم الاية ومنها خبر
الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا باس ما جعل في الدين من حرج ومنها ما عن
الصدوق في يه قال سئل علي ع ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء
جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة ومنها خبر حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع ما امروا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس
به فهم متسعون له وكل شيء لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها ما في الحرز اليماني المنسوب الى امير المؤمنين ع فما اسمها
كلفتني به من حقك ومنها ما في الصحيفة السجادية في دعاء التحميد فما هكذا كانت سنته في التوبة لمن كان قبلنا لقد وضع عنا ما لا طاقة لنا
به ولم يكلفنا الا وسعا ولا يجشمنا الا يسرا ولم يدع لاحد منا حجة ولا عذرا ومنها ما تمسك به في المعتبر والحبل المتين وحاشية جمال الدين
الخونساري فقالوا لان دفع الضرر المظنون واجب عقلا ومنها ان العقلاء يقبحون سيدا يكلف عبده بتكليف شاق فيه حرج وعسر ويذمونه
على ذلك ولولا عدم جواز ذلك عقلا لما صح منهم ما ذكرناه وفي جامع المقاصد بقبح التكليف ح وفي مجمع الفائدة الضيق منفي عقلا ومنها
ما تمسك به السيد الاستاد قدس ره فقال ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان
الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد عن الطاعة ويقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تع ارحم بعباده وارأف
من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة قد قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها اية و
رواية مقتضى لذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة
ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب
للحمية وللعوض اليسير كما اعطي على ذلك الاجرة فانا نرى ان كثيرا ما يفعلون على ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت به العادة بالاتيان
بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات
والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منفي في الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال السيد
الاستاد ره الحرج منفي في الشريعة بالاية والرواية وهو ما فوق الوسع المنتهي الى الطاقة فما فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق
تكليف المحال وهو منتف عندنا عقلا وسمعا وبه الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما
الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يكلف بها هذه الامة المرحومة **الثاني** قال السيد الاستاد

فيه نفي الحرج وانه واقع في الشرايع السابقة

مشرة بعد التصريح بنفي الحرج في شريعتنا وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله
سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس
الهم حرجا فاصوا او هو والمتشابه الشاك والظن الاول وحديث المعراج وقول موسى لنبينا صلى فان امتك لا تطيق ذلك وبدا الثاني والستر
وما فيها من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدة شكيمتهم وتحمل شدايد الامور ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل
وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الى امة لم يكن حرجا بحسب شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر
من الاية ورفع الاغلال والاصار يمنع من ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه **الثالث** اذا وضع التعارض بين العمومات
الدالة على نفي الحرج وبين سائر العمومات الدالة على الوجوب والحرمة ونحوهما وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو
الغالب فلا اشكال في ترجيح الاول ان الظاهر من سيرة الاصحاب في الفقه ذلك ولانه لولا ذلك لفات فائدة هذه القاعدة بالشواهد العقلية
والقواعد القطعية هذا وقد يمكن ترجيح العمومات الدالة على هذه القاعدة وان اعتضد العمومات المعارضة لها بمرجحات قوية كالشهرة والاستقراء
ونحوهما بل يمكن ترجيحها على الحديث الصحيح الجامع لشرايط الحجية وان كان اخص منها مطلقا وبالجملة يمكن ترجيحها على معظم الادلة **الرابع** ظهر مما
هل هذه القاعدة كقاعدة عدم جواز التكليف بالمحال في عدم امكان التخصيص ولا بل كسائر العمومات في جواز التخصيص وان كان اللازم في المخصص لها
ان يكون في غاية القوة يظهر من السيد الاستاد في ترجيح الاول فانه قال وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الحرج عنه جائز بدليل كما في سائر العمومات
الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والعسر في الاقل
والاكثر بمنع شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا
من وجوب اللطف على الله سبحانه انتهى وربما يظهر ذلك ايضا من جامع المقاصد وفيه نظر اما اولا فلان المستفاد من اكثر الاصحاب
ان نفي الحرج شرعي لا عقلي وقد صرح والدي العلامة دام ظله العالي واما ثانيا فلانه لم يكن جائزا عقلا لما وجب مجاهدة النفس في تحصيل الاخلاق
الحسنة ورفع الصفات السيئة كالكبر والرياء ونحوهما لانها في غاية المشقة كما يومي اليه قوله صلى رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر
واما ثالثا فلامكان ان يقال انه لا مانع من التكليف الشاق ليحصل للمكلف منفعة عظيمة وفائدة جسيمة كما في تكليف الطبيب المريض بتحمل شدائد
عظيمة بحصيلا لفائدة الصحة وفي الجميع تامل واما رابعا فان المسئلة محل اشكال ولو قيل فيها بان بعض صور التكليف بما فيه الحرج كالتكليف
بالمحال في عدم جوازه عقلا لا مطلقا لم يكن بعيدا وليس هذا التفصيل خرقا للاجماع المركب **الخامس** المناط في القاعدة باعتبار العمومات
والادلة السمعية هو صدق الحرج والعسر والضيق لغة وعرفا **السادس** هل يجوز عقلا ان يستحب فعل فيه مشقة عظيمة بحيث يلزم منه
الحرج لو حكم بوجوبه او لا يجوز كما لا يجوز ان يستحب ما لا يتعلق به القدرة المعتمد هو الاول لانا لم نجد من العقل ما يقتضي امتناع ذلك
بل هو قاطع بجوازه وهل الاصل عدم جواز ذلك او لا الاقرب هو الاخير لعدم دليل على الاول لا عقلا ولا نقلا فان الحرج والعسر المنفيين في
العمومات السابقة لا يصدقان هنا كما لا يخفى **مفتاح** اعلم ان الاصل فيما ينسب بها حقيقة عرفا لغة الصحة وافادته للامر المقصود منه
وهو انتقال الملك وجواز التصرف وذلك لقوله تعالى احل الله البيع وبنظم من جمع كثير من الاصحاب كونه اصلا في هذا الباب منهم العلامة في
تذكرته والمحقق في الاصلاح والسبزواري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي وغيرهم بل بنظم من جملة من الكتب الاجماع عليه ففي
تذكرة والايضاح الفقها في جميع الاعصار والامصار على عمومية الاستدلال بهذه الاية الشريفة وفي نضيد الزاري ان المسلمين ابدا يتمسكون
في جميع مسائل البيع بهذه الاية انتهى والوجه في الدلالة ما بيناه فيما سبق من ان المفرد المحلى بلام الجنس في امثال المقام يتبادر منه العموم و
يفيده وقد صرح بتبادره هنا المقدس الاردبيلي وقال يقال هذه الاية الشريفة لا تنهض لاثبات ما ذكر لوجوه منها ما اشار اليه الزاري
في تفسيره وقال ذهب الشافعي الى ان قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل
عليه وجوه الاول وهو انا قد بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية
ومتى كان كذلك كفى به في العمل بثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيد ولكنا لا نسلم ان افادة العموم ضعف
من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله تعالى احل الله البيع لا يفيد الا استغراقا لا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق

وان اجاده الان قوله تعالى احل الله البيعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع

انها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله تعالى محال
اما العام في موضع التخصيص عنه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل
اللفظ على العموم غير جائز والوجه الثالث ما روي عن عمر قال خرج رسول الله ﷺ من الدنيا وما سئلنا عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا
للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات والوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يقتضي ان يكون كل بيع حلالا لان الربا
هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة واذا الاية لم تعم واخرجا حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام من هذه الاية فكانت مجملة ووجب الرجوع
في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله ﷺ انتهى ومنها انه يحتمل ان يكون قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من تمام كلام الكفار كما اشار اليه
الرازي وغيره قال الاول يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع و
حرم الربا فكيف يعقل هذا المعنى فانهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ابقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك عبث لا يليق بحكمة
الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد انتهى وح لا يتجه الاستدلال اذ قول الكفار ليس بحجة ومنها انه يحتمل
صيرورة لفظ البيع حقيقة شرعية في معنى خاص كلفظ الصلوة بل هو الظاهر فان المستفاد من تعريفها الاصحاب انفا عن المعنى اللغوي الى المعنى
خاص وح لا يصح الحكم باصالة صحة كل بيع بالغة وعرفا وهو واضح ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق فلا ينصرف الا الى الغالب واما غيره
فلا بد فيه من الرجوع الى اصالة الفساد فلا يصح دعوى اصالة الصحة بالنسبة الى كل بيع عرفا بعيدا كما اشار اليه جدي قدس سره ومنها ان غاية ما تدل
منها جواز مطلق البيع لانه نكون البيع حلالا وهو لا يستلزم الصحة بمعنى ترتب اثر المعاملة وانتقال الملك كما ان حرمة البيع لا يستلزم فساده
بمعنى عدم ترتب اثره وبالجملة المستفاد منها الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة على الفعل وهو غير الصحة فلا تدل على صحة البيع كما اشار اليه جدي
قدس سره فقال اذا اردنا اثبات صحة بيع من عموم احل الله البيع فلا شك ان اثباتها يتوقف تحقق نهي من الشارع عن الذي يراد اثبات صحته لا
بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم وانما قلنا عدم تحقق نهي من الشارع لان الفقهاء منهم يقولون بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد
وهم الاقلون في المعاملة المنهي عنها فاسدة عندهم البتة واما القائلون بعدم اقتضائه الفساد منها وهم الاكثرون فانهم يقولون بذلك
بما اذا ثبت صحته من دليل لا ينافيه النهي ايضا ولا بصادره التحريم فاذا لم يثبت صحته اصلا لم يكن صحيحا مع قطع النظر عن ورود النهي فكيف
اذا ورد النهي عنه اذا لا شك في فساده مثله عندهم لما عرفت فكذا اذا ثبت صحته من خصوص مثل احل الله البيع والتجارة عن تراض منكم الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم لان الحلية تنافي النهي والحرمة وكذا وجوب الوفاء وكذا استثناء قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم لانه استثناء عن
النهي الحرام فظهر ان النهي ومثل ذلك ايضا يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة اذ النهي يقتضي خروج ذلك عن العموم فما عندهم كما لا يخفى
على المطلع بأقوالهم وطريقتهم فانهم صرحوا بان الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع الضدين في الحكم الواحد من المحالات عندهم وان تعددت
الجهة والجيثية وظهر ذلك التعدد مع انه بما لا يظهر ذلك فيما نحن فيه فتدبر نعم لو كانت الصحة ثابتة من غير اشمال العموم المذكورة فالنهي لا ينافيها
الفساد لان الصحة عبارة عن ترتب اثر شرعي فلا ينافي ذلك النهي والحرام لان الحرام كثيرا ما يترتب عليه الاثار الشرعية انتهى ومنها ان غاية الاية الشريفة
الاطلاق وهو انما يفيد العموم ويثبت اصالة كليا اذا لم يرد في بيان حكم اخر واما اذا ورد في هذا المورد كاطلاق الاية الشريفة لظهور سياقها في ان المقصود
بيان رد ما فهمه الكفار من عدم التفرقة بين البيع والربا فلا يفيد ذلك لما بيناه فيما سبق ومنها ان قوله تعالى احل صيغة ماض فلعله اخبار عن الحكم
بالحلية في الاديان السابقة ومنها ان اطلاق البيع على تقدير افادته العموم انما ينصرف الى الافراد المتحققة حين صدور الخطاب فلا يشمل ما تحقق
بعدها وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم كما هو التحقيق الا انه في بعض المقامات يحمل
عليه لوجوه سبق التنبيه عليها ومنه محل البحث كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا سلم كون قوله تعالى واحل الله البيع مفيدا للعموم فيكفي ذلك لاثبات
اصالة صحة كل بيع ومجرد اضعفية دلالته من دلالة الفاظ الجمع في افادة العموم لا يقدح والا لكانت صيغ الجمع غير صالحة للعموم لانها اضعف
دلالة من بعض الالفاظ الموضوعة للعموم ودعوى لزوم تخصيص الافراد على تقدير الحمل على العموم ممنوعة ولو سلمت فلا ضير فيه بعد كون
الاصل الحمل على الاقرب الى العموم بعد تعذره وظهور القرينة على خروج اكثر الافراد لا يقال قد ثبت ان تخصيص العام الى الاقل من النصف
غير جائز لانا نقول ذلك مسلم في الالفاظ الموضوعة للعموم واما المحمولة عليه باعتبار الوجوه الخارجية عن الوضع كالوجوه المتقدمة

التى اوجبت حمل المفرد المعرف باللام على العموم فى بعض المقامات فلانهم ذلك فيما والفارق العرفى مع ان له وجها اعتباريا لا يخفى على المتدبر
واما الثالث فلانه مما لا يصح الاعتماد عليه جدا واما الرابع فلان الظاهر ان المراد ليس مطلق الزيادة ومعناه اللغوى اما الصبرة بنية حقيقته فى الشرع فى
المعنى المعروف بين الفقهاء او لا نصراف الاطلاق فى الآية الى ما كان الكفار يتعاطونه وهو الربا القرضى بقرينة سوقها مع بعد ارادة المعنى
اللغوى باعتبار لزومه خروج اكثر افراد الموجب للوهن وان لم يكن فى نفسه فادحا ويؤيد هذا خبر عمر بن يزيد الذى وصف بالصحة عن ابى
عبد الله ع يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا فابع ولا تربه قلت وما الربا قال درهم بدرهم مثلا بمثل سلمنا ارادة المعنى اللغوى لكنه اعم
من البيع بناء على ما ذكره الرازى من انه لا بيع الا ويقصد فيه الزيادة فيجب تخصيصه بقوله نعم واحل الله البيع فى انكان متقدما عليه اذ
الحق عندنا ان العام يجب تخصيصه بالخاص سواء تقدم عليه او تاخر عنه فان قلت التخصيص ان تعارض بين قوله تعم واحل الله البيع و
قوله تعم وحرم الربا من باب تعارض العمومين فيجوز تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا مرجح يجب التوقف فيجئ الاجمال قلنا لو سلم ذلك فالترجيح
مع تخصيص قوله تعم وحرم الربا اذ لو خص واحل الله البيع بالبيع الذى لا زيادة فيه لزم حمل العام على الفرد النادر وهو كما لو خصص قوله
تعم وحرم الربا بما عدا البيع ويؤيد ما ذكرها تقدم اليه الاشارة من عمل المسلمين بعموم قوله تعم واحل الله البيع واما الخامس فلما اشار اليه الرازى
فقال واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار قد انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة
الاولى ان قول من قال هذا الكلام كلام لا يتم الا باضمار زيادة اما بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على
الرواية عن قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله تعم ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان
اولى والحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون فى جميع مسائل البيع بهذه الآية والحجة الثالثة انه تعم ذكر عقيب هذه الكلمات
فمن جاءه موعظة الخ وهى واما السادس فلما بيناه فيما سبق من ان اكثر الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ومنها لفظ البيع واما السابع
فلان القرينة على عدم انصرافه الى الفرد الشايع على تقدير تسليمه موجودة وهو امور الاول ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة وقد ذهب
بعض المحققين الى ان هذا من القرائن المانعة من حمل المطلق على الفرد الشايع الثانى دعوى جماعة الاجماع على ان الآية الشريفة عامة الثالث
ان قوله تعم وحرم الربا يعم الشايع والنادر بقرينة خبر عمر بن يزيد المتقدم لتفسير الربا بما يشملهما وقد صرح بعض المحققين بان المطلق المعلق عليه
الحكم اذا عرف بتفسير يشمل الشايع والنادر يكون دليلا على شموله لهما وح ينبغى كون احل الله البيع كذلك اتحادا للقيد وفى جميع ما ذكر نظر فتدبر
واما الثامن فلان قوله تعم واحل الله البيع لا بد من حمله على المعنى المجازى وهو الصحة فيكون التقدير حكم الله بصحة البيع والعلاقة هى اللزوم
بين الحمل بالمعنى المتعارف والصحة والوجه فى لزوم الحمل على هذا وجهان احدهما ما ذكره جدى قدس سره فقال ثبوت الحلية يستلزم الصحة فى
المقام والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتدبر اذ ظاهر ان المراد ليس حلية قراءة صيغة البيع بل المراد حلية نفس البيع وهو اثر كانوا يتكسبون بعتوا
الاستقال والله يعلم فقررهم على ذلك فتدبر وثانيهما انه لو لم يحمل عليه للزم اخراج البيع المنهى عنه عن العموم وهو غير متجه لا يقال يدور الامر
ح بين التجوز والتخصيص وترجيح احدهما على الاخر تحكم فلا بد من التوقف على ان اللازم ترجيح التخصيص لما بيناه من اصالة اولوية على المجاز
قلنا لا يجوز التمسك بالآية الشريفة على الصحة البيع المنهى عنه لانا نقول الاستدلال صحيح وارتكاب التجوز هنا اولى سؤالنا
بالتوقف فى الترجيح فيما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص كما هو خيرة بعض ورجحنا التخصيص كما هو التحقيق اما على الاول فلوجود
الترجيح فى جانب المجاز هنا وهو استلزامه قلة الحادث دون التخصيص وذلك لان مع ارتكاب التخصيص فى ابقاء لفظ احل على ظاهره
يلزم ان يدل هذا الخطاب على امرين بدلالتين احديهما بالمطابقة وهو الدلالة على اباحة البيع بالمعنى المتعارف واخرى بالالتزام على
تقدير التخصيص فيكون اولى لان الاصل عدم تعدد الحوادث واما على الثانى فلمعارضته هذا الوجه المقتضى لترجيح المجاز فى خصوص
المقام لما دل على اولوية التخصيص ويترجح المجاز عليه باعتبار استلزام التخصيص خروج اكثر افراد العام وهو انكان جائزا
بالنسبة الى مثل هذا الامر موجب للمرجوحية فى مقام المعارضة فيه نظر للمنع من صلاحية الوجه المقتضى لترجيح المجاز لمعارضة ما دل على اولوية التخصيص لان الثانى يفيد الظن القوى دون الاول وما يفيده اولى بالترجيح مما لا يفيده ومع هذا فهو
معارض باصالة فساد المعاملة وهما من باب واحد لان مرجعهما الى قاعدة الاستصحاب فتدبر وايضا الحمل على هذا المجاز يستلزم

وهو الدلالة على صحته ولا كذلك لو ارتكب التجوز اذ لا يلزم سوى الدلالة واحدة فكان الحادث اللازم على تقديره اقل من اللازم

الدلالة على الاباحة كما يفهم بالالتزام من قوله نصح المعاملة الغابنة فقد تحقق معه ايضا الدلالتان والحادثتان فليس له ترجيح
على التخصيص من هذه الجهة فقط وايضا حمل احد على حكم بصحة البيع او صحيح في غاية البعد من استعمال الفصيح وايضا الحمل على المجاز ربما كان
كان مستلزما للجواز في حرم الربا بحمله على ارادة الحكم بالفساد نظرا الى السياق وهو محذور اخر فكيف يجوز ترجيح بل التخصيص اولى
ولا يلزم القدح فيما ذكرناه من اصالة صحة البيع لان حكمنا بها انما اذا لم يقم دليل على الخلاف واذا ورد النهي عن بيع فقد خرج عن محل حكمنا فتدبر
واما التاسع فلان دعوى الاجماع المتقدمة تدفعه واما العاشر فلانه خلاف الظاهر جدا ومع هذا فلو قبل ان الاصل بقاء ما في
الاذهان السابقة حتى يثبت النسخ فلا يقدح ذلك اصلا واما الحادي عشر فلان امثال هذا الخطاب يعم الموجود في وقته والمعدوم
كما حققناه في بعض المواضع **مفتاح** اذا تحقق شرط في ضمن عقد او ايقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته او فساده بالخصوص
فهو الاصل الصحة او الفساد فيه اشكال ولكن يحتمل قويا الاول لعموم قوله المؤمنون عند شروطهم لا يقال الاستدلال بالرواية
على المطلوب مشكل وذلك لان ما يدل على العموم فيها على معناه الحقيقي غير ممكن والحكم بالتخصيص مستلزم للحكم بخروج اكثر افراد العام منه
وهو غير جائز بخلاف الحمل على العهد فالمعهود غير معلوم ومعه يسقط الاستدلال بالرواية على ان ظاهر الرواية الاخبار عن امر واقعي كما في
قوله قام زيد وحملها على الانشاء وطلب الوفاء بالشرط خلاف الاصل ولا قرينة صارفة عنه لا يقال القرينة الصارفة موجوده
وهي انه لو حمل على الاخبار يلزم التخصيص في لفظ المؤمنون ولفظ شروطهم والاصل عدمه لانا لا نسلم ان ذلك يصلح للقرينية لان التخصيص
راجح بالنسبة الى المجاز وهو الحمل على الاخبار لانا نقول ما ذكر يظن لوجهين احدهما ان المستفاد من طريقة الاصحاب فهم الانشائية
من الرواية كما لا يخفى وثانيهما ان الحمل على الاخبار مستلزم لارتكاب خلاف الظاهر في لفظي المؤمنون وشروطهم ولا كذلك لو حمل على الانشاء
كما لا يخفى فكان اولى بالترجيح والحمل على العهد بعيد جدا وتخصيص الاكثر غير لازم لان عموم الشروط انما ينصرف الى الكامل لم يثبت فساده
كما في الوفاء بالعقود سلمنا لزومه لكن نمنع من فساده فتامل

مفتاح اذا ثبت لا بنبا بني اسرائيل حكم من الاحكام الشرعية كجواز اقامة الحدود ونحو فعل الاصل ثبوت ذلك للفقهاء من اصحابنا الا

المقيد

المعتمد هو الثاني للاصل السليم عن المعارض والمؤيد بعدم تخصيص المعظم من اصحابنا على ذلك الاصل وبعدم ورود رواية تدل عليه لا يقال يدل على الاصل المذكور عموم المنزلة في النبوي علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقد استدل به في التنقيح على جواز اقامة الحدود للفقهاء في زمن الغيبة واستدل به في الكفاية على اثبات ولاية الحاكم على السفيه فقال ولان العلماء ورثة الانبياء وانهم بمنزلة انبياء بني اسرائيل ولا شك في ثبوت ذلك للانبياء فيكون للعلماء ايضا اقول لانا نقول هذه الرواية لا تصلح لاثبات الاصل المشار اليه اما اولا فلضعفها سندا واما ثانيا فلقصورها دلالة لاحتمال ان يراد من علماء الامة الائمة المعصومون بل لا يبعد دعوى ظهوره فيهم لانهم العلماء حقيقة ولا بد لو اريد غيرهم للزم تخصيص العام هنا الى الاقل من النصف المقطع بان اكثر علماء الامة ليسوا بمنزلة انبياء بني اسرائيل لا يقال لو كان المراد الائمة عليهم السلام للزم ان يكون انبياء بني اسرائيل افضل منهم لان التنزيل يؤول الى التشبيه ولا اشكال في انه يجب ان يكون المشبه به اقوى واكمل وبطلان التالي ظاهر لانا نقول القوة والضعف يختلفان بالاعتبارات ويكفي في الاقوائية اظهرية اتصاف المشبه به في الصفة التي هي المناط في التشبيه عادة ولذا صح ان يقال امير المؤمنين عليه السلام هو الاسد ولعل التنزيل هنا من هذا الباب سلمنا ان المراد جميع علماء الامة ولكن الظاهر من التنزيل التنزيل في الدرجة والجلالة والتنزيل انما يفيد العموم بالنسبة الى جميع الوجوه حيث لا يتبادر بعضها الى الذهن واما معه فلا بل يختص كما في التشبيه ولا يقال يدل على الاصل المذكور ما تمسك به في التنقيح على جواز اقامة الحدود في زمن الغيبة للفقهاء من النبوي العلماء ورثة الانبياء قال ومعلوم انهم لم يورثوا من المال شيئا فيكون وارثهم في العلم او الحكم والاول تعريف للمعرف فيكون المراد الثاني وهو المطلوب انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا بالارسال واما ثانيا فلقصورها دلالة لاحتمال ان يكون المراد من العلماء اهل العصمة بل لا يبعد دعوى ظهوره لانهم العلماء حقيقة ولاحتمال ارادة الوراثة في العلم كما يشهد به بعض الاخبار في الحسن كالصحيح عن الصادق عليه السلام ان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ونحوه خبر ابي الجارود الزيدي الكوفي عنه عليه السلام

في الاصل في المعاملات الفساد

مفتاح اعلم ان المعاملة الغير المنهي عنها الصادرة عن البالغين الاصليين المشتملة على الايجاب والقبول اللفظيين لا يخلو اما ان تكون مما قام الدليل الشرعي على صحته او مما قام الدليل الشرعي على فساده او مما لم يقم الدليل الشرعي على صحته ولا على فساده فان كانت من الاولين فالحكم فيها واضح وان كانت من الثاني فلا بد من الحكم بفسادها نظرا الى ما قدمناه من ان الاصل في المعاملات الفساد اللهم الا ان يدعى ان الاصل في خصوص محل الفرض الصحة التفاتا الى عموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود لان الامر بالوفاء لا يتحقق الا مع الصحة دون الفساد كما صرح به جدي قدس سره فقال لو لم يكن صحيحة شرعا لما امر بوجوب الوفاء لانه ظاهر في الامضاء والتقرير انتهى ويظهر من المقدس الاردبيلي في زبدة البيان والسبزواري في كفاية العرفان وغيرهما المصير الى الاصل المذكور للاية الشريفة قال جدي قدس سره ان المدار في تصحيح كثير من المعاملات بل كل المعاملات عليه وقال والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض اجمالا وعدم التمسك به في شيء مما عدا محل الوفاق مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليه في محل النزاع والوفاق انتهى وقد يقال الاية الشريفة لا تنهض لاثبات الاصل المذكور لوجوه منها ما ذكره جدي قدس سره فقال انه يعارض لان ان العلماء يستدلون على صحة العقود المخالفة بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولا يخفى عن اشكال لانه ان بني على معناه اللغوي اي عقدا عاقدتم بأي نحو اخر عنهم وتحليم واحدثتم بها الوفاء به ويصير حكما شرعيا وداخلا في دين الرسول صلى الله عليه وآله وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر فمع انه لا يخفى عن جوازه ظاهرا يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من احضارها شرعا في البيع الصلح والهبة والاجارة وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في المعاملات اصلا ورأسا وعدم الاختصاص في كيفية ونحو ذلك وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة لتوقف ذلك لتزمان يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول والتعارف انتهى وقد تبعه والدي العلامة دام ظله العالي فيما اشار اليه بقوله وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع اه وفيما اشار اليه بقوله وان بني على ان المراد العقود المتحققة ومنها ما ذكره بعض الاجلة وقال ومن ان وجوب الوفاء انما يترتب على العقد الصحيح وح فلا بد اولا من النظر في العقد صحة وبطلانا ليتمكن من ترتب وجوب الوفاء عليه

هو المحدث الكاشاني وغيره منه

الشيخ يوسف منه

في المعاني المحتملة لارادة العقود في قوله تعالى اوفوا بالعقود

فالاستناد الى هذا الاستدلال بهذا العموم قبل النظر في العقد كما ذكرنا مجازفة ظاهرة ومنها مصير كثير من المفسرين الى ان المراد بالآية
غير ما يصح معه الاستدلال على صحة المعاملة كما اشار اليه في مجمع البيان فقال اختلفوا في هذه العقود على اقوال احدها المراد بها
العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوءا وذلك هو معنى
الحلف عن ابن عباس ومجاهد وربيع بن انس وقتاده والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان
به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال اما احل وحرم وما فرض وما حد في القرآن كله اي فلا تعتدوا فيه ولا
تنكثوه ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعده الى قوله سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها
المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل
الكتاب من الوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل بتصديق نبينا صلعم وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى
هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والفرايض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر
فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ويظهر من الكشاف وتفسير الرازي الميل الى التفسير
الثاني ومنها الخبر الذي رواه في الصافي فقال القمي عن الجواد ع ان رسول الله ص عقد لعلي ع بالخلافة في عشر مواطن ثم انزل الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع ومنها ان الخطاب في الآية الشريفة انما يتوجه الى المؤمنين ولا يتوجه الى غيرهم

في بيان المفهوم من قوله اوفوا بالعقود

من النساء الا على قول الشيخ من ان الاصل في نحو الخطاب المزبور الشمول لهن لكنه خلاف التحقيق كما بيناه وكذا لا يشمل الكفار فلا يمكن التمسك
بالآية الشريفة لاثبات صحة العقد الصادر من النساء والكفار ومنها انه يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي صدرت من اولئك المؤمنين قبل
نزول الآية الشريفة وربما كان في لفظ الوفاء اشعار بذلك فانه ربما يفهم من قوله زيد لعمرو اوف بوعدك سبق الوعد على زمن الامر بوفائه و
مع هذا يسقط الاستدلال بالآية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود فلعلها مما قام الدليل على وجوب الوفاء به بالخصوص ولا يجوز الحاق غيرها بها
لعدم الدليل وهو واضح لا يقال المراد بالعقود العقود التي تحقق بعد زمن الخطاب ومعه يصح الاستدلال بالآية الشريفة لانها حينئذ تشمل جميع ما يمكن
ان يصدر منهم ومنه العقد المشكوك في صحته واذا ثبت في حق اولئك المؤمنين يثبت في حقنا لعدم القائل بالفصل بيننا وبينهم في الاحكام الشرعية
ولهذا يدعو انكما اظهر من خطاب يختص بالحاضرين يثبت في حق الغائبين لانا نقول هذا ليس باولى من الاحتمال السابق بل هو اولى في ذلك لانه لو حمل
العقود على العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة وقوعها والحكم بكون الوفاء واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة
لظهور ان الوفاء بالعقد انما يجب بعد تحققه لا مطلقا والا لوجب تحصيله كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة وهو باطل جدا ومن الظاهر ان ذلك
خلاف الاصل ولا يلزم على تقدير الحمل على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون اولى ولا يقال المراد العقود الماضية والمستقبلة معا لانا نقول
هذا خلاف الاصل لما ذكرنا مضافا الى انه يلزم ان يكون الامر بالوفاء بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا

في ان الامر حقيقة في الوجوب المطلق ومجاز في المشروط

فيلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر ثم لو سلم ان المراد من العقود العقود
التي تحقق منهم بعد زمن الخطاب فنقول لم يعلم كون العقد المشكوك في صحته منها فلعله من غيرها نعم لو لم يكن الامر عالما بالوفاء بما يتحقق بعد
زمن الخطاب من العقود كان امره بالوفاء بالعقود دليلا على صحة جميع العقود اذ لو كان بعضها فاسدا مع احتماله لصدوره عن المخاطبين لزم
الاغراء بالجهل والقبيح وهو باطل ولكن الامر بالوفاء بالعقود هو الله سبحانه وهو عالم بالماضي والمستقبل على حد واحد فلا يلزم ذلك اذ يجوز للحكيم ان
يعلق الحكم المختص ببعض افراد العام على اللفظ اذا كان عالما بان المخاطب لا يقدم على ما لا يجوز فيه ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اكرم
اولادي ومقصوده اكرام طائفة منهم و لم ينصب قرينة على تعيينهم كان ذلك منه صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يقدم الا على اكرام
من هو مقصوده ومنها ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في كثير من عقود المعاملات
لان مضمونها ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء به لان المفهوم من الوفاء عرفا هو الاتيان بالشيء الملتزم به
والموعود به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر كما لا يخفى فينبغي تخصيص العقود بالعقود التي مضمونها الوعد بفعل في المستقبل فلا يمكن ان
يجعل الآية الشريفة اصلا في المعاملات ومنها ان العقد حقيقة في نحو عقد الحبل فاستعماله في هذا الامر الفعلي مجاز وعليه يجب حمل العقود على كلها

استعمل

استعمل فيه لفظ في زمن الخطاب لا على ذلك ولا على ما يمكن استعماله فيه باعتبار وجود العلاقة لان افراد الجمع المعرف باعتبار المعنى المجازي هي التي استعمل فيها اللفظ مجازا الا ما يصح استعماله فيه مجازا فاذا قال انني بالاسود الذين هم كان المراد الاشخاص الذين استعمل فيهم لفظ الاسد لا كل من يصح استعماله فيه نحوه اكرم كل اسد يرمي على هذا التقدير لا يمكن جعل الاية الشريفة دليلا على صحة العقود المشكوك فيها اذا لم يعلم باطلاق لفظ العقد يومئذ عليها ويمكن الجواب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالمنع من عدم جواز تخصيص الاكثر بل هو جائز وفي الاكثر نعم قد يكون ذلك مستهجنا في بعض الصور بحيث لا يجوز فرض صدوره من الحكيم ولكن لا نسلم ان محل البحث منه لا يقال تخصيص الاكثر على تقدير تسليم جوازه ابعد وجوه التاويل من المجاز والاضمار وغيرهما فلا يصار اليه الا بعد تعذر ما سواه من وجوه المخالفة للاصل وعلى هذا ارتكاب التاويل في الاية الشريفة باعتبار مخالفة ظاهرها الضروري الذي يجعلها على التفسير الاول الذي ذكره في مجمع البيان وان كان مجازا اولى ومعه يسقط الاستدلال بها على المدعى لانا نقول لا نسلم ان تخصيص الاكثر الذي ليس بقبيح ابعد التاويلات بل هو كسائر التخصيصات في ترجيحها على سائر التاويلات سلمنا الابعدية بحسب القاعدة ولكن تمسك جمع كثير من محققي اصحابنا بل كلهم كما يظهر من كلام جدي والدي العلامة دام ظله العالي بعموم الاية الشريفة في موارد كثيرة مما يوجب ترجيحه على سائر التاويلات الموجب لسقوط الاستدلال بها هنا على المدعى على ان حمل العقود على ما اثبتناه جدا اولى ان لم يكن ذلك من باب التخصيص بل كان مجازا لانه اقرب المجازات الى المدلول الحقيقي وقد ثبت ان اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة يتعين حمله على اقرب المجازات فتدبر وثانيا بما ذكره جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله في مقام تصحيح استدلال العلماء بالعموم المذكور في موارد الشك في صحة المعاملة من ان التحقيق يقتضي المصير الى جعل الالف واللام في العقود للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان والمضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد متداول فيه مع كيفياتها المخصوصة والمتداولة فيه انتهى واما عن الثاني فبان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام دليل على بطلانه فيبقى غيره مندرجا تحت العموم ومحكوما بالصحة ولو صح ما ذكره لبطل التمسك باكثر العمومات في مقام الشك كما لا يخفى واما عن الثالث فبان المفسرين اختلفوا في تفسير العقود وليس الكثرة المعتد بها في جانب قول مخصوص حتى يرجح على سائر الاقوال بها والكثرة الحاصلة باعتبار ضم الاقوال المختلفة لا تصلح لبطلان تفسير ابن زيد لان مثله يجري في الاقوال الباقية كما لا يخفى سلمنا ولكن ظاهر اكثر الاصحاب اختيار تفسير ابن زيد فهو اولى بالترجيح واما عن الرابع فبضعف السند ولا يصلح تخصيص عموم الكتاب خصوصا اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب واما عن الخامس فبان الاية الشريفة وان كانت مختصة بالمؤمنين لكنها تقتضي صحة معاملة الكفار والنساء ايضا في صورة كون احد طرفي العقد مؤمنا والاخر كافرا او امرأة وفي صورة كون طرفيه من الكفار والنساء اما على الاول فلان العقد بالنسبة الى المؤمن صحيح لكونه مامورا بوفائه نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون بالنسبة الى الطرف الاخر كذلك لان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وهو واضح واما على الثاني فاما للاجماع المركب على عدم الفرق بين المؤمنين وغيرهم في الحكم الثابت لهم كما هو الغالب في ابواب المعاملات او للاستقراء لان اكثر الاحكام يشترك فيها المؤمنون وغيرهم فيلحق موضع الشك بالغالب فتامل وبالجملة الاستشكال في الاية الشريفة من جهة الوجه المزبور بعيد جدا واما عن السادس فبان الاحتمال المذكور يدفعه عموم لفظ العقود باعتبار كون الجمع المعرف يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه بالعقود المتقدمة على زمن الخطاب او بالمتاخرة عنه ولا يلزم من الحمل على العموم الشامل للعقود المتقدمة عليه والمتاخرة عنه كون الوفاء المامور به واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر لان الحكم قد يتعلق بالعقود فالواقع منها يتعلق به الحكم باعتبار ثبوت موضوعه وغير الواقع لا يتعلق به الحكم لعدم ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج موضوعه يتحقق فيتعلق به وبالجملة ليس في اصل الحكم تعليق اصلا وانما يثبت للافراد دفعة من غير تفاوت بينها نعم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا المقدار لا يصير الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر وانما يصير الشيء كذلك اذا جعل المتكلم الحكم بالنسبة الى بعض الافراد مطلقا وبالنسبة الى الاخر مشروطا كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين ونصب قرينة على ان زيدا الذي منهم انما يجب اكرامه اذا كان فاضلا مثلا وليس محل البحث من هذا القبيل جدا ومما يدل على عدم لزوم ذلك اذا حمل لفظ العقود على ما تحقق قبل زمن الخطاب وبعده ان العلماء قديما وحديثا يستدلون بامثال تلك الخطابات على ثبوت الحكم بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت وهو المفهوم عرفا فان الشارع اذا قال يجب الحج عليه استحقاق الحد سواء كان الاتصاف بها قبل زمن الخطاب او بعده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل الشيرازي في حاشيته

في ان الالف واللام في لفظ العقود
للاشارة الى جنس العقود
المتداولة ... بالبيع والصلح والاجارة ...
المخصوصة المتداولة

[illegible]

الحج على كل مستطيع ويجب عليه كذلك ان
... ان كان ...
هذا ان الوصف ان كان ...

المعارض واما دعوى انصراف المتبادر من لفظ الوفاء سبق العقد على زمن الخطاب الموجب له فممنوعة ولا دليل عليها واما احتمال خروج العقد
المشكوك في صحته عن العموم باعتبار علم سبحانه بعدم قدرتهم على الوفاء به فيمنع ان عدم القدرة انكان بسبب عدم الارادة فهو
لا يؤثر في منع الحكم عما تعلق به ارادتهم اصلا والا لما جاز التكليف وهو باطل قذلك لا يوجب تخصيص اللفظ وانكان باعتبار
وجود المانع الخارجي فهو مدفوع بالاصل وانكان باعتبار عدم قدرتهم بالذات فهو امر مستبعد في الغاية فالظاهر خلافه ومع هذا فذلك
الاحتمال لا يوجب التخصيص الظاهر خلافه لان الغالب ارادته الحقيقة دون المجاز فيجب المصير الى العموم ومنه ينكشف كونهم قادرين بالذات
كلهم من الغائبين وبالجملة يحصل من غلبة الاستعمال في الحقيقة الظن بارادتها وهو مستلزم للظن بكونهم قادرين ومع هذا يندفع ذلك الاحتمال
كما لا يخفى ثم ان استدلال جمهور اصحابنا بالاية الشريفة على صحة جملة من العقود شهادة واضحة ببطلان ذلك الاحتمال وكذا في استدلالهم
باطلاقات الخطابات القرانية الشفاهية في كثير من المسائل الفقهية شهادة بذلك وبالجملة المناقشة في الاية الشريفة بامثال ذلك المناقشات
واهية جدا واما عن السابع فبان المفهوم من الاية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وانكان باعتبار الدلالة الالتزامية فان المفهوم من
العمل بمقتضى القول العمل بما دل عليه مطلقا ولو بالالتزام والعقد قول ضرورة ومن الظاهر ان كثيرا من عقود المعاملات يدل بالالتزام على
اشياء يصح تعلق الامر بالوفاء بها لرفع السلطنة وعدم العذر ونحو ذلك وتخصيص العقود بما كان مضمونه الوعد بفعل في المستقبل خلاف
الاصل مع انه جمهور الاصحاب ومع هذا يمكن ان يقال ان اكثر عقود المعاملات يستلزم الوعد بفعل في المستقبل وذلك فيما اذا شرط في ضمنها
الاتيان بفعل في المستقبل فاذن الاية تدل على صحتها واذا صحت هذه العقود باعتبار ذلك الشرط صحت اذا تجردت عنه لعدم القائل بالفصل فتدبر
بالجملة التامل في دلالة الاية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن الانصاف لا يساعده العرف ويفهم مخولا الاصحاب لا يقال وجوب
الوفاء بما يدل عليه بعض العقود التزاما كعقد البيع الدال على رفع الاستيلاء والامتناع من التصرف لا يقتضي حصول مضمونه وهو نقل الملك في البيع
الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك عند بعض مع اعترافه بحصول لوازم الملك لانا نقول هذا خلاف الظاهر فاقبل وشرعا نعم لو قيل ان
الامر بالوفاء للاستحباب بما امكن المناقشة المزبورة لكنه فاسد على ما يظهر من اكثر الاصحاب والمفسرين مع امكان دعوى فسادها على التقدير
المزبور ايضا واما عن الثامن فبان الظاهر عرفا ان الجمع باعتبار المعنى المجازي يعم جميع الافراد التي تصلح لان يستعمل فيها الا خصوص ما استعمل
فيه اللفظ كما اذا كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع في قوة تكرير المفرد ولا شك ان المراد منه المعنى الكلي فيجب ان يكون حقيقة شاملا
لجميع افراده ومع هذا يدفع المناقشة المذكورة استدلال كثير من الاصحاب بالاية الشريفة في كثير من ابواب المعاملات ولم احد احدا منهم ناقش
في مقام بمثل المناقشة المذكورة على انها لو تمت للزم سقوط التمسك بكثير من الاطلاقات والعمومات الشرعية كما لا يخفى هذا كله على تقدير كون
لفظ العقد مجازا في الايجاب القبول واما على تقدير كونه حقيقة شرعية في ذلك كما يستفاد من اكثر العرفان فلا اشكال من جهة المناقشة المزبورة

في ان الوفاء والايفاء بمعنى واحد

فهم وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في زبدة البيان الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد وفي اكثر العرفان يقال وفى بعهده
واوفى بمعنى واحد وفي الوافي الايفاء والوفاء بمعنى واحد وفي مجمع البيان يقال وفى بعهده وفاء واوفى ايفاء بمعنى واوفى لغة الحجاز وهي
لغة القران وفي تفسير الرازي والكشاف يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهدهم **الثاني** قال في زبدة البيان العقد العهد الموثق
المشدد بين اثنين فكل عقد عهد ودون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية وفي الوافي العقد العهد الموثق وفي اكثر العرفان المراد بالعقود ما يعقده

في معنى العقد

الناس في معاملاتهم وفي مجمع البيان العقود جمع بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاشتياق و
الشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقدا واصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به
كما يعقد الحبل ويقال عقدت العقد فهو معقود ومقيد وفي الكشاف العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه قال الخطيب قوم اذا عقدوا
عقدوا الجار هم شدوا العناج وشدوا فوقه الكرباو في تفسير الرازي العقد هو وصل الشيء على سبيل الاشتياق والاحكام والعهد الزام والعقد
الزام على سبيل الاحكام اشتى **الثالث** اذا حصل الشك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول المنهي عنها شرعا فهل يجوز الحكم

في ان الاية الشريفة تقتضي حلية المعاملة المنهي عنها شرعا

بصحتها نظرا الى الاية الشريفة او لا التحقيق ان يقال ان قلنا بان النهي يقتضي الفساد في المعاملات عقلا فلا يجوز الحكم بذلك بل يجب تخصيص
الاية الشريفة وان قلنا ان يقتضي الفساد فيها شرعا فلا يجوز الحكم بذلك ايضا ان كان الدليل الشرعي الدال على اقتضائه الفساد اقوى

دلالة

دلالة من الآية الشريفة وان كان الامر بالعكس فيجوز الحكم بذلك وان تساويا فينبغي الحكم بالفساد لاقتضاء مقتضى الصحة وان قلنا بان النهي لا يقتضي الفساد لا عقلا ولا نقلا كما هو التحقيق فالذي يظهر من جده قدس سره انه لا يجوز الحكم بذلك ايضا لان الامر بالوفاء لا يمكن تعلقه بما هو حرام لامتناع الضدين واذا ارتفع هذا الامر بذلك بقي المعاملة المنهي عنها بلا مقتضى الصحة فينبغي الحكم بفسادها من هذه الجهة لا من جهة النهي ولهذا يحكم بفساد البيع المنهي عنه لان النهي منع من شمول قوله تعالى احل الله البيع للبيع المفروض فيبقى بلا مقتضى الصحة فيحكم بفساده بناء على ما يتراءى من ان الاصل في المعاملات الفساد وفيه نظر للمنع من التضاد بين وجوب الوفاء وحرمة العقد لان وجوب الوفاء انما يتعلق بعد تحقق العقد لا حين تحققه والمحرم هو نفس العقد وايجاده في الخارج فتعلق الوجوب غير متعلق الحرمة ولا بعد في ان يكون فعل محرم سببا لايجاب فعل آخر كما يجب الغسل بوطي الغلام وقد اشار الى هذا والدي العلامة دام ظله **الرابع** اذا شك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول الفعليين دون اللفظيين كبيع المعاطاة فهل الاصل الصحة باعتبار الآية الشريفة او لا فيه اشكال من ان العقود المامور بالوفاء بها جمع عقد وهو عبارة عن الايجاب والقبول كما اشار اليه في كنز العرفان فقال العقد شرعا اسم للايجاب والقبول انتهى والمتبادر منهما ما كان باللفظ فالآية الشريفة لا تشمل المعاملة على وجه المعاطاة ولا تدل على صحتها ومن ان اطلاق لفظ العقد على صيغ المعاملات مجاز كما يستفاد من جماعة والعلاقة المصححة للاستعمال فيها متحققة في المعاطاة مع صحة الاستعمال فيشملها العموم وفيه نظر لامكان دعوى اقربية صيغ المعاملات الى المعنى الحقيقي مع قلة استعمال لفظ العقد في المعاطاة لو سلم اصله فتدبر وقد يقال لو سلم عدم صحة استعمال لفظ العقد في المعاطاة فيمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحتها وذلك لان كلا من المتعاملين بطريق المعاطاة اذا عقد على المال الذي انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظي مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الآية الشريفة انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظي مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين لغيره وجب عليه الوفاء لعموم الآية الشريفة وهو مستلزم لصحة المعاملة المعاطاتية التي بها صار المال منتقلا اليه مثلا اذا اشترى بالمعاطاة سلعة ثم باعه من غيره بعقد لفظي وجب عليه الوفاء لانه عقد وكل عقد يجب الوفاء به نظرا الى عموم الآية الشريفة لا يقال وجوب الوفاء بالشئ فرع القدرة عليه والقدرة على الوفاء بالعقد لا يكون الا بعد ثبوت ان ذلك المال المنتقل بطريق المعاطاة صار ملكا للمنتقل اليه اذ لو علم بعدم الانتقال اليه لم يجب الوفاء بل لم يجز لانه تصرف في ملك الغير وهو غير جائز والمانع الشرعي كالمانع العقلي ومن الظاهر ان الانتقال مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلا يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة ذلك العقد لانا نقول القدرة الذاتية على الوفاء حاصلة والآية الشريفة بعمومها دالة على وجوبه في كل عقد ومنه المفروض ولا دليل على تخصيصها بالنسبة اليه فالاصل العمل بالعموم ومنه ينكشف انتقال الملك اليه وقد تقدم الاشارة الى مثل هذا نعم قد يقال ما ذكر مفروض بما اذا عقد صاحب المال الاصلي على المال الذي نقله الى صاحبه بطريق المعاطاة لشخص اخر بعقد لفظي كما اذا باع البايع العين التي باعها من زيد بطريق المعاطاة ثانيا من عمرو بعقد لفظي فانه ايضا عقد يجب الوفاء به نظرا الى العموم وهو يستلزم عدم انتقال الملك بطريق المعاطاة ولا ترجيح لاحد الامرين على الاخر فيلزم سقوط التمسك بالآية الشريفة في محل البحث وبهذا يمكن دعوى عدم جواز الاستدلال بقوله تعالى احل الله البيع على صحة البيع الذي شك في صحته وعدم جواز الاستدلال بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة العقود اللفظية لامكان ان يقع عقيبها عقد اخر من كل من المتعاملين ينافي عقدهما اولا وفيه نظر لان العقد والبيع الاولين حالهما حال المعارض الم يتحقق المنافي فيجب العمل بمقتضاهما نظرا الى عموم الآيتين فيلزم منه بطلان المنافي لامتناع اجتماع الضدين ومع هذا فهو مستفاد من طريقة العقلاء وعاداتهم ولو لا صحة للزم الاجمال في كثير من العمومات وهو بعيد جدا وايضا فلا يمكن تحقق المنافي بعد البيع والعقد الاولين فيشملهما العمومان من غير معارض اصلا فلا بد من الحكم بصحتهما في هذه الصورة وهو مستلزم لصحتهما في صورة تحقق المنافي للاجماع المركب فتدبر وايضا طلاق الآيتين ينصرف الى المعهود والمتعارف ومن الظاهر ان تحقق البيع والعقد المنافيين بين البيع والعقد الاولين نادر جدا فلا يشملهما الآيتان وح لا يلزم سقوط الاستدلال بهما على ما ذكر ومع هذا فاستدلال جمهور الاصحاب بهما على امثال هذا شاهد على بطلان المناقشة بما ذكر فتدبر **الخامس** اعلم انه يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة معاملة الصبي اذا كان احد طرفي العقد بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء بالعقد الذي وقع مع الصبي نظرا الى عموم الآية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم

صحة

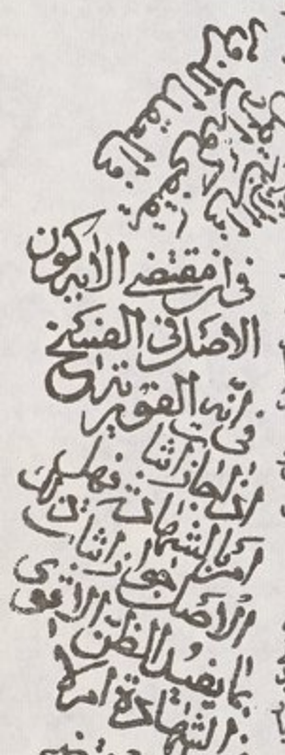
صحة بالنسبة الى الصبي ايضا لما بيناه من عدم تعقل العقد صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه لا يستلزم عدم الصحة الذي هو حكم وضعي هذا ويمكن الاستدلال بالاية الشريفة ايضا على صحة العقد الذي يقع بين الصبيين لان مقتضى عموم الاية الشريفة وجوب الوفاء بجميع العقود حتى التي صدرت في حال الصباوة ولولا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد البلوغ وتوجه الامر بالوفاء بعده لا ينافي ثبوت الصحة بمعنى ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي يصح تحققه بالنسبة الى الصبيان قبله اللهم الا ان يقال هذا مجد لو علم بتحقق العقد من المخاطبين بالاية الشريفة في حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتجه الاستدلال فتم ومما ذكر يظهر صحة دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولي بنته الصغيرة اذا كان الزوج بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء به ومعناه العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر ونظائرهما من حيث مترتب على خلاف ذلك فانه قال لا يمكن الاستدلال بالاية على صحة العقد الذي لا يمكن العاقد الوفاء به مثل عقد الولي على بنته الرضيعة منعتر يوما او مثله لعدم تاتي تمتع بها اصلا ولا اثر لتوشائي بها للولي الوفا به والخروج عن عهدته واما الثمرات التي تكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها اللزوم الدور مع انها ليست بيد الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية القهرية شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا انكان حلالا فحلال والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع بها من الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات **السادس** هل الاية الشريفة تشمل العقود الجائزة التي يجوز لكل من الطرفين الفسخ بمجرد المشية والارادة كالوكالة والعارية فلو شك في صحة نوع او صنف منها كان اللازم الحكم بالصحة لعموم الاية الشريفة او لا يشملها ويكون مخصصة من عمومها فيه اشكال مما ذكره العلامة في لف في مقام الجواب عن احتجاج الحلي بالاية الشريفة على لزوم عقد السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه فان كان لازما كان العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم وان كان جائزا كان الوفاء به العمل بمقتضاه على سبيل الجواز وقد صرح بما ذكره السيوري في كنز العرفان قال وح يكون في العقود اجمال يعلم حاله من البيان النبوي والامامي وذكره في جامع المقاصد فقال في مقام الجواب عن الجواب الذي ذكره في لقمان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه من دون القيد الذي ذكره فان المفهوم لغة وعرفا من الوفاء بالقول هو العمل بمدلوله ثم انه لا معنى لوجوب الوفاء بالعقد على وجه الجواز فان وجوب الوفاء ينافي الجواز والاية مخصوصة بما عدا الجائز فان العام المخصص حجة في الباقي انتهى وقد نبه على ما ذكره جماعة ففي المسالك بعد الاشارة الى ما في المختلف هو خلاف الظاهر فان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل بمقتضاه مطلقا وفي الروضة الاصل في الوفاء العمل بمقتضاه دائما وخروج العقد الجائز تخصيص للعام فيبقى حجة في الباقي وفي مجمع الفائدة ان ظاهر الامر هو الوجوب واللزوم وخروج الوديعة والعارية على تقدير كونهما عقدين بدليل لا يضر كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد اذ المتبادر ان العمل بمضمون العقد واجب وفي كنز وما ضان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل به مطلقا لا العمل بمقتضاه من لزوم او جواز جدا ولذا ان دبدن الاصحاب حتى هو اثبات لزوم العقود اللازمة بذلك ولا وجه له لو صح ما ذكره لاستلزامه الدور الواضح كما لا يخفى على المتدبر انتهى وفي بعض مؤلفات جدي قدس سره يشكل الاستدلال بالاية على صحة العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي لا في موضع لم يثبت انتهى وقد يقال ان العقود الجائزة ما لم يحصل فيها فسخ من الطرفين يجب الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صورة الفسخ من عمومها لا يقتضي عدم شمولها صورة عدم الفسخ فهي بهذا الاعتبار مندرجة تحت العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا من شمولها لما شملت البيع الذي لم يشترط فيه سقوط خيار المجلس ونحوه وهو باطل وبالجملة الاية الشريفة تقتضي وجوب الوفاء بكل ما يسمى عقدا سواء سمي جائزا باعتبار ولازما باعتبار اخر وخروج بعض الافراد وبعض الصور من عمومها واطلاقها لا يقدح في الشمول لما لم يقم الدليل على خروجه فتامل فاذن المعتمد كون الاية الشريفة اصلا في صحة العقود الجائزة **السابع** اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية فيما اذا كان احد طرفي العقد فضوليا والاخر غيره وذلك لان غير الفضولي مامور بالوفاء به لعموم الاية الشريفة وهو يستلزم صحة العقد

في ان الاية الشريفة هل تدل على صحة العقود الجائزة ام لا

في انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية

ولا يمكن ان يكون العقد بالنسبة اليه صحيحا وبالنسبة الى الفضولي فاسدا لما بيناه من ان العقد لا يتبعض صحة وفسادا واذا صح هذا القسم من المعاملة
الفضولية صح القسم الاخر وهو ما اذا كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الفضوليين مع امكان اندراجه
تحت عموم الاية الشريفة لان صاحبي المالين اذا اجاز احد الفضوليين تعلق الامر بالوفاء بالعقد بهما نظرا الى عموم الاية الشريفة نعم قبل
الاجازة لا يتعلق الامر بالوفاء بهما لان الوفاء انما يكون في الشيء الملتزم به ومن الظاهر ان صاحبي المالين قبل الاجازة لم يلتزما بشيء فلا معنى
لامرهما بالوفاء ويؤيد ذلك ما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي في اوامره فانه قال بعد ذكر الاخبار الدالة على جواز عقد الفضولي في النكاح
وهذه الاخبار وان اختص موادها بالنكاح لكن يستفاد جواز الفضولي في سائر العقود بفحوى الخطاب للاتفاق فتوى ورواية على شدة امر
النكاح وعدم جواز المسامحة فيه بما يتسامح في غيره فاذا جاز الفضولي في مثله جاز في غيره بطريق اولى كما لا يخفى انتهى وقد بينه كما في لف
ولك بصحيح بيع الفضولي لانه عقد صدر من اهله في محله جامعا لشرائط الصحة عدا الملكية وكان في محله لكون المبيع مما يجوز بيعه في حد ذاته فيكون
صحيحا وزاد في الاول والثالث وبالاجازة يصير لازما لعموم الامر بالوفاء بالعقود انتهى وبالجملة الظاهر عندي ان الاصل صحة كل فضولي
نظرا الى الاية الشريفة ولا يعارضها قوله نعم الا ان تكون تجارة عن تراض لان التراضي في عقد الفضولي حاصل وليس في الاية الشريفة تقييد
التراضي بتراضي المالكين مع انه يتم بحصل بعد الاجازة فتم سلمنا ولكن التعارض بين الايتين الشريفتين تعارض العمومين من وجه والترجيح مع
عموم قوله اوفوا بالعقود كما لا يخفى وما ادعاه في الخلاف والايضاح ومجمع الفائدة من ان معاملة الفضولي تصرف في ملك الغير من دون اذنه
وهو قبيح فلا تصح ممنوع كما اشار اليه والدي العلامة دام ظله العالي سلمنا ولكن نمنع من استلزام حرمة التصرف فساد العقد اذ لا دليل على الملازمة

التاسع اذا دار الامر بين كون العقد لازما لا يجوز لكل منهما فسخه مع عدم رضا الاخر وجايزا يجوز لكل منهما فسخه وان لم يرض به الاخر
فالاصل نظرا الى الاية الشريفة الاول كما يظهر من جامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع الفائدة والرياض **العاشر** اذا شك في
كون الفسخ فوريا او يجوز فيه التراخي فمقتضى اطلاق الاية الشريفة الاول ولكن فيه اشكال تقدم اليه الاشارة **مفتاح** اذا جاز اثبات
امر بشهادة العدلين كما في اثبات الهلال فهل الاصل الحكم بثبوته بما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادتهما فاذن يجوز اثبات الهلال
بالشياع المفيد للظن الاقوى من الشهادة او لا اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول ان الاصل ذلك فيجوز اثبات الهلال بالشياع المفروض
هو نظم كثرة والمسالك ولهما ما تمسكا به من النحوي والقياس بالطريق الاولى وفيه نظرا ما اولا فلمعارضته بفحوى ما دل على عدم جواز العمل بعض
الظنون التي هو اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين فتم وقد اشار الى ما ذكرنا في مجمع الفائدة وقال والقول بجوزهما بالاجماع ونحوه
يبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال بعض ما ثبت بالمفهوم مع القول به بالاصل وهو ظاهر انتهى وفيه نظر وامانا فلما ذكره
وذلك فقال بعد الاشارة الى الدليل المذكور ويشكل بان ذلك يتوقف على كونه الحكم بثبوت شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن بعد
الى ما يحصل به ذلك في يتحقق به الاولوية المذكورة ليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا اعتبار به مع ان اللازم من اعتبار
الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في
مجمع الفائدة والذخيرة والرياض وغيرها الثاني ان الاصل ذلك وهو نظم مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والرياض وغيرها ولهم
الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم واغلبية عدم حجية الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين وعدم ثبوت الاولوية
وعلى تقدير تسليمها فهي معارضة بما ذكرنا فتم والمسئلة في غاية الاشكال **مفتاح** اعلم ان الاصحاب جعلوا من شرايط قبول الشهادة
انتفاء التهمة كما جعلوا من شرائط العدالة ولكنهم صرحوا بان جميع افراد التهمة غير قادح في الشهادة بل منها ما هو قادح ومنها ما لا
يكون قادحا وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ولم يذكروا في هذا الباب قاعدة كلية يجب الرجوع اليها اذا حصل الشك في مانعية تهمة
خاصة لقبول الشهادة ولا صرحوا بان الاصل في التهمة كونها مانعة لها حتى يثبت المخرج عنه او كونها غير مانعة له حتى يثبت المخرج عنه
نعم يستفاد من بعض الاصحاب الاول ومن بعض اخر منهم الثاني وعلى هذا يحصل في المسئلة قولان للقول الاول وجوه منها اصالة عدم
ثبوت الحكم بشهادة العدل المتهم خرج منها بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج الباقي فيكون مندرجا تحتها ومنها العمومات المانعة عن
العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج غيره منها فيكون مندرجا تحتها ومنها اطلاق الاخبار الدالة على ذلك منها



صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع ما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن قال ذلك دخل في الظنين
ومنها خبر سليمان الذي وصفه بالصحة في مجمع الفائدة قال سئلت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والخصم ومنها خبر ابي بصير الذي
بن علي الحلبي وصفه بالصحة في المسالك قال سئلت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم ومنها خبر عبيد الله الذي وصفه في مجمع الفائدة بالصحة
قال سئل ابو عبد الله ع عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن فقال كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لم يجز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين ومنها مضمرة سماعة عما يرد من الشهود قال المريب والخصم والشريك
ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهادتهم والظاهر ان هذه الروايات من الموثقات فتصلح للحجية الا ان يناقش فيها بان الاضعاف من
سماعة قادح فيها وفيه اشكال آخر ومنها النبوي المرسل لا يقبل شهادة ظنين ولا خصم والظنين المتهم ومنها المرضوي المرسل اعلم ان المسلمين
عدول بعضهم الى بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وللقول الثاني وجوه اقصها منها ان اكثر الآيات لا يوجب رد
الشهادة فلذا المشكوك فيه الحاقا له بالاعم الاغلب عملا بالاستقراء وفيه نظر ومنها عموم مفهوم قوله تع ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا وفيه نظر
ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ما دل على قبول شهادة العدلين وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال التحقيق في المسئلة يقتضي الرجوع
الى الاخبار المتقدمة نظرا الى انها بالاضافة الى ما دل على قبول شهادة العدل عموما او اطلاقا اما خاصة فيقيد بها او عامة فيصير التعارض من وجه
تعارض العموم والخصوص من وجه حيث لا مرجح لاحدهما على الآخر من اجماع وغيره فينبغي الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا عدم القبول مطلقا انتهى
وقد ناقش فيما ذكره دام ظله العالي بالمنع من عدم المرجح بل يجب الحكم بترجيح ما دل على قبول شهادة العدل لان سنده قطعي وارد في الكتاب
السنة وكثير في الغاية ولا كذلك ما دل على عدم قبول شهادة المتهم مع انه خرج منه كثير من الافراد بحيث حصل الوهن العظيم في دلالته على انه
قد يقال ان اطلاقه ينصرف الى الغالب وهو المتهم باعتبار الفسق وجهالة الحال فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض فتأمل في الجملة
القول الثاني لا يخلو عن قوة مفتاح اعلم ان الاصل في الشاهد ان لا يكون فاسقا وان يكون عادلا كما عليه الاصحاب على الظاهر وهم
على ذلك امور منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة غير العادل ومنها عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منه شهادة العادل بالاجماع
ولا دليل على خروج شهادة غيره فيبقى مندرجا تحته ومنها ان شهادة الفاسق لو قبلت لثبت التساوي بينه وبين العادل لقبول شهادته
والاصل عدمه لعموم قوله تع ان كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد اشار الى هذا في الايضاح وقال لا يقال ان هذه الآية نزلت في
استدلال الوليد بن عتبة بن ابي معط وسبب نزولها انه ع على علي ع فنزلت فيه لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام ومنها ما تمسك به في بر
والايضاح والمسالك من عموم قوله تع ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا قال في الاخير ان الشهادة بناء وزاد في الايضاح فقال لا يقال ان هذه
الآية نزلت في الوليد بن عتبة بن ابي معط لانه كذب على قوم وقال انهم امتنعوا من اداء الزكوة عند النبي ص فنزلت فيه ان جائكم فاسق لانا نقول
خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام انتهى ومنها ما اشار اليه في الايضاح ولك من قوله تع اشهدوا ذوي عدل منكم ومنها ما اشار اليه
في الكتابين ايضا ومجمع الفائدة من قوله تع ممن ترضون من الشهداء والفاسق ليس بمرضي والمرضي العدل ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال
اشتراط العدالة في الشاهد فدل عليه العقل لان اطمينان القلب لم يحصل الا بالعدل ولصيانة حق الغير الاعلى وجه القوي ومنها اطلاق
دعوى الاجماع في صريح المسالك ومجمع الفائدة وكشف اللثام والرياض وظاهر ملك والكفاية على اشتراط العدالة في الشاهد ومنها جملة من
الاخبار فمنها ما تقدم اليه الاشارة في المسئلة السابقة ومنها خبر جراح المدايني عن ابي عبد الله ع قال لا اقبل شهادة فاسق على نفسه فضلا على غيره ومنها
خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في شهادة المملوك اذا كان عدلا فانه جائز ومنها غير ذلك مفتاح اختلف علماء الاسلام من الخاصة والعامة
في معنى العدالة التي هي شرط في الشهادة وغيرها على اقوال منها ما حكاه في لف عن المفيد فقال وقال المفيد العدل ما كان معروفا بالدين و
الورع عن محارم الله تع ومنها ما حكاه في لف ايضا عن الشيخ في ط فقال قال الشيخ في ط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدالة في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شئ من اسباب الفسق
وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل بين الناس ولبس الثياب الصعبة والعدالة في الاحكام ان
يكون بالغا فمن كان عادلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومنها ما صار اليه ابن ادريس في السرائر فقال والعدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل

الاحوال

الاحوال متساويا واما في الشريعة فهو كل من كان عدلا في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشئ من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون محتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ولبس الثياب المصبغات للنساء وما اشبه ذلك وفي العدالة في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا ومنها ما صار اليه الشيخ في النهاية فقال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين عليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ويكون سائر الجميع عيونه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن على حضور جماعة المسلمين من غير تخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر ومنها ما صار اليه الشيخ في العدة فقال اما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ومنها ما اشار اليه في البحار فقال الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر والظاهر من صاحب الكفاية المصير اليه ومنها ما صار اليه في الف والقواعد والارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والمبينة والدروس والذكرى والشفيفية والروضة والروض وجامع المقاصد والمعالم والرياض فزادها هيئة وملكة كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وزاد في التحرير والمبينة وكرى ومع وضوح فقالوا يحصل بالاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر والاكثار منها انتهى وحكي هذا التعريف في المدارك والذخيرة عن المتاخرين وفي مجمع الفائدة هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام تعريفها بين العامة والخاصة في الفروع والاصول مشهور بذلك انتهى وعزاه في الشفيفية الى الفقهاء وظاهره اتفاق جميع اصحابنا عليه ولا بعد فيه لامكان تنزيل الاقوال المتقدمة عليه وممن صرح من العامة بالتعريف المذكور الحاجبي والعضدي والغزالي فيما حكي عنه ونظم من الاحكام المصيرية والتحقيق عندي ان يقال ان لفظ العدالة اذا ورد في خطاب الشارع والمنصوص وجب حمله على معناه اللغوي وهو على ما في المبسوط والسرائر ان يكون الانسان متعادل الاحوال مستويا وعلى ما في المدارك الاستواء والاستقامة وعلى ما في الاحكام التوسط في الامور من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان قال ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا والوسط والعدل بمعنى واحد ثم قال وقد يطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب والجور في مقابله وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة بتعدد من الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته عادل انتهى فيكون المعنى اللغوي هو متعلق الخطاب ومناط الحكم الشرعي لانه المعنى الحقيقي وقد تقرر ان الخطاب الشرعي يجب حمله على معناه حتى تجرد عن القرينة لا يقال هذا حسن لو لم يثبت نقل اللفظ المذكور عن المعنى اللغوي واما معه فلا لان المعنى المنقول اليه معنى حقيقي ايضا ومن الظاهر ان اللفظ المذكور قد صار منقولا عن المعنى اللغوي الى معنى اخر لظهوره وكلام المحققين من الخاصة والعامة فيه لانا نقول لا نسلم ثبوت النقل في زمن صدور الخطاب المفروض بل ينبغي الحكم بعدمه لان الاصل تاخر الحادث وح يجب الحكم بوجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي الا ان معناه الحقيقي حال صدور الخطاب المفروض غيره وبالجملة مجرد النقل عن المعنى اللغوي لا يقدح في حمل اللفظ عليه وهو واضح نعم ان ثبت نقل اللفظ المذكور الى خلاف معناه اللغوي في زمن صدور الخطاب وثبت كون المعنى الثاني هو المعنى الحقيقي عند من صدر منه الخطاب لم يجز الحكم بوجوب حمل الخطاب المفروض على معناه اللغوي لانا لو اوجبنا حمل الخطاب المجرد عن القرينة على ما هو معنى حقيقي له حال الخطاب وعند المخاطب لا مطلقا ولكن ذلك غير معلوم لعدم الدليل عليه بل الاصالة تاخر الحادث تقتضي عدمه لا يقال المستفاد من كلام جملة ممن تقدم اليه الاشارة ثبوت صيرورة اللفظ المذكور منقولا عن معناه اللغوي الى غيره في زمن صدور الخطاب المفروض لان قولهم في الشريعة وشرعا في مقابلة المعنى اللغوي يدل على ذلك مضافا الى ظهور كون القصد في التعرض لتعريف اللفظ المذكور ببيان ما ثبت كونه معنى حقيقيا له في زمن صدور الخطاب وكلام هؤلاء واخبارهم حجة ولا يقصران عن كلام نحو الجوهري وسيبويه واخبارهما في المسئلة اللغوية لانا نقول لا نسلم ذلك ونمنع مزيد دلالة قولهم في الشريعة وشرعا على ذلك ونمنع ايضا من كون القصد في التعرض لذلك ببيان ذلك لاحتمال كون القصد ببيان ما اصطلحوا عليه كما في تعريف المعاملات كالبيع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وربما يستفاد هذا من كلام الامدي ومن جماعة منهم المقدس الاردبيلي فانه قال لا بد ان يكون العدالة ما هي فتقول وما يعرف لها معنى شرعيا منقولا عن الشارع وما ذكر في كلام البعض فيحتمل ان يكون اصطلاحا منقولا عن الشرع والعرف فلم يكن حجة نعم مناسب للمعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى جانب لان الفاسق

مال عن الحق والطريق فكونها بهذا المعنى في الشرع حيث وقعت في الآية والاخبار غير بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمدين جملا على ان التغير انما هو عروضه
نحو انه في الشرع مع اتفاق اللغة فالذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله ابي يعفور فلا بد من اجتناب الكبائر والاطمينان
القلب والسكون اليه وعدم انهامه اشيء ولا يقال لا شك ان المتبادر من اللفظ المزبور في عرف الشارع والمعصومين ايضا كذلك بناء على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية لانا نقول لا نم الصغرى بالجملة لم اجد دليلا يطمئن نفسي اليه يدل على ثبوت الحقيقة الشرعية في اللفظ
المزبور وصيرورته حقيقة في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصومين وان كانت هذه الدعوى لا يخلو عن قوة خصوصا بالنسبة الى زمن
الصادقين ومن بعدهما فالتحقيق في بيان المرجع لمعرفة معنى اللفظ المزبور عليه ان يقال ان لم يثبت الدعوى المزبورة فالمرجع هو اهل
اللغة لا غير وان ثبت فلا يخلو اما ان يكون باعتبار اصالة اتحاد عرف المتشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل في تعريف الفقهاء
بيان المعنى الشرعي الذي يجب حمل خطابه عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع هو اهل الشرع فما حكموا بكونه معنى اللفظ المزبور او بكونه
جزءه وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كذلك وجب طرحه وان كان الثاني فالمرجع هو العالم العارف لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب
اعتباره وما اختلفوا فيه ولم يقم دليل على احد الطرفين او الاطراف وجب التوقف فيه والرجوع الى ما يقتضيه الاصول القطعية والادلة الشرعية
اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف مذهب الاكثر وحينئذ يمكن ترجيحه كما اذا تعارض اهل الخبرة فيما يرجع اليهم وكان الاكثر في جانب فان
القاعدة تقتضي ترجيح جانب الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور واردا في خطاب الشارع والمعصومين واما اذا ورد في كلام الاصحاب

في انه لا فرق فيما ذكر بين لفظ العدل ولفظ العادل

والفقهاء فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه وان اتفق وروده في كلام من لا يعلم ثبوت اصطلاح فيه فالواجب ايضا حمله على المعنى اللغوي ويحتمل
ان يحكم بحمله على ما اصطلح عليه الاكثر لظهوره واشتراكه معهم في الاصطلاح قد ويبقى التنبيه على امور **الاول** الظاهر انه لا فرق فيما ذكرنا
بين لفظ العدالة ولفظ العدل والعادل ونحوها **الثاني** قال العلامة المجلسي في البحار واما العدالة فقد اختلف كلام الاصحاب

في حكم الاشك في كون العدالة شرطا في الشيء

فيها اختلافا كثيرا في باب الامامة وباب الشهادة والظاهر انه لا فرق عندهم في معنى العدالة في المقامين وانكان يظهر من الاخبار ان الامر في الصلوة
اسهل منه في الشهادة ولعل السر فيه ان الشهادة يبتنى عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة
فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقصل الامام وفسقه وكفره لا يضر بصلوة المأموم ولذا اكتفى
بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه انتهى واشار الى بعض ما ذكره في الذخيرة ايضا فقال اعلم ان كلام الاصحاب في معنى العدالة المعتبرة

في تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة دليل

في امام الجماعة وفي الشاهد مختلف والظاهر ان معنى العدالة المعتبرة فيهما واحد عندهم من غير قائل بالفرق **الثالث** اعلم انه اذا
شك في كون العدالة شرطا لشيء كما اذا شك في كونها شرطا في مستحق الزكوة وفي كونها شرطا في العمل بخبر الواحد فلا يخ اما ان يلزم من الحكم
بالاشتراط تقييد اطلاق او تخصيص عموم او تصرف في ظاهر او مخالفة لظن معتبر او لا يلزم منه ذلك كما اذا ثبت اصل المشروط بالاجماع

الاجتناب عن جميع المعاصي في العدالة

مثلا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحكم بعدم كونها شرطا للزومه خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير دليل وان كان الثاني فالاصل
يقتضي الحكم بكونه شرطا في بعض المقامات دون بعض وهو خفي على الفقيه الفطن ولا فرق في ذلك بين العدالة بالمعنى اللغوي والعدالة
بمعنى الاصلاحي وهكذا الحال لو ثبت شرطية بعض ما اعتبر في العدالة اصطلاحا وشك في الباقي **الرابع** اعلم ان تعليق الشرع
الحكم على لفظ العدالة ونحوه قليل فلا يحتاج الى معرفة معناه من جهة تعليق الشرع ليس بذلك الاحتياج نعم تعليق الاصحاب الحكم عليه
كثيرا لا يخفى على المتتبع لكلامهم فلا بد من معرفة اصطلاحهم اذ قد يكون كلامهم حجة شرعية وحيث لا يكون حجة شرعية فلا بد من الرجوع
فيما اذا صرحوا بكون العدالة شرطا الشيء الى دليله ولا حاجة الى معرفة معنى لفظ العدالة من جهة الاستدلال على الحكم الشرعي والغالب
انهم يستدلون على ذلك بقوله تعالى ان جائكم فاسق الآية وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الآية وبعض الاخبار الدال على الامانة
والثقة في بعض الامور ومن الظاهر ان ما ذكر من الادلة لا يثبت جميع ما ذكروه في تفسير العدالة وثبوت البعض بتلك الادلة لا يفيد
ثبوت الجميع الا ان يدعى الاجماع المركب على ذلك **مفتاح** اذا نص الشارع والمعصوم على توقف قبول قول الغير على كونه
عادلا فقال مثلا بشرط في قبول خبر زيد وشهادته ان يكون عدلا او عادلا وقد اتفق هذا كثيرا فهل يعتبر في تحقق هذا الشرط
ان يكون ذلك الغير مجتنبا لجميع الذنوب والمعاصي فيكون صدور ذنب منه ما نعا من تحقق ذلك وقادحا في عدالته او لا يعتبر

ذلك بل يجوز ان يصدر منه ذنب ولا يكون قادحا في عدالته وما نقلها اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول انه يعتبر ذلك وهو للحلي
في السرائر وحكاه في الايضاح عن الرياض عن المفيد الجليل والقاضي وزاد في الاخير فنسبه الى الشيخ في العدة وابي علي الطبرسي وقال وظاهر
الشيخ الطبرسي والحلي كونه مجمعا عليه بيننا الطائفة الثاني انه لا يعتبر ذلك وهو لصريح المبسوط والنافع والمختلف والقواعد و
الايضاح والتدوس ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض وظاهر التحرير والذكرى والمنتهى والروضة وض وجامع المقاصد والكفاية و
عزاه في الايضاح الى جده وابن الجنيد في الرياض الى الدليلي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتاخرين قال بل عليه
عامتهم في الذخيرة والمشهور بينهم ان الصغيرة النادرة غير قادحة وان امكنه تداركها بالاستغفار ونظم بعضهم جملة من العبارات انه مذهب
المعظم للاولين وجوه منها ان الاصل عدم قبول قول الغير من شهادته وخبره لانه لا يفيد العلم عدلنا عنه فيما اذا كان مجتنبا لجميع المعاصي
بالدليل وهو مفقود فيما اذا صدر منه ذنب فابقي مندرجا تحت الاصل المذكور الذي مستنده العقل وعمومات دالة على عدم جواز العمل
بغير ما يفيد العلم من الكتاب والسنة لا يقال هذا انما يسلم حيث يلزم من قبول قول الغير مخالفة ظاهر دليل لفظي او اصل عقلي كاصالة
البراءة ونحوها واما اذا لم يلزم منه ذلك فلا كما اذا كان قول الغير موافقا لدليل لفظي او اصل عقلي فلا نسلم ان الاصل عدم قبوله لانا نقول
نفس لزوم قبول قول الغير واعتباره مخالف للاصل وحكم شرعي يحتاج في ثبوته الى دليل ومجرد موافقته لما ذكر احيانا لا يمنع من الحكم بمخالفة
الحكم بلزوم الاخذ به للاصل ومن الظاهر ان الحكم بضمون شيء صورة موافقته لاحد الامرين المتقدم اليهما الاشارة ليس مستندا اليه بل انما
يستند الى ما وافقه وهو واضح لا اشكال فيه نعم قد يقال ان ما ذكر من الاصل انما يتم لو لم يرد من الشرع عموم يقتضي جواز الاعتماد على قول الغير و
قبوله مطلقا ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل ويلزم الحكم بعدم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصي في ثبوت العدالة حتى يقوم عليه دليل شرعي
اذ الاصل المذكور اضعف بالنسبة الى هذا المفروض لا يترك القوي بالضعيف وعلى هذا فينبغي التفصيل بين الجوارح ولكني لم اجد قائلا به بل الظاهر ان كل
من قال بثبوت فقد العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال به مطلقا ومن قال بخلاف ذلك قال به مطلقا ايضا فالتفصيل خرق للاجماع المركب على الظاهر فلا يجوز
المصير اليه فينحصر المصير الى القول الثاني وهو واضح اللهم الا ان يمنع من وجود الدليل على جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله في المقام وفيه نظر
ومنها ان ما دل على توقف العدالة على ثبوت المروءة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق اولى وفيه نظر اما
اولا فللمناقشة في توقف العدالة على المروءة واما ثانيا فللمنع من الاولوية لظهور الفرق بين الفاسق والمقيس عليه اذ مع عدم المروءة لا يحصل
الوثوق بالشهادة ولا كذا اذا صدر بعض المعصية لامكان فرض تحقق الوثوق بها معه وربما يشهد بما ذكر مصير المعظم الى اشتراط المروءة وعدم
اشتراط التجنب عن جميع المعاصي فتامل ومنها ان ارتكاب المعصية يوجب الفسق وكون الفاعل فاسقا مطلقا ولو كان المعصية صغيرة والاصل
في الفاسق ان لا يقبل عليه مطلقا فيلزم الاجتناب عن جميع المعاصي في ذلك ويكون صدور المعصية مطلقا قادحا في العدالة اما المقدمة
الاولى فلان الفسق ليس الا الخروج عن طاعة الله تعالى كما صرح به في مجمع البيان وكنز العرفان والقاموس وكل من رصد عنه المعصية
يكون خارجا عن الطاعة فيكون فاسقا لا يقال لانا نمنع ان الفسق هو مطلق الخروج عن الطاعة لظهور كلام السبوري والشهيد الثاني في
اختصاصه بفعل معصية مخصوصة مع العلم بكونها معصية ويؤيده مصير معظم الخاصة والعامة الى ان الصغيرة من المعاصي لا تقدح في
العدالة مع الاصرار عليها وظهور كلامهم في كون اطلاق لفظ العادل على من اجتنب الكبائر ومنافيات المروءة ولم يصر على الصغائر بطريق
الحقيقة ومن الظاهر ان كل من صدق عليه العادل لا يصدق عليه الفاسق وما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لا يصلح للمعارضة لهذا
لامكان تنزيله عليه لانا نقول هذا غير متجه وكيف يجوز طرح خبر جماعة من ائمة الفن بما ذكر خصوصا اذا كان معتضدا بالعرف فيحمل
صيرورته في الشريعة منقولا الى خلاف ما ذكروه بدفعه اصالة عدم النقل فتعين المصير الى ما ذكروه خصوصا على تقدير لزوم الحكم بتقدم
شهادة الاثبات على النفي فان مرجع ما ذكروه الى الاول ومرجع ما ذكره السبوري الى الثاني على ما ذهب اليه بعض المحققين منهم واما المقدمة
الثانية فلوجوه الاول عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا المعتضد بالتعليل في قوله تعالى ان تصيبوا الاية وقد استدل بالاول في
المعارج والتهذيب والنهاية والمنتهى وكنز العرفان وشرح الدراية على الاسلام والايمان والعدالة شرطا في الراوي والشاهد لا
يقال لا نسلم شموله لمحل البحث لورود في مورد خاص كما يظهر من كتب التفسير لانا نقول ذلك لا يقتضي تخصيص العام كان العبرة بعموم اللفظ

للشهيد الثاني منه

لاخصوص المحل فتدبر ولا يقال ليس فيما ذكر لفظ عام حتى يشمل محل البحث لانا نقول لا يشترط في الشمول اللفظ العام بل الاطلاق يكفي
فيه فان المطلق كثيرا ما يفيد العموم ولا ريب في وجوده على انه قال المقدس الاردبيلي رحمه في زبدته البيان وتنكير النبأ والفاسق يدل
على العموم اي اذا جائكم ايها المؤمنون اي فاسق كان بأي خبر كان فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول
الفاسق ولا تعملوا به فان الفسق مانع ويمكن ان يستدل بمنطوقها على عدم جواز قبول خبر الفاسق انتهى ولا يقال ان اطلاق الفاسق ينصرف
الى الفرد المتبادر منه وهو غير المرتكب للصغيرة لانا نقول لا نسلم بتبادر هذا والاصل بقاء الاطلاق على حاله ولا يقال غاية ما يستفاد مما
ذكر عدم جواز الاعتماد على ما ابتنى بنبأ الفاسق ولا دلالة فيه على عدم جواز الاعتماد عليه في شهادته فان الشهادة لا تبتنى بناء لانا نقول
هذا فاسد فان الشهادة بناء لغة كما صرح به في كنز العرفان ولا يقال يعارض ما ذكر عموم ما دل على قبول الشهادة وخروج من كان مرتكبا للكبائر
منه لا يقدح في حجيته لانا نقول ذلك لا يصلح للمعارضة لان ما ذكر اخص منه من وجه تقديمه فتدبر ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر هو لزوم الحكم
بتوقف قبول الشهادة والخبر على اجتناب جميع المعاصي فلا يثبت توقف العدالة عليه مطلقا حتى في الاقتداء ونحوه مما هو مشروط
بالعدالة لانا نقول هذا باطل فانه اذا ثبت توقف العدالة على ذلك في موضع خاص ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر فتدبر الثاني
عموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والمراد بالركون على الظلم هو مطلق الاعتماد كما يظهر من القاموس ومجمع البحرين
ومجمع البحرين فانهم فسروا الركون الى الشيء بالميل والسكون والاطمينان والانصباب اليه والاعتماد عليه لا يقال هذا يتوقف
على صدق الظالم على كل فاسد حقيقة وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع في غير محله لانه صرح في المغرب والمنتهى في نهاية الاحكام بان
الفاسق ظالم وقد استدل بها كثير من الاصحاب على اشتراط عدالة الامام بالآية المذكورة وفي مجمع البحرين الظالم من
يتعدى حدود الله بدليل قوله ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفي الحديث الاوان الظلم ثلثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم
مغفور لا يطلب فاما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله واما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهبات يعني الصغيرة من الزلات وفي
القاموس الظلم بالضم وضع الشيء في غير موضعه ولا يتم عموم الآية الشريفة بحيث يشمل محل البحث فانه قد حكي في مجمع البيان عن جماعة من
المفسرين نفسير الآية الشريفة بصور خاصة وبعض الظلمة لانا نقول منع عموم الآية الشريفة ودعوى تخصيصها بما عدا محل البحث مما ذكر فاسد
لان الاصل لزوم حملها على ظاهرها ولا معارض له سوى ما ذكر وهو لا يصلح لذلك كما لا يخفى ويؤيده ما ذكره كثير من الاصحاب على عموم الآية
الشريفة ولا يقال الظلم وان وضع لما يعم كل معصية الا ان اطلاقه ينصرف الى بعض افراد المعاصي فلا تفيد الآية الشريفة العموم وعموم قوله تعالى الذين
لا يمنع عن الانصراف المذكور بناء على التحقيق من ان عموم الموصول بقدر ما يفيده ظاهر الصلة لانا نقول ما ذكر لا يصح الاعتماد عليه اما لان عموم
الموصول يمنع من انصراف صلته الى بعض الافراد وان كان شايعا كما عليه بعض المحققين او لان معظم الاصحاب على ان الآية الشريفة محمولة على العموم فتدبر
الثالث عموم ما دل على نفي المساواة بين الفاسق والمؤمن وهو قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد استدل بعض الاصحاب بالآية الشريفة على كون
العدالة شرطا في الشاهد ومنها ان لفظ العدالة حقيقة في اجتناب جميع المعاصي لا غير فيجب حمل اطلاقه واطلاق ما يشتق عليه اما المقدمة الاولى
فلوجهين احدهما انه المتبادر منه عند الاطلاق والاصل في التبادر ان يكون علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وثانيهما انه لا يصح سلبه عن اجتناب
جميع المعاصي ويصح سلبه عن صدرت منه معصية ما والاصل في صحة السلب ان يكون علامة المجاز وفي عدمها ان يكون علامة الحقيقة واما المقدمة
الثانية فلما تقرر من اصالة وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي عند الاطلاق وفيه نظر لان غاية ما يستفاد مما ذكر في
بيان المقدمة الاولى كون اللفظ المذكور حقيقة في ذلك في عرفنا وهو لا يستلزم ان يكون في عرف المعصومين كذلك واصالة عدم
عدم النقل لا يجدي التمسك بها هنا لمعارضتها بمثلها الظهور ان المعنى المذكور غير معناه اللغوي على انا نمنع من ثبوت الحقيقة العرفية فان
اهل عرفنا لا يفهمون معنى اللفظ المذكور والشاهد عليه انهم كثيرا ما يستفسرون عن معناه ولو كان اصطلاحهم مستقرا على شيء لما
استحسن ذلك الاستفسار منهم كما لا يحسن منهم الاستفسار عن معنى لفظ الصلوة ونحوه واما التمسك بالتبادر وصحة السلب هنا فغير
وجيه فتدبر لا يقال لو سلم وجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي في خطاب الشرع لو حكم بدلالة اطلاقه على لزوم الاجتناب عن
جميع المعاصي اما الان اطلاقه ينصرف اليه كانصراف لفظ الغسل الى الغسل بالماء او لان ارادة العدالة من جهة خاصة يقتضي الاجمال والا

عدمه فيجب ان يكون المراد من جميع الجهات فيلزم ذلك لانا نقول لا نسلم الملازمة المزبورة لوجهان لا نهضت الاثبات اما الاول فللمنع منه واما
الثاني فللقطع بامتناع اراده جميع الجهات فلابد من اراده البعض وحينئذ دليل على التعيين لزم الاجمال ووجب الرجوع في البيان الى الشرع ولعل
هذا هو الذي رجوع اهل زماننا الى العلماء في مقام معرفة معنى اللفظ المذكور وبالجملة التمسك بهذا الوجه دعوى كون لفظ العدالة في خطاب
الشرع ظاهرا عند الاطلاق في اجتناب جميع المعاصي محل اشكال واضح ولعله لذا لم يستند الى هذا احد من القائلين بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي
ولا استند اليه من قبلهم خصومهم قدس ومنها ان المقصود من جعل العدالة شرطا للبيان الاحصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور الفسق والمعصية منه
وقد تمسك بهذا الوجه في مجمع الفائدة وفيه نظر ومنها ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة فاسدة في العدالة فكل معصية فاسدة فيها وفي كلتا المقدمتين
نظر اما الاولى فللمنع منها بل التحقيق وفاقا للمعظم ان المعصية تنقسم الى كبيرة وصغيرة ولا تخرج الكبيرة لما سنبينه ان شاء الله تعالى واما الثانية فللمنع منها
ايضا لعدم الدليل عليها لا يقال كل من قال بان المعصية لا تكون الا كبيرة قال بان كل معصية فاسدة في العدالة فمن التزم بالمقدمة الاولى لابد ان يلتزم
بالثانية علا بالاجماع المركب لا نا نقول لا نسلم تحقق هذا الاجماع كما اشار اليه الفاضل الخراساني وفيه نظر لظهور كلام جمع كثير في دعوى الاجماع المركب
المشار اليه وثبوتا يستلزم المقدمة الاولى للمقدمة الثانية وبقوله انه لو لا ذلك لما كان للنزاع العظيم في ان المعاصي كلها كبائر ولا فائدة كما اشار اليه
المقدس الاردبيلي قدس ومنها ظهور كلام الطبرسي والشيخ فيما حكي والحلي في السرائر في دعوى الاجماع على ما نقول الثاني وفيه نظر لانا لا نسلم دعواهم الاجماع
على ذلك سلمنا ولكن الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير المعظم الى خلافه واما معه كما في محل البحث فلا وهو
واضح ومنها ما ذكره في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجة هذا القول احتج القائلون بالاول بان الشهادة في الفضيلة تالية لفضيلة النبوة و
الامامة لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة يجب ان يقدم على معصيته له صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك
في جنات مكرمون وتعليق الحكم على الوصف يشعر بكونه علة له ولانه لو لم يكن علة لم يكن لذكره فائدة والاكرام يشعر بالعموم في الاوقات عرفا وهو ينفي
العذاب في وقتها والالزم الاهانة انتهى لا يقال غاية ما يستفاد من هذه الحجة اعتبار اجتناب جميع المعاصي في العدالة المعتبرة في الشاهد ولا
يستفاد منها اعتباره في العدالة المعتبرة في غيره لانا نقول الظاهر انه قائل بالفصل والظاهر ان العدالة بمعنى واحد في جميع الابواب عند الاصحاب
نعم لا نضائف ان الاعتماد على هذه الحجة في غاية الاشكال ومنها بعض الاجلاء من لم نره بعينه ركب فينا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان
فهو من اهل العدالة التي شهادته مقبولة وانكاره في نفسه منبنا وفيه نظر لان هذا الخبر ضعيف السند فلا يجوز الاعتماد عليه مع ان ظاهره
خلاف الاجماع فتدبر والاخرين وجوه ايضا منها ما تمسك به في المبسوط والمختلف والقواعد والايضاح والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة وابانا
من اعتبار اجتناب جميع المعاصي في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدي الى بطلان الشهادة لان غير المعصوم لا يتفك عن معصية وذلك مناف
لمقتضى الحكمة ومستلزم للحرج وتعطيل الاحكام الكثيرة المبنية على وجود العدول وتفويت المنافع العظيمة الدينية والدنيوية وتضييع الحقوق
واورد على هذا الحلي في قوله قال بعد الاشارة اليه هو عين واضح لانه قادح على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما
يتعذر على الانسان اتيانها وأجاب عن هذا الايراد في الف والايضاح فقال الاقول ابن ادريس ليس بشيء لان مع التوبة لا فرق بين الصغيرة والكبيرة
في سقوطهما بها ثم قال كما في الرياض على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر لا تنفك منها الانسان فلا يصح
هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاوقات وزاد في الرياض فقال وثانيا انه لا يكفي في التوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى
يعلم من حاله ذلك وهذا قد يؤدي الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها فينتفي العسر والحرج بحالها انتهى واورد في كشف اللثام
على ما اشار اليه في الف بقوله لان مع التوبة اه بان ابن ادريس لا يفرق بينهما وفيه نظر واورد في الذخيرة على ما اشار اليه ايضا بقوله على ان
التوبة اه فقال ان هذا الاشكال انكار وردوه على اصحاب هذا القول اشد لكنه متوجه الى عبارتهم في الجملة اذ الظاهر ان التوبة من الذنب فيما
اتفقا من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة فاذا اعتبر في التوبة العزم على الترك وعدم المعاودة جاء الاشكال فهذا الاشكال لازم لوجوب التوبة
من غير اختصاص له بهذا القول ثم ردوه على هذا القول باعتبارين وجوب التوبة واعتبار العدالة ومن لم يعتبر في التوبة العزم على الترك كما هو
مذهب جمع من العلماء ويدل عليه بعض الاخبار لم يحتج الى نظر في دفع هذا الاشكال وقد اشار الى ما ذكره في الرياض ايضا والتحقيق عندي

ان ماذكره الحلي لايمكن المصير اليه فيبقى الحجة المذكورة سليمة عن المعارض الا ان يقال بعارضها العمومات الدالة على عدم جواز الاعتماد على
مطلق المعاصي وفيه نظر لان التعارض بين هذه العمومات على تقدير تسليمها والعمومات الدالة على نفي الحرج في الدين من قبيل تعارض العمومين من
وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير لكثرته وقوة دلالته واعتضاده بالعقل نعم قد يقال بالاكتفاء بحسن الظاهر في معرفة العدالة
يرتفع الحرج والضيق وفيه نظر والانصاف ان الحجة المذكورة في غاية القوة ويؤيدها خبر علقمة قال قال الصادق وقد قلت له يا ابن رسول الله
اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له يقبل بشهادته معترف للذنوب فقال
يا علقمة لو لم يقبل شهادة المعترف بالذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق ثم قال وهل ترتكب بنا الوم
يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مرتكبا للكبائر ومنها ان المعصية تنقسم الى صغيرة وكبيرة
فيجب ان لا يكون جميع المعاصي قادحة في العدالة وما نعة منها والوجه في الحكم بالتلازم بين الامرين ما تقدم اليه الاشارة ومنها ان اجتناب جميع المعاصي
لو كان شرطا في العدالة وتحقق مطلق المعصية قادحا فيها لاشتهر ونبه عليه في الاخبار المعتبرة لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد
اشار الى هذا في المختلف في الرياض ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة خرج منه مرتكب الكبيرة بالدليل ولا دليل على خروج
مرتكب الصغيرة فيبقى مندرجا تحته لا يقال تعارض هذا العموم عموم ما دل على عدم جواز الاعتماد على الفاسق ومطلق العاصي لانا نقول الاول اخص
اما على تقدير كونه اخص مطلقا فواضح واما على تقدير كونه اعم من وجه فلاعتضاده بالشهرة العظيمة واما على تقدير كونه اعم مطلقا فان العام المعتضد بالشهرة
يجب ترجيحه على الخاص ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان القول
الثاني قوي عندي ولكن الاحتياط يقتضي مراعاة القول الاول كما اشار اليه والذي العلامة دام ظله العالي وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه
يظهر من جماعة ان النزاع في المسئلة مبني على ان الذنوب هل تنقسم الى كبائر وصغائر او كلها كبائر وقد اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول
ان الذنوب والمعاصي كلها كبائر وهو للحلي في السرائر فانه قال الاصغار عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها انتهى وحكاه في المسالك والذخيرة
عن جماعة فقال الاصحاب مختلفون في ان كل معصية هل هي كبيرة ام لا بل بعضها كبيرة وبعضها صغيرة القول الاول ما ذهب اليه جماعة منهم المفيد
وابن البراج وابو الصلاح والطبرسي وهو ان كل معصية كبيرة نظرا الى ما اشتركها في مخالفة امر الله تعالى ونهيه لكنه قد يطلق الصغير والكبير على
الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة الى النظر بشهوة وعبارة الطبرسي في التفسير الى اصحابنا فان في
الذخيرة ويظهر من كلامهم ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب يظهر ذلك من كلام الشيخ في العدة وابن ادريس في السرائر الثاني ان الذنوب تنقسم
الى كبائر وصغائر وهو للمبسوط والشرايع والنافع والقواعد والتحرير والمختلف ونهاية الاصول والايضاح والذكرى والدروس واللمعة والقواعد
الشهيدية والتنقيح وجامع المقاصد والروضة والروض والكفاية والذخيرة والمعالم والمدارك والبحار والرياض والمحكي عن ابن حمزة والد
العلامة وربما يظهر من البحار انه المعروف بين اصحابنا وفي الذخيرة انه مذهب جمهور المتاخرين وفي الرياض هو الاشهر الذي عليه عامة من تاخر
انتهى وقد صار الى هذا القول جماعة من العامة كالحاجبي والعضدي والبيضاوي للاولين وجوه منها ظهور كلام الطبرسي والحلي كما عن العدة في دعوى
الاجماع على ذلك وفيه نظر لما اشار اليه والذي العلامة دام ظله العالي فقال اما الاجماع فبعد الاغماض عن وهنه بما مر فيه ففيه انه معارض
بما مر عن الصدوق من فتيه تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب هو يستلزم ان الذنوب التي لم يتوعد عليها بالنار ليست كبائر عندهم فلا
ينافي بعد ذلك الا ان تكون صغائر عندهم مع انه جعل هذا القول الذي عمم فيه الكبائر لجميع الذنوب مقابلا للمذهب الحق الاصحاب وعن شيخنا البهائي انه عزى
المختار الى الاصحاب مع بنائه على دعوى الاجماع هذا وقد عرفت استفاضة نقل الشهرة على تخصيص الكبيرة بما يسند الصدوق الى الاصحاب كافة فالاجماع
المستظهر من كلامهما مرجح على الاجماع المستظهر عن عبائر هؤلاء الجماعة انتهى ومنها ما اشار اليه في المسالك بقوله نظرا اليه وفيه نظر لعدم الدليل
على استلزام المشاركة في مخالفة امره نهيه كون الجميع كبائر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة فقال ولهذا القول شواهد في الاخبار مثل ما دل
على ان كل معصية شديدة وما دل على ان كل معصية قد يوجب لصاحبها النار وما دل على التحذير من استحقار الذنب واستصغاره وامثال ذلك
وبتاييد ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان باسناد محتمل الصحة عن ابي عبد الله لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وما رواه
ابن بابويه باسناد ضعيف عن النبي انه قال لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة

ف الذنوب هل هي منقسمة الى الصغائر والكبائر او منحصرة في القسم الثاني

مع الاستغفار لا صغيرة مع الاصرار وجه الثاني ان المراد بالاصرار الاقامة على الذنب لعدم التوبة والاستغفار كما ذهب اليه جماعة من المفسرين في قوله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وروى الكليني عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا الآية قال الاصرار ان يذنب الذنب فيذهب فيتوب ويستغفر وروى من طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله ما اصر من استغفر وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق عليه السلام شفاعتنا لاهل الكبائر من شيعتنا واما التائبون فان الله عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل وفي هذه المقالة اشعار بان ما عدا التائب صاحب كبيرة انتهى وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال واما الوعيد فنحن نقول بمضمونها من ان كل ذنب شديد لاشتراكها في معصية الرب المجيد الا ان مجرد ذلك لا يوجب كون كلها كبائر بمعنى ما توعد عليه النار كما استفيد من الاخبار مع انها على تقدير تسليم وضوح دلالتها لا تعارض الايات والاخبار التي قدمنا الاستفاضة بل تواترها واعتضادها بفتوى عامة متاخري اصحابنا بحيث كاد ان يكون ذلك اجماعا منهم انتهى وفي الذخيرة بعد ما نقلناه عنه سابقا بلا فصل لكن هذا ايضا ضعيف لجواز ان يكون المراد بالاصرار المداومة عليه او العزم على المعاودة فان ذلك انسب باللغة قال الجوهري اصر على الامر لزمه وقريب منه كلام ابن فارس في المجمل واما الرواية فضعيفة السند انتهى وللاخرين ظواهر الكتاب والسنة والادلة المأثورة منها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة ومجمع الفائدة والرياض من قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال في الاولين دل بمفهومه على ان اجتناب بعض الذنوب وهي الكبائر يكفر السيئات وهو يقتضي كونها غير كبائر من غير ان ينافيه في الصغائر وفي الاخير وجه الدلالة ظاهر ومنها ما اشار اليه في الذخيرة ومجمع الفائدة من قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ومنها ما اشار اليه في المسالك والذخيرة والرياض من الخبر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر ومنها ما اشار اليه في الكتب الثلثة ايضا من المرسل من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله ان تجتنبوا الآية ومنها ما اشار اليه في الذخيرة فقال وعن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هل يدخل الكبائر في المشيئة فقال نعم ذاك الى الله عز وجل ان شاء عذب عليها وان شاء غفر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وروى الكليني باسناده فيه كلام عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكبائر فما سواها قال قلت دخلت الكبائر في الاستثناء قال نعم وقريب منه عن اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة والذخيرة والرياض من الاخبار الكثيرة الدالة على تفضيل الكبائر وبيانها وزاد في الاخيرين فقالا ويشهد له ايضا ما دل من الاخبار الواردة في ثواب الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة ببعض انواع الذنوب في الاخبار والآثار اكثر من ان يحصى انتهى وبعضها ذكره في مجمع الفائدة فقال ولانه قول اكثر العلماء والمشهور ولانه لا اشكال في قسمة الذنوب اليها في الآية والاخبار وكلام العلماء ووجود ذلك المعنى الحقيقي النسبي في الجميع غير ظاهر انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول وان الذنوب تنقسم الى كبيرة وصغيرة باعتبار المعنى الاضافي وان المراد بالكبيرة في اطلاق الشريعة معنى يختص بعض المعاصي كما ان المراد بكبير القوم وكبير الجيش وكبير البلد معنى يختص ببعض اشخاصهم وهل هو على طريقة الحقيقة الشرعية ام على المجاز الشرعي اشكال من اصالة عدم النقل ومن شيوع الاستعمال فيه بحيث يمكن دعوى تبادره منه ولعل الاخير لا يخلو عن قوة واعلم انه حكي جماعة عن بعض الاصحاب دعوى ان الصغائر لا تطلق الا على بالاحباط وضعفه في الشرايع والمسالك والتنقيح الثاني اشكال ولا شبهة في ان الكبائر من الذنوب قادحة في العدالة وما نعة منها بمجردها ولا يتوقف على الاصرار واما الصغائر فهي قادحة بمجردها من دون اصرار بناء على انافي القائلين بانقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر على الظاهر هل يقدح فيها مع الاصرار عليها او لا المعتمد هو الاول كما يستفاد من الشرايع والنافع والتحرير والتنقيح والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروضة والروض والمسالك ومجمع الفائدة والكفاية والرياض بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه كما اشار اليه في المقدس الاردبيلي وهل هو كبيرة او لا يظهر الاخير مما عدا الكفاية والرياض من الكتب المتقدمة وصرح بالاول في الكفاية ويدل عليه جملة من الاخبار منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله والمروي عن الصادق عليه السلام لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ومنها خبر فضيل بن يسار ان عن الرضا عليه السلام من الكبائر الاصرار على صغائر الذنوب وقد اختلفوا في تفسير الاصرار على اقوال منها ما اشار اليه في الذخيرة والرياض فقالوا ونقل بعضهم قولا بان المراد بالاصرار عدم التوبة انتهى ويدل عليه امران احدهما خبر ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار ويؤيد هذا ما ادعاه العلامة دام ظله العالي من دلالة النصوص على القول المزبور وثانيهما عموم ما دل على ان مطلق الذنب قادح في العدالة الموجبة

للاعتماد خرج منه بعض الصور بالدليل ولا دليل على خروج هذه الصورة فيبقى مندرجا تحت العموم وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلعدم صلاحية للحجية باعتبار ضعف سنده كما صرح به في الرياض ومخالفته للعرف واللغة وفتوى المعظم كما لا يخفى وفي الرياض هو مخالف لما يستفاد من كلام جماعة من اهل اللغة من كون المراد بالاصرار على الذنب المداومة عليه والعزم على المعاودة انتهى لا يقال لا نسلم عدم الموافقة للعرف واللغة لان المداومة على ترك التوبة اصرار على المعصية عرفا ولغة لانا نقول ليس في الرواية ما يدل على ان المراد المداومة على ترك التوبة بل ظاهرها ان مجرد الذنب وعدم التوبة اصرار سواء حصل المداومة ام لا ولا شك ان هذا مخالف للعرف واللغة واما الثاني فللمنع من شموله لمحل البحث لظهوره واتفاق الكل حتى هذا القائل على كونه مختصا بالمصر على الصغيرة او بمن تكرر منه المعصية وليس محل البحث منهما قطعا وان توهم هذا القائل كونه من الاول لا يقال بعض افراد محل البحث منه وهو الذي حصل منه الذنب واستمر واصر على ترك التوبة فيلحق الباقي به لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا معارض بمثله لان بعض افراد محل البحث ليس منه فيلحق الباقي به لذلك والترجيح مع هذا الاعتضاد ببعض الادلة الدالة على ان مطلق المعصية غير قادح في العدالة كما لا يخفى وبالشهرة فان الظاهر من القول المذكور خلافا للمشهور القائل به غير معلوم كونه من اصحابنا مما صرح بهذا القول من اصحابنا جماعة منهم الشهيدان في القواعد والمسالك والفاضل الخراساني في الذخيرة وخالي المجلسي في البحار والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والدي العلامة دام ظله العالي في الرياض واحتج عليه في المسالك بان ذلك لو كان اصرارا قادحا في العدالة لادى الحال ان لا يقبل شهادة احد وفي الذخيرة والحديث المشهور الصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار يومي الى ان الاصرار لا يحصل بعدم الاستغفار بقرينة المقابلة ومنها ما حكاه في الذخيرة والبحار والرياض فقالوا وقيل المراد المداومة على نوع واحد منها ومنها ما صار اليه الشهيد في قواعده فقال الاصرار اما فعلي فهو المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنس الصغائر بلا توبة واما حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها انتهى وحكى ما ذكره في الذخيرة والبحار والرياض عن جماعة من المتاخرين وعدهم في الاخير السبزواري في كنز العرفان ويظهر من الكلام المذكور ان الاصرار يتحقق بامور احدها المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة والمدارك وصرح في الذخيرة والبحار والرياض بانه بناسب المعنى المفهوم من الاصرار قلت قال في البحار قال الجوهري اصررت على الشيء اي اقمت ودمت وقال في النهاية اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه ودوامه وثبت عليه وفي القاموس اصر على الامر لزمه انتهى وثانيها الاكثار من جنس الصغائر بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في المسالك والروضة والكشف وصرح في الاولين بانه لا فرق بين ان يكون من نوع واحد او من انواع مختلفة وفي الذخيرة والكفاية والبحار والرياض الظاهر ان الاكثار من الذنوب ان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب اغلب من اجتنابه عنه اذا خلا عن توبة قادح في العدالة بلا خلاف في ذلك بينهم وزاد في الكفاية قوله على الظاهر وزاد في الاول والرابع فقال لا وفي التحرير الاجماع عليه فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في معنى الاصرار ام لا وزاد في الاول فقال ويفهم من العبارة المنقولة سابقا انه غير داخل في معنى الاصرار وكذا من كلام المصنف حيث قال في باب الشهادات من هذا الكتاب بالاصرار على الصغائر او في الاغلب ونحوه قال في القواعد وقال في التحرير وعن الاصرار على الصغائر والاكثار منها ثم قال فاما الصغائر فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر الاحوال ردت شهادته اجماعا انتهى وفي الكشف وفعل الصغائر في الاغلب وان اظهر التوبة عنها كما فعلها الدلالة على قلة المبالاة وعدم الاخلاص في التوبة وثالثها العزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها وقد صرح بتحقق الاصرار بذلك في المسالك والروضة والمدارك والكشف ومجمع الفائدة وحكاه فيه عن الاكثر واحتج عليه بانه المتبادر من الاصرار وفي البحار وفي العرف يقال فلان مصر على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه فالقول بكون العزم داخلا في الاصرار لا يخلو عن قوة انتهى ويظهر من الذخيرة والرياض التامل في ذلك فقالوا وافق كونه قادحا ان لم يكن اتفاقيا وزاد الاول فقال وفي صحيح عمر بن يزيد اشعار بالعدم اذ الظاهر ان اسماع الكلام المغضب للابوين معصية انتهى والتحقيق عندي في المقام ان يقال ان المرجع في معرفة معنى الاصرار هو العرف فكلما صدق عليه عرفا حقيقة انه اصرار فهو قادح في العدالة سواء كان من الافراد الغالبة ام لا اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثاني فلان الظاهر من الذخيرة جعلوا الاصرار على الصغيرة قادحا في العدالة لكونه قادحا في نفسها مطلقا وان ثبت التخالف بين العرف واللغة كما اذا ثبت صدق الاصرار لغة لا عرفا او بالعكس فلا ترجيح للعرف لان مدار على ان الاصرار قادح في العدالة هو اتفاق القائلين بان مطلق المعصية غير قادح فيها علية ومن

الظاهر ان لفظ الاصرار في كلامهم محمل على العرف العام ولكن الظاهر عدم التخالف بين الامرين وعدم كونه من الالفاظ المنقول اليه وان تعرض
فهو بعض عبارات اهل اللغة في المخالفة وان لم يصد في الاصرار حقيقة عرفا ولغة فالظاهر من كلام اكثر الفائلين بان مطلق المعصية غير قادح
في العدالة والمفسرين لها باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر عدم القدح ويستفاد من جماعة حصول القدح ببعض ما لا يصدق عليه الاصرار
حقيقة ويستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه وفيه نظر لامكان المناقشة فيها نعم هو مصير المعظم الى الخلاف اللهم الا ان يزل عبارات هؤلاء
على ما صار اليه هؤلاء الجماعة نظرا الى عدم الاشارة الى هذا الخلاف في اكثر الكتب وفيه اشكال والتحقيق ان لا يقال ان قلنا الاصرار في المعصية
كونها قادحة فالحق ما ذكره هؤلاء الجماعة اذ لا معارض له فيما ذكروه والا فالاصل مع الاكثر فيه وكيف كان فمراعاة الاحتياط مهما امكن اولى

مفتاح اعلم ان ترك جميع المستحبات والسنن ما لم يبلغ حدا يؤذن بالتهاون بها لا يقدح في العدالة كما في الشرايع والتحرير والقواعد
والدروس والروضة ومجمع الفائدة وكشف اللثام والحجة في هذا امور الاول ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه كما صرح به في الكفاية التاسع
اصالة بقاء العدالة بعد ترك جميع المستحبات لا يقال هذا معارض باصالة عدم تحقق المشروط بالعدالة بعد ذلك لانا نقول الاول
اولى بالترجيح لما بيناه في مقام اخر ولا يقال الاصل المذكور انما يصح التمسك به بعد ثبوت العدالة واما قبلها فالاصل عدم
ثبوت العدالة بعد ترك جميع المستحبات وانكان جامعا لجميع ما يعتبر في العدالة عدا ما ذكر والتفصيل في المسئلة بين الصورتين مما لا يقول
به احد على الظاهر فينبغي رفع اليد عن احد الاصلين وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالاصل المذكور على
الحكم المذكور لانا نقول الظاهر لزوم الاخذ بالاصل المزبور فان وجه الترجيح معه كما لا يخفى الثالث تحوي ما دل على ان ارتكاب الصغيرة
لا يقدح في العدالة الرابع ان ترك السنن جميعا ليس بفاسق والاصل في كل ليس بفاسق يثبت احكام العدالة عليه لعموم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واذا ثبتت له احكام العدالة ولوازمها فهو عادل لان وجود
اللوازم يدل على وجود الملزوم وان لعدم القائل بالفصل وفيه نظر الخامس ما تمسك به في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة
السادس اطلاق جملة من الاخبار منها خبر عبد الله بن المغيرة الذي وصفه بعض بالصحة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام كل من ولد على الفطرة وعرف
بالصلاح في نفسه جازت شهادته لا يقال لا تحقق مفهوم الصلاح الا بالاتيان بمستحب لانا نقول لا نسلم ذلك بل تحقق المفهوم بمجرد
الاتيان بالواجبات ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية قبول الشهادة ولا يستفاد منها ثبوت العدالة بالمفروض فيها لانا نقول
اذا قبلت الشهادة ثبتت العدالة بناء على كون العدالة شرطا في الشاهد وهو واضح وقد يقال اطلاق الخبر المذكور لا ينصرف الى
من ترك المستحبات لانه في غاية الندرة فتم ومنها الاخبار الكثيرة التي تمسك بها بعض لكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لثبوت
العدالة وسياتي اليها الاشارة ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في ذلك بين ان يصر على الترك او لا كما صرح به في الشرايع
والتحرير والقواعد وكشف اللثام **الثاني** يظهر من هذه الكتب ومن الدروس والروضة والكشف ان ترك جميع المستحبات اذا بلغ حد
التهاون بها قادح في العدالة واحتج عليه في المسالك والكفاية بدلالته على قلة المبالاة بامر الدين والاهتمام بكمالات الشرع وهو
ضعيف بل مقتضى الوجوه المتقدمة عدم حصول القدح بذلك لا يقال ذلك كبيرة فيكون قادحا فيها لانا نمنع من ذلك اذ لا دليل عليه
بل قد يمنع من كونه معصية كما يستفاد من الروضة فانه قال هل هو من الذنوب ام مخالفة المروة كل محتمل وانكان الثاني اوجه انتهى سلمنا
انه معصية ولكن لا نسلم ان كل معصية قادحة في العدالة ولا يقال ذلك مخالف للمروة فيكون قادحا في العدالة لانا نقول المقدمة الاولى
ممنوعة سلمنا ولكن نمنع المقدمة الثانية ولا يقال الظاهر اتفاق الاصحاب على كون ذلك قادحا في العدالة لانا نقول لا نسلم ذلك
فان الظاهر ان الاكثر على اعتبار القادح في العدالة ارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة والاتيان بخلاف المروة ولم يثبت كون
المفروض احد الثلثة وبالجملة لم يثبت الاجماع على كونه قادحا في العدالة بل قد يمنع من ثبوت الشهرة فيه نعم هو فتوى جماعة اشرنا اليهم وهي بنفسها
لا تصلح للحجية على انه قد يمنع من ظهور عباراتهم في الحكم بكونه قادحا في العدالة وبالجملة اثبات كون المفروض من قوادح العدالة غاية الاشكال ولكن
الامر سهل اذ ترك جميع المستحبات لا يتفق عادة كما صرح به في مجمع الفائدة **الثالث** اذا اعتاد ترك صنف من المستحبات كالنوافل فهل يقدح في
عدالته او الظاهر من المعظم بل صريح بعضهم الثاني وصرح في المسالك بالاول وقال هو كترك الجميع لا شتراكهما في العلة المقتضية لذلك نعم

لو تركها أحيانا لم يضر اشهى والعمد عندي هو الثاني للاصل والفحوى المتقدم اليهما الاشارة وظهور مصير المعظم اليه بل الظاهر انه لا
قائل بما صار اليه في المسالك غيره على انه في الروضة وافق ما عليه المعظم فلا خلاف في المسئلة اصلا فمن هذا وبعض المختار عموم الاخبار
المتقدمة وانه لو كان المفروض قادحا في العدالة للزم الحرج ولا شبهة ان مداومة من احداً او بعيدا ترك مستحب ولو منع من الكلية فلا اشكال
في ان الغالب ذلك واما ما اشار اليه في المسالك من الحكم على كون ذلك قادحا في العدالة فضعفه ظاهر وقال في مجمع الفائدة انه

فترك الصلاة عمدا ليس من قوادح العدالة

قياس مع الفرق الرابع فيشكل من خبر بن ان ترك الصلوة جماعة يقدح في العدالة احدهما خبر عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام
وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت عندهم
ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته
عدالته وثانيهما ما اشار اليه في البحار فقال روى الشهيد الثاني عن البافر عليه السلام ثم قال قال امير المؤمنين عليه السلام من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلوة
له وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة ولا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن
جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته
ويؤيد هذين الخبرين خبر ابراهيم بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته
وينظم من الكفاية العمل بهذين خبرين وربما يستفاد من المقدس الاردبيلي في موضع من مجمع الفائدة وخالي المجلسي في موضع من
البحار ذلك ايضا والمعتمد عندي ان مجرد ترك صلوة الجماعة لا يقدح في العدالة ولا في الحكم به مطلقا وان حصل الاصرار عليه ما لم يبلغ
حد الهاون والاستخفاف لما وجوه الاول الاصل المتقدم اليه الاشارة الثاني الفحوى المتقدم اليها الاشارة الثالث عموم قوله تعالى ان كان
مؤمنا ممن كان فاسقا الرابع انه لو كان قادحا في العدالة لتواتر النقل به عن اهل العصمة لانه مما يهم به البلوى والتالي باطل الخامس ان المعظم
الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين على انه ليس بقادح لانهم لم ينتهوا على كونه قادحا لا في باب الجماعة ولا مقام ذكر قوادح العدالة بل في هذا المقام
على الحكم
اقصر وابكون الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة مما يقدح في العدالة ومن الظاهر ان محل البحث لا يندرج تحت واحد من الثلثة ولو
سلم اندراجه تحت الاخير فلانم كونه قادحا في العدالة لا يقال لعدم تصريح المعظم بكون المفروض قادحا في العدالة لانا نقول ذلك ظاهر فيما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة مما يبلغ حد الهاون
فيها عندهم لانا نقول ذلك ظاهر فيما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة مما يبلغ حد الهاون
مع عدم نقلهم الخلاف فيه وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب ظهر له صحة ما ذكرناه من ان المعظم على ان المفروض ليس بقادح وان القائل بكونه
قادحا نادر السادس عموم الاخبار المتقدم اليها الاشارة وبعضه ما اشار اليه في البحار فقال وروى في الخصال والعيون باسانيد عن
الرضا عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت
عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى نحوه بسند معتبر عن ابي عبد الله عليه السلام انتهى ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار الدالة على كون
المفروض قادحا في العدالة المتقدم اليها الاشارة اما اولا فلضعفها سندا واما الاول فلما اشار اليه الشهيد الثاني فقال في طريقه جماعة منهم
الحسن بن علي عن ابيه الظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابوه علي وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كان في ضعف السند وفيه محمد بن
موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة نعم قد روى هذه الرواية الصدوق في الفقيه بطريق صحيح ولكن ليس فيه ما نقلنا
بل فيه هذه العبارة ان رسول الله صلى الله عليه وآله بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه
ذلك وكيف يقبل شهادته او عدالته بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله بالحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول
لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وهذه العبارة وان امكن الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة لكنها ليست
كالعبارة السابقة في الدلالة بل يمكن منع دلالة هذه العبارة على ذلك لان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله قضية في واقعة فلا يعم جميع الاحوال وعلة
اراد حرقها لقوم الذين تركوا الجماعة الواجبة فان الجماعة قد يجب كالجمعة والعيدين بل الظاهر ان الحرق والعذاب لا يصح مع استحباب
الجماعة وكذا قوله لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة والحمل على نفي الكمال ليس باولى من التخصيص بما يجب فيه الجماعة بل هذا
اولى فان التخصيص اولى من المجاز هذا وقد يقال اختلاف متن الرواية يوجب ضعف الاعتماد عليها فتدبر واما الثاني فلا رسالة واما الثالث

فتدبر

فلعدم معلوميته صحته واما ثانيا فلان التعارض بين هذه وتلك الاخبار من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجه الترجيح
مع هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بها واما ثالثا فلضعف دلالة تلك الاخبار على كون المفروض قادحا في العدالة اما الخبر الاول فلدلالته على ان
مجرد ترك الجماعة ولو مرة من غير علة قادح في العدالة وهذا مما لم يقل به احد على الظاهر مع انه يدفعه ايضا ما في الخبر في الشريعة فتدبر فينبغي التاويل
في الرواية وهو يمكن بوجهين احدهما تخصيص اطلاقها بصورة المداومة على الترك وثانيهما تخصيص اطلاقها بصورة ترك الجماعة الواجبة وحينئذ لا دليل
على ترجيح احد الامرين وحينئذ يسقط الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة على انا نقول الترجيح مع الاخير للدلالة الرواية
على ان ترك الجماعة يترتب عليه استحقاق العذاب والايلام وحينئذ الغيبة بل وجوبها وكل ذلك انما يتجه على تقدير ترك الجماعة الواجبة لا المستحبة وقد
يقال سلمنا ان الرواية ظاهرة في ارادة الجماعة المستحبة على ان الجماعة الواجبة غير معلوم تحققها في زمن الصادق عليه السلام بل الظاهر عدمه فتعين ان يكون المراد
المستحبة وفيه نظر وبالجملة الاعتماد على ظاهر الرواية لا يساعده القواعد العقلية وكذا الاول بالتخصيص بصورة الاستمرار على ترك الجماعة فتنبيه
التاويل اما بالتخصيص بالجماعة الواجبة او بالحمل على المبالغة او نفي الكمال او الاستهانة بصلوة الجماعة وقد اشار الى هذا الشهيد في الذكرى واما الخبر
الثاني فظهر ما ذكرناه واما الخبر الثالث فلانه ليس فيه ما يدل على ذلك فتدبر ثم انه ان قلنا بان الاستمرار على ترك الجماعة يقدح في العدالة فالظاهر انه لا يتحقق
بمجامع الفروض والعذر كما هو ظاهر بعض الاخبار المتقدمة وظاهره ان مطلق العذر كاف واذا ادعى الناس العذر فهل يصدقا اولا وجهان ولعل
الاقرب الاول فيما اذا ظن بصدقه ويحتمل قويا مع الشك ايضا واما مع الظن بكذبه ففيه اشكال **مفتاح** اعلم انه اذا شهد الشاهد عند الحاكم
فلا يخلو عن صور الاولى ان يعلم بعدالته فيحكم بشهادته ويحكم بها اذا اجتمع سائر شروطه كما صرح به في المبسوط والنهاية والنافع والشرايع والتحرير
والارشاد والقواعد والدروس واللمعة والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والظاهر انهم لا خلاف فيه والحجة فيه مضافا الى ذلك واضحة قال في المسالك
ولا حاجة الى التعديل وان طلبه الخصم الثانية ان يعلم بفسقه فيحكم بطرح شهادته من غير احتياج الى بحث ولا يحكم بها كما صرح به في الخلاف والمبسوط و
الشرايع والنافع والقواعد والتحرير واللمعة والروضة وغيرها وقد صرح بدعوى الاجماع عليه في مجمع الفائدة ونفى الخلاف فيه في المسالك وزاد في
الاول فاشتراط بقائه الى الاداء والاحتمال الثالثة ان لا يعلم عدالته ولا فسقه ويجهل سلامه فيحكم بطرح شهادته كما في المبسوط والنهاية والشرايع والنافع و
والقواعد والتحرير والدروس واللمعة والمسالك وفيه دعوى نفي الخلاف عنه وحكاها في الرياض عن جملة من العباير واستظهرها الرابعة ان لا يعلم
عدالته ولا فسقه ويعلم اسلامه واختلف اصحابنا في قبول شهادته على قولين الاول انها لا تقبل بل يلزم التوقف حتى يتحقق ما ينبغي عليه من عدالة او
جرح وهو للمبسوط والنهاية والنافع والقواعد والتحرير والارشاد والمختلف والايضاح والتنقيح والدروس واللمعة والروضة والمسالك والرياض
والحكي في التنقيح عن المفيد والمرتضى وابن زهرة بل يظهر من الايضاح انه مذهب الكل الا من شذ الثاني انها تقبل ولا يلزم التوقف وهو
للخلاف والاستبصار وفواه في المسالك وحكاه في الكفاية والذخيرة والرياض عن الاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف وزاد في الاولين فقال
ومال اليه الشيخ وهو ظاهر الاستبصار للاولين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة والرياض من اصالة عدم ثبوت الحق ونفوذ الحكم وتحقق
ما يشترط فيه العدالة شهادة المفروض لعدم الدليل على كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ولا دليل عليها ومنها ما تمسك
في مجمع الفائدة من ان شهادة المسلم الذي لم يظهر منه الفسق لا يفيد بنفسها العلم فلا يجوز الاعتماد عليها للعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج المفروض منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في الايضاح من ان مجرد الاسلام مع عدم
ظهور الفسق لو كان كافيا لما توقف الحكم بالمال على ثبوت الشركة بالبينة وفيه منع بطلان التالي لعدم قيام دليل عليه ولعدا رباب القول الثاني
ملتزمون بالتالي سلمنا ولكن قد يقال بثبوت الشركة بالبينة يمكن فرضه على القول الثاني بالنسبة الى الشاهد الذي لم يعلم اسلامه ومنها ما تمسك به
في مجمع الفائدة ايضا من لزوم الفساد باخذ الاموال والفروج والدماء بمجرد شهادة المفروض قال فانا نجد ان التعديل في زماننا هذا بين المسلمين قليل
جدا وهو ظاهر ومنها ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق لا يقبل خبره فيجب ان لا تقبل شهادته اما المقدمة الاولى فلما تقرر في محله واما الثانية فلوجهين
احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين وثانيهما ان امر الشهادة اصعب من امر الخبر فرد خبر الشخص المفروض يستلزم رد شهادته بطريق اولى واما
ان امر الشهادة اصعب فلما ذكره بعض محققي العامة من ان الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان العدد شرطا في الشهادة دون الرواية
وكان الاناث خاصة معتبرة في الاولى دون الثانية حتى انه لو قال يدل قوله اشهد اعلم لم يكن معتبرا ومنها ان من شرط قبول الشهادة عدالة الشاهد

وثبوتها بمن علم اسلامه ولم يظهر منه فسق مشكوك فيه يلزم الشك في تحقق الشرط معه لا يجوز الحكم بتحقق المشروط قطعا وقد تمسك بهذا الوجه
في المنفيح وكشف اللثام وفي الذخيرة احتج به الاولون لا يقال لا نسلم الشك في ثبوتها لعدالة لمن علم اسلامه ولم يظهر منه فسق بل هي ثابتة فان العدالة
هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق سلمنا ان العدالة امر اخر غير ذلك لكن يكفي في الحكم بثبوتها مجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق وقد اشار الى
جميع ما ذكر في المسالك والكفاية وزاد الاول فقال اما الاية الدالة على العدالة فليس فيها ان المراد منها ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام
اذا لم يظهر الفسق ثم قال سلمنا ان العدالة امر غير الاسلام وهو الملكة الاتية لكن لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها
المسلم والعدالة في الاية ما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه العدم انتهى لانا نقول جميع ما ذكر مدفوع اما دعوى
ان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلما سيأتي اليه اشارة انشاء الله تعالى فان قلت ان لفظ العدالة يحمل على اللفظ المذكور مجازا قلنا
المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع قرينة وهي هنا غير مسلمة ومع هذا فالظاهر انتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فتامل ومما
ذكر يظهر ان حمل لفظ العدالة الوارد في الكتاب والسنة على المعنى المذكور مما لا وجه له اصلا ولئن تنزلنا فلا اقل من الشك في حمله عليه ومعه لا
يجوز الحكم بمجرد تحقق ذلك المعنى كما اشار اليه بعض الاصحاب فقال احتمال ان لا يكون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق يكفينا لان
البراءة اليقينية من التكليف اليقيني يقتضي اعتبار ما يحصل معه اليقين بالعدالة ولا يحصل ذلك الا عند البحث والتفتيش واما دعوى انه لا
يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها فبان الاصل يقتضي اشتراط العلم بوجودها قطعا والخروج عنه في بعض الموارد لا يقتضي الخروج
عنه هنا وهو واضح واما دعوى ان العدالة في الاية الشريفة ما جاءت شرطا فبان دليل اشتراط العدالة ليس منحصرا في خصوص الاية بل دليله
كثير تقدم الاشارة الى بعضه سلمنا ولكن ذلك مدفوع بما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال ويكفي الامر باشهاد ذوي العدل وان لم يكن بطريق الشرط
فانه علق الحكم بالشاهد العدل مع العلم ولم يعلم جواز الحكم بغيره فلا يضر منع الاشتراط بعد تسليم الوصف فتامل وفي الذخيرة وقع الامر
باشهاد العدل فيجب العلم بكونه عدلا ليحصل الخروج عن العهدة انتهى لا يقال الامر في شهادة مجهول الحال دائر بين وجوب القبول وحرمته لانه
ان كان عادلا وجب قبول شهادته وان كان فاسقا لم يجز قبوله وحرم وحيث يدور الامر بين الوجوب والحرمة ينبغي الحكم بالتخيير كما اذا ورد خبر صحيح دال
على وجوب فعل وخبر اخر مثله دال على حرمته فانه يتخير في العمل بهما ومع التخيير يجوز ان يقال يجوز الحكم بقبول شهادة مجهول الحال لانا نقول
لا نم دوران الامر في شهادة مجهول الحال بين الامرين المشار اليهما اما في صورة عدم انحصار الشاهد فيه فلوجوب شاهد اخر عدل غيره ظاهر
واما في صورة الانحصار فيه فللمنع من وجوب قبول شهادة العادل مطلقا بل انما يجب اذا كان معلوم العدالة سلمنا ولكن لا يجوز الحكم بالتخيير هنا والا لوجب
الحكم به في كلما شك في انه دليل شرعي اذ الدوران الامر فيه بين وجوب القبول وحرمته ولوجب الحكم به ايضا بمجرد دعوى النبوة والخلافة للدوران الامر فيه ايضا
بين الامرين كما لا يخفى وبطلان ذلك ضروري عند العقلاء فضلا عن العلماء سلمنا ولكن القول بالتخيير في محل البحث منتف فلا يجوز المصير اليه فتامل ومنها
ما تمسك به في ايتم من ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادته واعترض عليه الشهيد الثاني فقال
والفرق بالعلم الغالب في المختلف فيما ذكره واي دليل على هذا الحصر فان الكلام في شهادة المستور لا الفاسق وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظن
بصدقهم ازيد من بعض ظاهري العدالة فضلا عن حصول اصل الظن في خبرهم وايضا الظن ليس شرطا وانما الشرط شهادة من نصبه الشارع دليلا سواء ظن
الحاكم صدقهم ام لا ومنها ان مجهول الحال ليس ممن رضي للشهادة فلا يجوز قبولها منه لعموم قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ومنها ما تمسك به في الايضاح
والتنقيح من انه لو لم يجب على الحاكم التوقف في محل البحث لما بقي فرق بين معلوم العدالة ومجهول الحال وهو باطل وفيه نظر ومنها جملة من الاخبار
احدها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف والرياض من رواية عبد الله بن ابي يعفور المشهورة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بما تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه يكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن و
حفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا
مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته على المسلمين الحديث لا يقال هذه الرواية لا يصح الاعتماد
عليها لضعفها بالسند كما اشار اليه في المسالك فقال في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وابو

في بيان ان الامر دائر بين الوجوب والحرمة في شهادة مجهول الحال مع العلم

على وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة لا نقول لانهم ضعفوا
هذه الرواية سندا فانها مروية في الفقيه بطريق صحيح وذلك لان طريق الصدوق الى عبد الله بن ابي يعفور صحيح على ما صرح به خالي المجلسي في الوجيزة
وغيره وهذا وصف الرواية بالصحة في التنقيح ومجمع الفائدة والكشف والذخيرة والكفاية والمدارك والرياض واما الطريق الذي ضعفه
في المسالك فانما هو طريق الشيخ الى عبد الله بن ابي يعفور ومن الظاهر ان ضعف احد الطريقين لا يقدح في الرواية اذا كان الطريق الاخر صحيحا
هذا ويظهر من مجمع الفائدة منع ضعف طريق الشيخ فانه قال معترضا على ما ذكره في المسالك فيه نظر اذ قد عرفت انها صحيحة في الفقيه
والظاهر انه سند جيد صالح ولا ينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن عن ابيه يدل عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مشيخة هذا السند وهو
ظاهر خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات ولا في كتب الرجال بل الموجود علي بن الحسن الحسن بن علي وكذلك
ظاهر عند المتبع فتبع ان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى ثلثة اثنان ثقتان والواحد ضعيف كما نبه عليه وهو
ولذلك ما ذكره ابن داود في كتابه فيغلب على الظن كونه ثقة فقد انتهى سلمنا ضعف الطريق لكن نقول هو منجبر بشهرة القول به فكفاية ظهور
الاسلام وعدم ظهور الفسق في اثبات العدالة كما هو مفاد الرواية ولا يقال ليس في الرواية ما يدل على ان مجرد الاسلام لا يصلح للدلالة على
العدالة فان غايته ما يستفاد من قوله والدلالة على ذلك انه كون ستر العيوب والتعاهد للصلوة وحضور الجماعة من ادلة العدالة مسلم لا حصر
الدلالة في ذلك بحيث ينفي دلالة مجرد الاسلام عليها ولعله لذلك حكم في الملك بعضهم بدلالة الرواية على المدعى لانا نقول مع دلالة الرواية على ذلك
بعيد فان قوله والدلالة على ذلك انه يدل عليه من وجهين احدهما تعريفه بمجرد التعريف فانه قد تقرر ان المشتق اذا كان معرفا بالالف واللام كان
مفيدا للحصر كما في قولنا العالم زيد وثانيهما ان كون المفروض في الرواية دليلا يستلزم ان لا يكون مجرد الاسلام دليلا لان العلم به سابق على العلم بذلك
ومنع تحقق وصف الدلالة للاحق بعد ثبوته للسابق لاقتضاء الضرورة ببطلان حصول الحاصل فتدبر وقد ناقش في كلا الوجهين اما في الاول
فبان حمل ما يدل على الحصر على ظاهره هنا غير جائز لظهور ان دليل العدالة غير منحصر في المفروض في الرواية لثبوتها بطريق العلم وشهادة العدلين
فيحمل على غير الحصر فيسقط هذا الوجه واما الثاني فبالمنع من سبق العلم بمجرد الاسلام على العلم بالمفروض في الرواية اذ يجوز في زمن تقدم الاخر على
الاول وقد يجاب عن كلتا المناقشتين اما عن الاولى فبان خروج بعض الافراد من الحصر بالدليل لا يقتضي عدم ثبوته بالنسبة الى غير الخارج بل انما
حمل اللفظ على اقرب المجازات يقتضي الحمل على الحصر بالنسبة اليه فقط واما عن الثاني فبان الفرض المشار اليه في غاية الندرة واطلاق الرواية
محمول على الغالب وتخصيصه بالفرد النادر من غير دليل غير جائز وبالجملة مع ظهور الرواية في عدم كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في
الحكم بالعدالة بعيد نعم هي غير صريحة في ذلك وثانيهما ما تمسك به في الرياض من المرسل الذي عن الحسن بن علي العسكري عن امير المؤمنين ع في تفسيره عن ابائه ع
قال كان رسول الله ص اذا اختاصم اليه رجلان قال للمدعي الك بينة الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم قال للشهود ابن فتا لكما الى ان قال ثم
يقول لم ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الاخر الى فنائهما واسواقهما ومحالهما والربض الذي منزلانه فيسئل عنهما ويذهبان ويسئلان
فان اثنوا خيرا وذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله ص فاخبره بخبر القوم الذين اثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا
فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان بن اتعرفونهما فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا الذي عندكم فيما بيننا بجميل ذكر صالح افكما قالا فان
قالوا نعم قضى بشهادتهما على المدعى عليه فان رجعا بخبر سيئ وشاء قبيح فيقول اتعرفون فلانا وفلانا فيقولون نعم فيقول اقعدوا حتى
يحضر فيقعد ويحضرهما فيقول للقوم اهما هما فيقولون نعم فاذا ثبت ذلك عنده لم يطلبك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا يتهما ولكن
يدعو الخصمين الى الصلح الحديث لا يقال لا دلالة في هذه الرواية على المدعى لاحتمال ان يكون استركائه على سبيل الندب ويكون بالنسبة
الى من لا يعلم اسلامه لانا نقول الرواية ظاهرة في ذلك لان مناداته على الاستركاء المستفادة من قوله ع كان رسول الله ظاهرة في ذلك
واذا ثبت انه كان واجبا عليه لزم الحكم بوجوبه على غيره من الحكام والقضاة اذ لا قائل بالفصل مضافا الى غلبة الاشتراك في الاحكام بينهما
والى اولوية ثبوت الحكم المذكور بالنسبة اليهم بعد ثبوته بالنسبة اليه سلمنا عدم دلالة الرواية على وجوب الاستركاء بالنسبة اليه ولكن الاصل
وجوبه فاضلة بالنسبة الى غيره لما تقرر من وجوب التاسي به وفيه نظر واما احتمال كون استركائه بالنسبة الى من يعلم اسلامه ضعيف في الغاية كما
اشار اليه في الرياض مدعيا ان المتبادر من اطلاق الرواية صورة العلم بالاسلام لغلبة المتخاصمين وشهودهم في زماننا وبالجملة الانصاف ان

الرواية ظاهرة في المدعى وثالثها خبر عبد الله بن المغيرة قال قلت لابي الحسن الرضا رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وقد وصف هذه الرواية بالصحة في البحار وفي مجمع الفائدة بالحسن وفي الذخيرة وليس في سند هذا الخبر من يتوقف في شأنه الا احمد بن محمد بن يحيى الذي يروي الصدوق عنه وهو غير موثق في كتب الرجال والظاهر ان ذلك غير قادح في صحة الرواية لان احمد بن محمد المذكور ومن مشايخ الاجازة وليس بصاحب كتاب والنقل من الكتب التي هي الواسطة في نقلها عادة لا تضر الا الاستدلال خصوصا اخبار الفقيه فانها منقولة من الكتب المعتمدة كما صرح به مؤلفه والكتب كانت معروفة في زمانهم فلا يضره ضعف مشايخ الاجازة لا يقال لا دلالة في هذه الرواية على المدعى الا على تقدير كون المراد بالصلاح الفقد الزائد على الاسلام وهو ممنوع ومن الظاهر كون مجرد الاسلام صلاحا لانا نقول الصلاح وان كان في اللغة يشمل مجرد الاسلام الا ان اطلاقه ينصرف الى الامر الزايد ومع هذا فنقول لو كان المراد منه الاعم لما كان لقوله من ولد على الفطرة فائدة وبالجملة الظاهر من قوله عرف بصلاح في نفسه ارادة تقوى منه وورع فاذن تضمن الرواية للدلالة على المدعى الا ان يقال غاية ما يستفاد من منطوق الرواية ان المسلم الذي عرف صلاحه تقبل شهادته وليس هو محل البحث وليس فيه دلالة على ان المسلم الذي لم يعرف صلاحه لا تقبل شهادته الذي هو محل البحث الا على تقدير كون جوابه من قوله متضمنا لمعنى الشرط وهو ممنوع وفيه نظر بل الظاهر من ذلك الشرطية فنقول على انه قد يدعى دلالة الرواية بوجه اخر فتدبر ورابعها خبر البزنطي المروي في البحار عن ابي الحسن انه قال جعلت فداك كيف علمي بالشهادة على السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين ثم قال في اخر الرواية من ولد على الفطرة اجزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وصرح في المدارك بان سند هذه الرواية معتبر وخامسها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف من خبر عبد الكريم بن عمرو الخثعمي عن ابي جعفر قال تقبل شهادة المرئة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال عارفات بمن تشهد عليه وقد عد هذه الرواية في الذخيرة من الموثق وسادسها خبر جابر عن ابي جعفر قال شهادة القابلة جايزة على انه استقبل امرا يرى منها اذا استهل فعدلتان مقتضى مفهوم الشرط عدم قبول شهادتها مع عدم التعدد بل مطلقا ولو علم باسلامها وعدالتها وقد يستفاد منها قال في مجمع الفائدة ولا يضر ضعف السند والاخرين وجوه ايضا منها ما تمسك به في الخلاف والمسالك وشرح البداية كما عن بعض العامة من ان الاصل في المسلم العدالة حتى يثبت خلافه وفيه نظر لانهم ان ادعوا ان ذلك اصل تعبدي شرعي كاصالة الطهارة ونحوها فهو ممنوع لعدم الدليل عليه بل ذلك مدفوع باستصحاب عدم العدالة للقطع بانها من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الا ان خصوصا على القول بان حقيقة العدالة الملكة الراسخة والى هذا اشار العضدي بقوله الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارية ولانه اكثر اشهى وبعضهم اذكره صير العظم الى القول الاول المشعر بالمنع عن الاصل المذكور وقد صرح به في الايضاح والشقية وغيرها كما عن المهذب وان ادعوا ان الظواهر المظنون من حال المسلم العدالة كما ان المظنون من خبر العدل الصدق كما صرح به في التنبيه محتجا بانه اعتقاده دين الاسلام مما يزجره واشار الى هذا في النهاية فقال ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق اظهر من احتمال الكذب فضعفه ظاهر لما ذكره في جملة من الكتب وفي الكشف وان كان الاصل عدم الفسق وكان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه الا ان كثرة وقوعه من المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعف الردع وفي دربة البيان لا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم لانه معارض باصل عدم فعل الطاعات وان وقوعه كثير وعدمه اكثر فلا يبقى الا عتماد فتدبر وفي مجمع الفائدة واما الاستدلال بكفاية الاسلام على الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة او ان الظاهر من حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولهذا لو ادعى خلاف ذلك يفسق ويعزر فضعيف اذ الاصل عدمها وهو ظن والظاهر لا يدل على حصولها ومع اعتبار الملكة واضح وعدمه لاشتمل اعتبار امور كثيرة وجودية فيها والاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصولها على انه معارض بما تراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا في السفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عدول ولهذا لم يوجد الا نادرا فالظن معارض بالظن وحمله على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات وعلى الصحة والسداد تعزير من ينسبه الى الفسق بالمصلحة وذلك لا يقتضي الجزم ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته والقضية الموقوف على ظهورها عند الحاكم يجب تحكيم بها شرعا ولذا يحمل على ذلك ولو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات ويعزر لو نسبه اليه ولو علم فسقه وبالجملة فرق بين ثبوت شئ عند الحاكم يجب تحكيم عليه وتحكيم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم بالعدم والحمل على الفعل

في اشارة الى ان الاصل في المسلم العدالة

على المشهور

بناء على ظاهر الحال المصلحة فتامل ولا يستلزم الثاني الاول وهو ظاهر فتدبر ومنها الاجماع المحكي في الخلاف فانه قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان
يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ولا ايام
الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه انتهى وفي المسالك
حال السلف يشهد بذلك وفيه نظر اما اولا فلوهن بمصير المعظم الى خلافه كما صرح به في الرياض وفي التنقيح يمنع من انه لم يكن في ايام النبي
بحث عن حال الشهود وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود وفي مجمع الفائدة ان ذلك في مثل هذه المسئلة بعيد حتى لم يظهر القول به
مطلقا من المخالفين ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط في غير الحدود كما مطلقا واما ثانيا فلما ذكره في مجمع الفائدة فقال ان مراد الشيخ من الاسلام
الايمان بالمعنى الاخص فانه يبعد قوله بقبول مطلق المسلم مع قوله بفسقهم لمخالفة المذهب فكيف يستند الشيخ بفعل الصحابة والتابعين
القائلين بقبول كل المسلمين بل غير المؤمنين كما روي ان ابا يوسف رد شهادة ابن ابي يعفور وقال لانك رافضي مع علمه بانه صدوق واما ثالثا
فلما ذكره في الرياض من انه معارض بما يظهر من كنز العرفان من كون تفسير العدالة بالملكة مجمعا عليه حيث نسبه الى الفقهاء بصيغة الجمع المحلى
باللام المفيد للعموم اليه يشير كلام المقدس الاردبيلي ره في شرح الارشاد وفيه نظر واما رابعا فلما ذكره في الكشف فقال واسند الى الشيخ
بالاجماع مع انه قال بعده اذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان فان عرفهما بعدالة حكم وان عرف الفسق وقف وان لم يعرف عدالة
ولا فسقا بحث عنهما انتهى وفيه نظر نعم حكي عنه انه قال في المبسوط ان عرف اسلامهما دون عدالتهما بحث عنهما فتامل ومنها ما اشار اليه في المسالك
فقال وهذا القول امتن دليلا واكثر رواية وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة وللقاضي المتقدم زمن يعتد
اليها لكن المشهور الان بل المذهب خلافه انتهى وفيه نظر ومنها العمومات الدالة على قبول شهادة المسلم من نحو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم خرج منها معلوم الفسق بالدليل ولا دليل على خروج مجهول الحال فيبقى مندرجا تحتها والعام المخصص حجة في الباقي وفيه نظر فان
هذه العمومات تثبت تقييدها بما دل على كون العدالة شرطا في الشاهد فلا يشمل الفاسق مطلقا ولو لم يكن معلوم الفسق فلا يصح التمسك بها في
محل البحث لان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا فيكون خارجا عن تلك العمومات ويحتمل ان يكون عادلا في الواقع فيكون مندرجا تحتها و
الاحتمالان متساويان ومعه لا يمكن شمولها له فيسقط الاستدلال بها على قبول شهادته وهو واضح سلمنا الشمول ولكنها لا تصلح لمعارضة ادلة
القول الاول المتقدم اليها الاشارة وبالجملة الاستناد الى هذه العمومات في اثبات هذا القول في غاية الضعف ولعله لهذا لم يتمسك بها الشيخ
في الخلاف ومنها جملة من الاخبار احدها خبر ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل
الاخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم
ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وقد وصف هذه الرواية بالصحة في المسالك
والذخيرة والرياض وتامل في ذلك في مجمع الفائدة فقال ويمكن ان يناقش في السند بعدم ظهور صحته الى الحسن بن محبوب فانها منقولة
في التهذيب في اخر باب البينات مقطوعة عن الحسن وفي اواسط الباب نقلها عن احمد بن محمد عن الحسن واحمد مشترك والطريق اليه غير ظاهر وفيه
ابو ايوب وهو ايضا مشترك وفي جرح ابيضا شيء وان كان الظاهر ان الطريق الى الحسن صحيح واحمد هو ابن محمد بن عيسى الثقة والطريق اليه صحيح
وكذا ابو ايوب هو الخزاز كما صرح به في اخر الباب وحريز مقبول عندهم بل ثقة انتهى ولا يخفى ان هذه الرواية صحيحة كما اعترف به المناقش
فلا يمكن الجواب عنها بضعف السند وان كانت المناقشة المزبورة يوجب وهنا فيه وكذا لا يمكن الجواب عنها بما اشار اليه المقدس الاردبيلي ره
فانه قال ويمكن حملها على التقية او اختصاصها بالصورة المذكورة فلا يكون دليلا على عدم الاشتراط مطلقا بل دليلة في الجملة على انه قد تكفي
المعرفة بالفسق فلا بد من العلم او الظن بعدم ذلك وليس معلوم حصوله من دون العدالة فتامل انتهى وذلك لان الحمل على التقية خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا مع دليل عليه وهو هنا منتف واحتمال الاختصاص بالصورة المذكورة بعيد وكذا لا ظهور عن القائل بالفرق بينها وبين غيرها
من الصور وثانيا ان جواز الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الصورة المذكورة يقتضي جوازه في كثير من الصور بطريق اولى
كما لا يخفى فلم يبق الا صور قليلة وهي تلحق بالاكثر بالاستقراء فتامل ولا نسلم ان استثناء المعروف بالفسق يستلزم ذلك ان كان المراد منه المعلوم بالفسق
عند الوالي نعم ان كان المراد منه المشهور بالفسق يستلزم ذلك ولكن اطلاق كلامه ع يقتضي الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم الاشتهار

بالفسق وهذا ربما يكون دليلا على هذا القول وفيه نظر لان ما ذكر لا قائل به على التمام فينبغي التنزيل اما على ما عليه المعظم بتقييد الاطلاق او على ما عليه ارباب هذا القول بالتقييد الامران متساويان فيسقط الاستدلال بالرواية على هذا القول على انه قد يدعى ترجيح الاول فيكون الرواية حجة للقول الاول وثانيهما مرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه فان الوسائل قد عمل الشيخ وجماعة بظاهرها وظاهر اشياء لما وحكموا بعدم وجوب التفتيش انتهى وجاب عنها في التنقيح بانها مرسلة مع انها رواية محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه كما قاله ابن بابويه في مجمع الفائدة بضعف السند وبان المستدل لا يقول بظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر في الكثير من خمسة اشياء وهو ظاهر قال ولا يعارض ما ذكر من الادلة ويمكن حملها على عدم التكليف بما في نفس الامر لمخالفة الحال وانه لا بد على عدم اعتبار العدالة وكفاية مجرد الاسلام والافلا بناسب قوله ظاهره مأمونا وفي الرياض بضعف السند من غير جابر له وبانها غير واضحة الدلالة لقوله قال والشرط كما يحتمل ان يكون المراد به عدم ظهور الفسق كذا يحتمل ان يراد به ما يرتبط عليه من الملكة وحسن الظاهر ومعه لا يمكن الاستدلال بها مع ظهورها فيه بحكم التبادر وما سيأتي من الاخبار وقالها خبر العلاء بن سيابة قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق وقد وصف هذه الرواية في الذخيرة بالحسن فقال وروى الصدوق في الفقيه باسناد حسن الوشا عن العلاء بن سيابة ورواه الشيخ عن العلا باسناد ضعيف لكان محمد بن موسى المشترك بين الضعيف وغيره انتهى وفيه نظر فان العلامة يجده بابن على حسن حاله ولعله اراد الحسن اليه فاذن ينبغي الحكم بضعف سند الرواية فلا يصح الاعتماد عليها مضافا الى امكان المناقشة في دلالتها بما تقدم اليه الاشارة في خبر ابي بوب وابهما خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عليه السلام يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه ومعروف بشهادة زور او ظنين وفيه نظر لضعف السند وقصور الدلالة لما ذكره في الكشف من احتمال عموم الظنين لكل مجهول الحال هذا وقال في مجمع الفائدة ان الفاسق مردود مطلقا وبفهم منها عدم رد الظنين عليها وفيها نقص او زيادة فافهم على انه لا صراحة فيها على القبول فيحتمل ان يكون المراد عدم الرد بل البحث والتفتيش وخامسها خبر ابي بصير الذي وصفه بالصحة في المسالك ومجمع الفائدة والذخيرة قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم والمريب فيها خبر عبد الله بن سنان وسليمان بن خالد والحلبي لا بأس به لا يجوز الاعتماد على الرواية هنا لان غايته ما يستفاد مما ذكر عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم والخصم الذي منه مجهول الحال عدم الورع عن القبول كما صرح به في مجمع الفائدة وقال الظاهر انا بصير هو يحيى الواقفي لنقل شعيب عنه لا انا نقول فانه كما مر مدفوع بان مقتضى اطلاق الروايات رد شهادة غير الظنين والمتهم الذي هو مجهول الحال ولو بعد الفحص والتفتيش وعدم ظهور الحال وهو مستلزم للقبول والا لكان مردودا فتأمل ولا يبقى ان مجهول الحال باعتبار احتمال كونه ظنينا وفاسقا وخائنا لا يصح الحكم بقبول شهادته تحقق المطلب ان الروايات المتقدمة دلت على ان كل ظنين وفاسق في نفس الامر يرد شهادته ومجهول الحال يمكن ان يكون ظنينا وفاسقا ويمكن ان يكون عادلا واذا حصل الشك فينبغي التوقف فلا يكون الروايات السابقة دليلا على قبول شهادته لانا نقول اطلاق تلك الروايات ينصرف الى من علم كونه ظنينا ومتهما لا مطلق من يطلق عليه لفظ الظنين والمتهم حقيقة وذلك لان المتبادر من اطلاق اللفظين ذلك وفيه نظر للمنع من التبادر المذكور سلمنا ولكن غايته ذلك التبادر يتيقن دخول من علم اتصافه باحد الامرين تحت الاطلاق لا انحصار المراد فيه فيحصل الشك في دخول مجهول الحال تحت المنطوق والمفهوم فلا يمكن التمسك بتلك الروايات على حكمه وفيه نظر اذ التحقيق ان التبادر المذكور يقتضي الحكم بانحصار المراد في ذلك ولا يبقى انه ليس في الروايات السابقة تصريح بانه يقبل غير شهادة الظنين والمتهم حتى يحكم بقبول شهادة مجهول الحال على تقدير تسليم عدم دخوله في مفهوم الاسمين نعم اقتضاه عليه السلام عليهما في مقام الجواب عن السؤال عما يرد من الشهود يدل بما كان ظاهرا في ذلك ولكن هذا الظهور لا يجوز التعويل عليه بعد بقائه على حاله لقيام الدليل على ان بعض افراد غير الظنين لا يقبل شهادته لانا نقول ان خروج بعض الافراد من ذلك العام بالدليل لا يقتضي ان يخرج منه الفرد المتنازع فيه بقيام الدليل على خروجه منه وهو محل البحث والاعم لا يكن العام المخصص حجة في الباقي وعدم هذا انما يسلم في العمومات المستفادة من الوضع واما المستفادة من العقل كما في محل البحث فلا فتأمل ولا يبقى ان مجهول الحال يمكن دعاء دخوله تحت المتهم الذي حكمت تلك الروايات برد شهادته لانا نقول نمنع مرصدي

المتهم

المتهم على مجهول الحال فزاد وساد سهما خبر علقمة بن محمد قال قال الصادق عليه السلام كل من ولد على فطرة الاسلام جازت شهادته ثم قال فمن لم نره يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لضعف الرواية سندا طلا يصح الاعتماد عليها وبالجملة الروايات المذكورة لا تنهض لاثبات هذا القول لان الدالة منها ضعيف السند مثل خبر جابر والصحيح السند منها ضعيف الدلالة ولو سلم صحة سند جميعها وظهور دلالتها فتقول هي لا تصلح لمعارضة الاخبار التي ذكرناها حجة للقول الاول اما اولا فلما ذكره في الرياض من ان الاخبار المتقدمة اخص مطلقا من هذه الاخبار لانها لا تدل الا على ان المسلم الذكي يظهر منه فسق مقبولة الشهادة وهو مطلق بعم ما لو كان متصفا بالملكة وحسن الظاهر الا والاخبار المتقدمة كالصريحة بل صريحة في اعتبار الشيء الزائد على ما في هذه الاخبار فيجب تقييدها بالاخبار المتقدمة واما ثانيا فلاعتضاد الاخبار المتقدمة بالشهرة العظيمة بل في الرياض كادت تكون اجماعا واما ثالثا فلا فلاعتضادها بما ذكره في الرياض من ظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المتبادر منها عرفا وعادة ليس مجرد الاسلام مع حسن الظاهر كما سيجيء بالمرة بناء على ان الفاسق ص/ ظهور الفسق جدا انتهى والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق ان يقال ان من ذهب الى كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في العدالة ان اراد ان ذلك معنى العدالة وحقيقتها لا غير كما هو ظاهر المبسوط والسرائر وغيرهما فهو بطريق بل الحق ان العدالة غير ذلك لوجوه الاول ان المتبادر والمفهوم من لفظ العدالة عند الاطلاق وصفة حاصلة للشخص كالبنوة والشجاعة والسخاوة كما صرح به في مجمع الفائدة والرياض فان قلت هذا باعتبار اللغة ولكنه صار حقيقة شرعية في ذلك قلنا لا نسلم ذلك لكيف والمتبادر من لفظ العدالة في عرف المتشرعة خلاف ذلك المخبر قطعا الثاني الاخبار التي ذكرناها في مقام ذكر حجة القول الاول وبتوبيدها ما اشار اليه والد العلامة دام ظله العالي فقال وبستفاد من جملة وافرة من النصوص في موارد عديدة اعتبار الاعدلية ولا يتاتى الا بقبولها المراتب المرتبة ضعفا وقوة ولا يكون ذلك الا بتفسيرها بغير ذلك مما يرجع الى امر وجودي والا فالامر العدمي ولو ركب مع وجودي لا يقبل المراتب كما هو واضح الثالث الاجماعات على عدم كون العدالة عبارة عن ذلك وانها عبارة عن ملكة تبعث على ملازمة التقوى المروة منهم العلامة في المختلف والقواعد وارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والشهيد ان في الدروس والذكرى والروض والروضة والسبوري في التنقيح والمحقق الثاني في جامع المقاصد والسيد عميد الدين في المنية والفاضل الشيخ حسن في لم والفاضل الهندي في الكشف والوالد دام ظله العالي في الرياض وقد صرح جماعة بانه مذهب المعظم بل يستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه وفي البحار والذخيرة انه مذهب المتاخرين لا يقال لا دليل على ما ذكرت من الادلة الاربعة سوى الشهرة وهي ليست بحجة ولذا انكر ذلك في مجمع الفائدة والبحار والذخيرة والكفاية وقال الاخيران لم نجد العدالة بمعنى الملكة في الاخبار ولا في كلام من تقدم على العلامة ولا دليل عليه وقد صرح بهذا في مجمع الفائدة لانا نقول لا نسلم ان الشهرة ليست بحجة خصوصا مثل هذه الشهرة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف سلمنا ولكن الاجماع المنقول حجة خصوصا اذا اعتضد بالشهرة سلمنا ولكن نقول لفظ العدالة والعدل الواردين في الكتاب والسنة ان وجب حملهما على المعنى العرفي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فلا اشكال في دلالته على الملكة لان المتبادر منه عند الاطلاق في العرف الملكة وان وجب حملهما على المعنى اللغوي فيحتمل قويا دلالته على الملكة ايضا فعلى اي تقدير هو يدل على الملكة بتبادره منه فيكون تفسير المعظم مستندا الى هذا وهو راجع الى احد الادلة الاربعة كما لا يخفى لا يقال اعتبار الملكة لا يجامع قولهم بعدم العدالة بعد التوبة مطلقا وفي الجملة كما صرح به صاحب الكفاية والمقدس الاردبيلي قدس سرهما لانا نقول هذا باطل لان اعتبار الملكة ابتداء لا يستلزم اعتبارها دائما سلمنا ولكن ليس المراد بالملكة ما يمنع المكلف عن المعصية بحيث لا يتمكن منها اصلا بل المراد منها استعداد النفس لترك المعاصي وقوتها القهرية في ذلك فنقول وان سلم القائل بكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة ان العدالة عبارة عن الملكة الخاصة وادعى ان ذلك دليل عليها فنقول ان ادعى انه يحصل منه العلم بها فهو بطريق قطعي وان ادعى انه يحصل منه

الظن

الظن بها فنوافقه بعضهم وهو ظن سلمنا حصول الظن منه بذلك ولكن نطالب بدليل حجيته وان ادعى انه يدل على الملكة تعبدنا نمنع ايضا
لعدم الدليل عليه والجملة الاقرب عندنا ما عليه المعظم من انه لا يجوز الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان ادعى القائل بكفايته
مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في قبول الشهادة ان العدالة ليست بشرط فيه بل الفسق مانع ومع الشك فيه كما في مجهول الحال يدفع
بالاصل ضعفه ظاهر لان اشتراط العدالة في الشاهد مما لا ريب فيه وبالجملة محل النزاع في المسئلة لا ينجع عن اشتباه فان منهم من جعل
النزاع كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ومنهم من جعل محل النزاع كون العدالة شرطا وكيف كان فالمختار ان مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في قبول الشهادة وبثبوت العدالة وينبغي التنبيه على امرين **الأول** ان القائلين بكفاية مجرد الاسلام مع
عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة هل ارادوا بالاسلام المعنى الاعم او المعنى الاخص هو الايمان فيه اشكال ولكن الظاهر الاخير كما صرح به
في مجمع الفائدة **الثاني** اعلم انه كما لا يثبت عدالة الشاهد بمجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق كذلك لا يثبت بعدالة الامام والظاهر ان من
اكتفى به في ثبوت عدالة الامام وقد اشار الى هذا في الذخيرة والجعفرية فقال الواو الظهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة **مفتاح**
اختلف اصحابنا في توقف التي هي شرط لجملة من الامور على مراعاة المروة على قولين الاول انها متوقفة على ذلك وهو للمبسوط وشرائع والتحرير والمختلف
والقواعد والارشاد والتذكرة والنهاية والمنتهى والدروس والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد وصرح والكشف وحكاه في كنز العرفان عن
الفقهاء وفي المدارك والذخيرة عن المتأخرين وفي الرياض والمفاتيح هو المشهور وفي الكشاف انه المشهور بين الخاصة والعامة وفي الجواهر والمشارق لا سيما
بين المتأخرين باعتبار المروة في الامامة والشاهد لا شاهد له من جهة النصوص الثاني انها ليست بمتوقفة على ذلك وهو للمفيد في المحكي عنه
والشيخ في العدة والمحقق في موضع من نع والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في الروض وسبطه في ك والفاضل الخراساني
في الذخيرة وخالي العلامة المجلسي طاب ثراه في البحار والوالد الدام ظله العالي في الرياض ويمكن استفادته من النهاية والمحكي عن الحلبي والقاضي
حيث لم يصرحوا بتوقف العدالة على ذلك ولم يذكروا ما يدل عليه الا ان الاول صريح بتوقفها على ستر العيوب والاخيرين بتوقفها على اجتناب
القبائح وهذه دلالة هذين على اعتبار المروة فيها اشكال للاولين وجوهنا الاصل المستند اليه الاشارة ومنها ان المقصد من اشتراط العدالة
هو حصول الثقة والاعتماد وهما لا يتحققان بالنسبة الى من لا مروة له لان عدمها اما لخبل وضعف عقل او لقلة حياء وعلى التقديرين لا يبقى
وثوق اما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الخبر فيكون عدم المروة من منافيات العدالة فتكون هي متوقفة عليها
وفيه نظر للمنع من ان المقصد من اشتراط العدالة ذلك لاحتمال ان يكون المقصد امر اخر ولو كان المقصود منه ذلك لكان الشرط في الحقيقة هو حصول
الظن بالصدق والوثوق والاعتماد وهو كما يحصل بالعدالة كذا يحصل بغيرها فلم يكن للتخصيص بالعدالة وجه سلمنا ولكن لا نم ان عدم المروة
ينافي الاعتماد والوثوق بل قد يثبتان فيها فلا يكون من منافيات العدالة مطلقا لا يقال اذا ثبت انه في الجملة من منافيات العدالة ثبت كونه منافيا
مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا بظن كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض على ما حكي من المروي عن مولانا الكاظم عليه السلام لا دين لمن لا
مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وفيه نظر لضعف الرواية سندا فلا يجوز التعويل عليها ومع هذا فقد قال بعض الفضلاء فيما حكي عنه ان
استعمال المروة بالمعنى الذي ذكره الاصحاب غير معروف في كلامهم عليهم السلام وح فالاظهر حمله على بعض المعاني المروية عنهم في تفسيرها انتهى قال
والدعي العلامة دام ظله العالي بعد نقل هذا الوجه اشار بالمعنى المذكور لها بين الاصحاب الى ما قالوه من انها التخلق بخلق امثاله وبالمعاني
المروية عنهم عليهم السلام الى ما في بعض النصوص من انها اصلاح المعيشة وفي بعض اخر منها من انها سنة ثلثة الحضر وهي تلاوة القرآن وعمارة
المساجد واتخاذ الاخوان ومثلها في السفر وهي بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله وفي ثالث من انها ان يضع الرجل جوابر بعضه
امن الى غير ذلك وليس في شيء من هذه المعاني المروية ما يوافق ما ذكره الاصحاب في معنى المروة ولا كونه معتبرا في العدالة بالكلية نعم ربما يشعر
به بعض الروايات منها من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهر عدالته ووجبت
اخوته وحرمت غيبته لكن الاشعار غير كاف بهما مع قصور السند لا ريب في اعتبارها المنوط وان كان في تعينه نظر ايضا ومنها انه لا
يطلق عرفا على من لا مروة له انه عادل فيكون هو مما يتوقف عليه مفهوم العدالة وفيه نظر لان لفظ العدالة عند اهل العرف غير معلوم
المعنى وبنائهم في معرفة معناه على ما يرد الشرع به حاله عندهم كحال سائر الالفاظ التي لا يعرف معناها الا بعد التوقيف من الشرع فيه

ومنها اشتهار القول بتوقف العدالة على المروة وفيه نظر لامكان المناقشة في حجية الشهرة سلمنا لها ولكن نمنع من تحققها في المسئلة على وجه يصح الاعتماد عليه ومنها ان المناصب التي اعتبرها العدالة كالشهادة والامامة والقضاء لا يليق بمن لا مروة له فيلزم ان يكون المروة مما يتوقف عليه العدالة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى سلمنا ولكن الاستلزام ممنوع ولم لا يجوز ان تكون المروة شرطا لتلك المناصب بنفسها ولا يكون لها دخل في اصل العدالة وقد صار الى هذا بعض قائلا ان المروة شرط في الشهادة وانه لا ربط لها بالعدالة فتم وللاخرين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة من الاصل فقال دخول المروة في العدالة غير بين الاصل وبعد ثبوتها فيها شرعا ولا لغة ولا عرفا لجميع لعدم ذكر البعض في تعريف العدالة واعتبارها في قبول الشهادة ايهم عن ظاهر الاصل وعدم ذكرها في الادلة من الآية والاخبار والاجماع بل يدل على عدم تركها في الادلة والاقتصار على العدالة وعدم الفسق والتهمة كما سمعت فتم ومنها ان عد قدح ارتكاب الصغائر في العدالة يستلزم عد قدح ارتكاب خلاف المروة فيها بطريق اولى ومنها ان اطلاق مفهوم قوله ان جاءكم فاسق الآية يقتضي جواز قبول خبر غير الفاسق مطلقا ولو لم يكن له مروة ولم يكن لمروة دليل على خروج من لا مروة له عنه فيكون مندرجا تحت العموم وفيه نظر لامكان دعوى انصراف الاطلاق الى الغالب وهو من له مروة كما اشار اليه فورك ومنها عموم قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فكان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون يقتضي جواز الاعتماد على من لا مروة له لانه ليس بفاسق فلم يكن عد المروة من قوادح العدالة فتم ومنها خلو الاخبار عن بيان توقف العدالة على المروة كما اشار اليه في مجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والكفاية والرياض وفيها ما اشار اليه في البحار فقال والحق ان عالم يخالف من ذلك الشرع ولم يرد فيه طعن لا يقدح في العدالة ولا دليل عليه وليس في الاخبار ما ينافيه بل خلافه في اخبار كثيرة ومن كان اشرف من رسول الله صلعم وكان يركب الحمار والعاتق ويردف من خلفه ويأكل ما شبا الى الصلوة كما روي وكانهم استنبطوا اثر العامة فانها مذكورة في كتبهم ولم يذكر المحقق ذلك في معتبرها واعرض عنه كثير من القدماء والمتأخرين انتهى وفيه نظر والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن القول الثاني لا يخلو عن قوة الا ان مراعاة الاول منهما امكن احوط وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف العبارات في تفسير المروة ففي ظ وغ العدالة المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة وفي التجريد اما العدالة في الافعال فاجتناب الامور الدنية وفي القواعد عدم صغائر الشاهد المروة فمن يرتكب ما لا يليق بامثاله من المباحات بحيث يسخر به وبهزء منه ترد شهادته وفي الايضاح اما المروة فاجتنابه ما يسقط العزة من الخلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالانقاص في الدين واما المروة فهي نزاهة النفس عن الدنائة التي لا تليق بامثاله وفي التنقيح اما المروة فيخرج عنها بفعل الدنائة ما يسقط العزة والمحل من القلب وما يدل على المهانة وعدم المبالاة وفي جامع المقاصد المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من دناءة الهمة من المباحاة والصغائر وفي الروضة هي التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه وفي الروض المراد بالمروة ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحاة والمكروهات وصغائر المحرمات بحيث لا يبلغ الحد الاصرار وفي المدارك اما المروة فالمراد بها انتزه النفس من الدناءة التي لا يليق بامثاله ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات وترك الرذائل المباحة وفي الذخيرة المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات التي لا تبلغ حد الاصرار وفي المسالك وجمع الفائدة والذخيرة وفي ضبط المروة عبادات متقاربة منها ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس ولا يشينها عند الناس والذي يحترز عما يسخر عنه ويضحك به او الكذب بحيرة امثاله في زمانه ومكانه وفي البحار وفي ضبط معناها عبارات لهم متقاربة المعنى وحاصلها مجانبة ما يؤذن الراخر ما في الذخيرة وفي الكشف المروة بالهمزة ويجوز تشديد الواو وهي الانسانية وفي الصحاح او الرجولية والمراد بهما هنا الكمال فيهما كما في العين والمحيط وفي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق وجميل العادات الثاني اعلم انه قال في ض بعد الاشارة الى تفسير المروة ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوتهم في امكنتهم فقد يكون الشيء مطلوبا في وقت مرغوبا عنه في وقت اخر بالنسبة الى ما ذكره انتهى واشار الى ما ذكره في الروضة وجامع المقاصد والذخيرة والبحار ففي الاول بعد ذلك ايهم ويختلف الامر فيها باختلاف الاحوال والاشخاص والاماكن وفي الثاني بعد ذلك ايهم ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوتهم في الثالث بعد ذلك ايهم ويختلف ذلك بحسب الاشخاص والاوقات والاحوال والبلاد وفي الرابع بعد ذلك ايهم ويختلف ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاعصار والامصار والعادات المختلفة **الثالث** عد مما ينافي المروة وبوجب سقوطها امورا منها ما صرح بانه المبسوط والسرائر فقالا وما يسقطها الاكل في الطرقات ومنها ما صرح به المبسوط من لبس الثياب المصبغة للنساء ومنها ما صرح به القواعد

بحث ما يتعلق بالعدالة

والايضاح والدروس والتنقيح وجامع المقاصد والروض والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والبحار من الاكل في السوق وزاد في القواعد
ومن غالبا وفي الاخيرين في اكثر البلاد وفي المسالك الا ان يكون الشخص سوقيا او غريبا لا يكترث بفعله وفي الروضة ومنه الاكل في السوق
والشرب فيها لغير سوقي الا اذا غلبه العطش وفي مجمع الفائدة ومنه الاكل في الاسواق الا ان يكون الشخص سوقيا او بدويا او فقيرا لم ينكر هذا الفعل
عنه او يكون ذلك عادة في تلك البلدة غير منكر وخارج عن رسومهم وعاداتهم مثل الاكل في الطريق حضرا انتهى والحق في صورة الاكل في السوق
الاكل في الجامع ومنها ما صرح به في القواعد من البول في الاسواق غالبا ومنها ما صرح به في القواعد من الانكباب على اللعب بالحمام ومنها
ما صرح به في س والذخيرة والبحار من لبس الفقيه لباس الجندي وزاد في الاول بحيث يسخر منه ثم صرح بان العكس وهو لبس الجندي لباس
الفقيه بحيث يسخر منه كذلك وفي الروضة في مقام ذكر المنافيات ولبس الفقيه لباس الجندي وغيره مما لا يعتاد لمثله بحيث يسخر منه وبالعكس وفي
المسالك نحو ترك المروة لبس ما لا يليق بامثاله كما اذا لبس الفقيه لباس الجندي وتردد به في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من
الثياب كما اذا لبس التاجر ثوب الحمالين ونحوهم بحيث يصير مضحكة وفي مجمع الفائدة في مقام المذكور كما اذا لبس الفقيه الجندي خرما في ذلك
وفي القواعد في المقام المذكور كالفقيه يلبس القباء والقلنسوة غالبا ومنها ما صرح به في الايضاح من كشف الراس بين جمهور الناس وهم
يسلوك ونحوه في المقام المذكور كشف الراس عند من ليس هو كذلك وفي الذخيرة والبحار في المقام المذكور كشف الراس في الجامع وفي
الروضة في المقام المذكور المشي مكشوف الراس بين الناس وفي المسالك في المقام المذكور المشي في الاسواق والمجامع مكشوف الراس والبدن
اذا لم يكن الشخص ممن يليق به امثاله وفي مجمع الفائدة في المقام المذكور ومنه المشي في الاسواق مكشوف الراس او البدن اذا لم يكن اهل المجلس كذلك
ومنها ما صرح به في س من كثرة السخرية وفي الروضة كثرة السخرية ومنها ما صرح به في الدروس والتنقيح من كشف العورة التي يتأكد استحباب سترها
في الصلوة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض والذخيرة والبحار من البول في الشوارع وقت سلوك الناس وزاد في الاول فيمن يوجب الاختلاط
مرتبته عادة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض من سرقة لقمة ومنها ما صرح به في الكتابين من التطفيف بحبة ومنها ما صرح به في
المسالك والروضة والذخيرة ومجمع الفائدة من كثرة الحكايات المضحكة وفي البحار الاكثار من المضحكات ومنها ما صرح به في الذخيرة والبحار
من المضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ومنها ما صرح به في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول ومنه ان يخرج من حسن العشرة مع الاهل والجيران
والمعاملين ويضايق في اليسير الذي لا يستقصي فيه وفي الثاني ومنه ان يخرج من حسن العشرة المطلوبة منه عقلا وعادة مع اهله واخوانه و
جيرانه واهل مجلسه مع مخالطيه ومعامليه مثل ان يضايق معهم في المطعم القليل وبيا اكل وحده طعمة طيبة ويطعمهم اقل ما يجري عادة وان كثير
ولا يلتفت الى الجيران باطعام وماء ونار بل يمنعهم ويضايقهم في الامور المشتركة مثل السكن ويضايق معاملته في الشيء الدون الذي يجري المسامحة
عن مثله في مثله ونحو ذلك مثل ان يفعل ما لا يليق بامثاله بالنسبة الى الناس ومنها ما اشار اليه في المسالك ومجمع الفائدة ففي الاول
ومنه ان يبتذل الرجل المعتبر بنقل الماء والاطعمة الى بيته اذا كان ذلك عن شح وضنة ولو كان عن استكانة او اقتداء بالسلف التاركين
التكلف لم يقدح ذلك في المروة وكذا لو كان يلبس ما يجد وياكل حيث يجد لقلة او برائة من التكلفات العادية وبحسب ذلك يعتبر حال الشخص
في الاعمال والاخلاق وظهور مخايل الصدق عليه وفي الثاني ومنه ان يباشر بنقل الماء والحطب والى اناره الحوائج والاطعمة الى البيت بشح على دفع
الكرى واما لو كان لاستكانة وعدم اعتبار نفسه وانكسار نفسه وارادة اصلاحها وجعلها التراب فينوك تعودها بالرسوم الجاهلية والعادات
الحادثة اقتداء بالسلف من الائمة عليهم السلام فذلك ليس من ترك المروة في شيء بل من الطاعات والقربات والامتياز بالقصد يعرف ذلك من افعال
الناس واعمالهم واخلاقهم مثل ان يكون عادته ان ياكل ما يجد ويلبس كذلك ويفعل ما تيسر ويجلس كيف ما اتفق مثل ان يجلس على الارض و
التراب وياكل عليها من غير سفرة ويجلس جلسة العبيد وياكل اكلهم كما نقل من فعله صلى الله عليه وآله وقوله في جواب من سأل عن ذلك بحيث
من الاولى في العبودية حتى لا افعل انا فعل العبيد ولا اجلس جلستهم ولا اكل اكلهم انتهى **الرابع** قال في الروضة والروض والذخيرة
لا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة وهجرها الناس كالكحل والحناء والحنك في بعض البلاد وانما العبرة بغير الراجح شرعا
وما ذكروه جيد والحمد لله رب العالمين تمت

ومنها ما صرح به في ك ومجمع الفائدة والذخيرة والبحار من تقبيل امرأته او جاريته في المحاضر وبين الناس وزاد في الاولين او يحكي لهم ما يجري بينه وبينها في الخلوة ح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم الى يوم الدين **باب** الاجتهاد والتقليد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا **القول في الاجتهاد مقدمة** اختلفت عبارات الاصحاب وغيرهم في تعريف الاجتهاد ففي المعارج الاجتهاد افتعال من الجهد وهو الوضع بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة لانه يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الحقير وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبتنى على اعتبارات ظنية نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيهم من يخطئ القياس من جملة الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس وفي الذريعة الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها بل بما هو طريقة الامارات والظنون وادخل في جملة ذلك القياس لانه هو حمل الفروع على الاصول لعلة مقتضية كما ادخل في جملته والامارة لمتعينة كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات وفي النهاية الاجتهاد لغة عبارة عن ورشرعا استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور الدين مستلزم للكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية بحيث ينفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي باب الاجتهاد لغة استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المبادي وشرحه الاجتهاد في الاصطلاح عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وزاد الثاني فقال هو في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة والمشقة وفي المنية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وقال الخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام بحيث ينفي عنه اللوم بسبب التقصير وفي لم الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي الزبدة الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وفي الوافية الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي عندنا الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية وفي الاحكام الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة واما في اصطلاح الاصوليين فخصوه باستفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وفي شرح المختصر للعضدي الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة فامر وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي انتهى **ففحا** اعلم انه قد ادعى بعض اصحابنا ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية التي تعلم بالضرورة من الدين او من المذهب بحوز فانا نسد مسندا حجة على ذلك ان ما يمكن ان يستدل به على تلك الاحكام ليس الا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وليس شئ منها يفيد القطع بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند معلوم الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ وهي دلالة الالفاظ ظنية لما سبق اليه الاشارة على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع بعدم ثبوته تواترا كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادتها من الكتاب

اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا وقد نص طائفة على الظاهر المنع من كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت عليهم السلام وهذا المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايضا مما يوجب هذا ما دل عليه جملة من الاخباريين وقال به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كل آية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال بها وهو واضح فهم واما السنة فان الموجود منها المروي من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل اكثرها خارج عنه وليس له عليه دلالة تام وهذا واضح لا يحتاج فيه من له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خال عن رواية متعلقة بها واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب او المجمع عليه والذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي وغير قطعي وكلاهما لا يوجب ان القطع بالاحكام الشرعية اما غير قطعي السند فواضح واكثر الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهم طائفة خالية عن التحقيق من ان جميع الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلوم الصدور فهو شيء لا يصغي اليه وقد بينا وجه فيما سبق واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو ظني الدلالة لا يمكن تحصيل العلم به وبهذا الوجه يجري ايضا في القسم الاول وبالجملة كلما كان دلالته مستفادة من الالفاظ كالكتاب والسنة المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية واخبار الاحاد لا يمكن تحصيل العلم منها لما اشرنا اليه من ان دلالة الالفاظ لا تفيد العلم وقد مضى تحقيق ذلك في اول الكتاب واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يحصل به العلم بقول المعصوم غير ممكن عادة كما هو حقه جمع من المحققين واما الشهرة وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف فلا تفيد العلم وهو واضح لا يقال كيف تمنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال ان معظم الاحكام الشرعية يستفاد من الاجماع المركب وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انحصار المعلوم من الاحكام الشرعية في ضروري الدين والمذهب لانا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على ضم مقدمة اخرى وهي اما دلالة الكتاب او دلالة السنة وقد عرفت انهما ظنيتان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية كانت النتيجة ظنية وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال في جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا يكاد ينفعنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما احد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وسائر احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحظر او امثال ذلك فظهر ان طريق معرفة الاحكام كاد ينحصر في الظني على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان لا يكون مما يتعلق به الاجتهاد فيكون ما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة واما العقل فلانا لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضمة الى مقدمة اخرى نظرية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت سابقا فقد ظهر مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية لا يكون معلوما وقد اشار الى جملة مما ذكرنا في المعالم فقال ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا مسدود قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة انتهى وفيه نظر للمنع من انحصار القطعي في الضروري بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة وذلك قد يكون بالكتاب والسنة وقد يكون بالعقل واما منع حصول القطع بالحكم الشرعي من الاول لكون دلالتها ظنية وان الدلالة اللفظية لا تفيد العلم فضعيف لان الدلالة اللفظية قد يحصل منها العلم كما نفد به الاشارة واما منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الاجماع ودليل العقل فضعيف ايضا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه جدي قدس سره في تعليقته على المعالم فقال ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض المسائل ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات وتحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار والقرآن والعقل

بل وربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قرائن اخر مفيدة للیقین بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال الأذكر الحد يحصل اليقين وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن به اصلا فهي من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة والقرآن والاجماع المنقول عن كثير من الفقهاء واتفاق قولهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الرسول ص والائمة ع بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة فادعاء من الأنداد مخالف للوجدان انتهى وبالجملة الانصاف ان المعلوم من الاحكام الشرعية لا ينحصر في الضروري بل قد يتحقق في غيره نعم هو في غاية القلة وبهذا التدبر فمعظم الاحكام الشرعية لم يتمكن من العلم به قطعا **مفتاح** ذكروا انه يتوقف الاجتهاد المطلق والقدرة على استنباط جميع المسائل الفقهية على الوجه المعتبر شرعا على امور منها ان يكون عالما بالنحو فلو لم يكن مجتهدا مطلقا وقد صرح بهذا الشرط في العدة وغيره والتحرير والقواعد نهاية الاصول ودى وشرحه والمنية والذكرى والدروس وتنقيح وضه ولمعه وشرحها لجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني اصالة عدم جواز العمل بما لم يظن حيث لا يكون عالما بالنحو واصالة عدم جواز تقليد من لم يعلم النحو الثالث العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها ظن العالم بالنحو بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فبقي مندرجا تحتها الرابع ما تمسك به في العدة وغيره وهب والمنية والذكرى والتنقيح والروضة والوافية من ان معظم الادلة الشرعية انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان يتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو وزاد في المنية فقال لاختلاف معاني اللفظ الواحد عند اختلاف احواله تارة كما تقول ما احسن بكرا وما احسن بكر فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن بكرا والثاني خبر ومعناه ما صار وبكر فاحسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق بكر اواي عضو من اعضائه احسن ودلالة الهيئة الحركات على هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو انتهى ويؤيد ما ذكره في ترفقا الروي اذ نقل من مصعلة قال لابي حنيفة ما تقول في رجل ضرب ظهيته بمرفق فقتلها فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال افتقول ونحك في دين الفقيه يحتاج الى اللغة حاجة شديدة الا الى الرواية وقال الاصمعي سمعت حمادا بن سلمة يقول لرجل في حديث لحد يثني وقال ابو داود السجستاني سمعت الاصمعي يقول انا خوفا اخاف على طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي ص من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يهاب ويتحشى فيه كذب وروي عن الصادق ع انه قال لنحن قوم فصحاء فاذا روينا عنا فاعربوا وصرح في النهاية وهب بوجوب معرفته متمسكا بتوقف الواجب المطلق عليه وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب منها ان يكون عالما بالصرف فلو لم يكن عالما بها لم يكن مجتهدا مطلقا وقد صرح بهذا الشرط في تبر وهب والتحرير والقواعد ودى وشرحه والمنية والذكرى والدروس والتنقيح والروضة والمعالم والزبدة وشرحها لجد الصالح وكشف اللثام ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وفي الوافية احتياج المجتهد الى علم الصرف ظاهر لان تغيير المعاني بتصريف المصدر الى الماضي والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف ومنها ان يكون عالما باللغة العربية وقد صرح بهذا الشرط في تبر والعدة والمبسوط والقواعد والتحرير وهب والنهاية ودى وشرحه الذكرى والدروس والمنية والتنقيح وضه وكشف اللثام والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم الوجوه المتقدمة وقد احتج بالوجه الاخير منها هنا في العدة وهب وتبر والذكرى والمنية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار وقد طال الكلام في ذلك بذكر الشواهد عليه واعظمها التجاء علماء الاسلام من الخاصة والعامة قديما وحديثا الى كتب النحو والصرف ومع ذلك فان العيان يشهد بذلك الا ترى ان من لم يعرف اللغة من العربية وغيرها لم يتمكن من فهم المعنى المقصود في الكتاب والسنة وعدد الاقتضاء الى معرفة العلوم الثلثة المذكورة في كثير من الالفاظ المبذولة لا ينفي الاحتياج اليها مطلقا وذلك في غاية الوضوح ثم ان اعظم من اللغة في اكثر الكتب المتقدمة هو متن اللغة الذي تضمنه كتاب القاموس ونحوه بقريبة جعلها مقابلة للنحو والصرف ويظهر ذلك ايضا في مقام ذكر الشرائط على العلوم الثلثة عد كون علم المعاني والبيان وعلم القراءة من جملة الشرائط وسيأتي الكلام في ذلك ثم اعلم انه ليس الشرط معرفة جميع المسائل من العلوم الثلثة ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في تبر والمنية وضه وصرح في التحرير وتنقيح بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة لكنه من المقطوع به انهما قائلان به وعدة في المنية

الى الكتب اللغة كما يتجاهم

منها

منها المغني والجمهرة والصحاح فلا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي وفي النحو كسيبويه كما صرح به في التنقيح هل يجوز الاكتفاء بكتاب واحد
او لا صرح بالثاني في كشف اللثام فقال ولا يضر الافتقار في كثير من ذلك الى الرجوع الى الكتب المعتمدة في العلوم المذكورة ولكن لابد
من تتبع الكتب بحيث يحصل العلم العادي او الظن بانه لا يوجد تردد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما ترى كثيرا من الفقهاء يقتصرون في المسائل
اللغوية على نحو الصحاح وحده والنحوية على نحو المفصل او كتاب سيبويه ولا يدفع ذلك ان التتمة والامداد الكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في
اكثرها الى الكتب الا لم يعتمد على فهمه واخطاء كثيرا ومن كان كذلك علم من القرآن والسنة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج اليه الا نادرا انتهى وفيه نظر واعلم انه
قال في الوافية الاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي والائمة عليهم السلام كالعجم منهم والعرب ايضا في هذه الازمنة لتبدل
اللغة ومن قرب من زمانه منهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم انتهى وفيه نظر ومنها ان يعرف شرايط
البرهان وكيفية تراكيب البراهين وقد صرح بهذا الشرط في يه والتحرير وعدة ومبادي وشرحه والمنية وتمهيد والروضة والكشف والفوائد الحائرية
وعد مسالك الاجتهاد والاخبار والعلم المتكفل لبيان ذلك هو علم المنطق وقد صرح بكون معرفته شرطا في الاجتهاد في الزبدة وشرحها للجد
الصالح ره وقال لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة بطريق النظر فهو يحتاج الى معرفة احوال النظر من الصحة والفساد وكيفية الترتيب الى
المنطق انتهى وقد اشار الى الحجة المذكورة في التنقيح ولم والمنية والفوائد وفي الوافية الاحتياج الى المنطق انما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها
من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح وكذا لرد الفروع الغريبة الى الاصول لانه محتاج الى اقامة الدليل وتصحيح
الدليل لا يتم بدون المنطق انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المبادي وتهذيب وغيرها ولعله لما اشتمل عليه معظم الاصوليين للعقل المحتاج اليه في علم الاصول
فيكون التصريح بشرطية اصول الفقه مغنيا عن الحكم بشرطيته لما ذكرنا ولما ذكره في يه وم والوافية فقالوا لا يشترط ان يعرف شرايط البرهان الا من
فاز بقوة قدسية يامن معها من الغلط وهو جيد اعلم انه قال في المنية والحاجة الى هذا عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية
او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنن المقدسة او غيرهما انتهى وهو جيد ثم اعلم انه صرح في التحرير والروضة والوافية بانه لا يشترط في
ذلك الاستقصاء وبلوغ الغاية في معرفة جميع المسائل المدونة وهو جيد قال في التحرير فان جمهور ذلك متعذر في اكثر الحكام بل المعتبر اصول الاحكام
بحيث يتمكن من الاستنباط وفي الروضة يقتصر على المجزي منه فما زاد منه فهو مجرد تضييع العمر وترجية للوقت وهو جيد وفي الوافية لا يشترط معرفة
المسائل المدونة من هذا العلم والعلوم الثلثة المدونة والاصول والكلام والفقه المحتاج اليه بما لا يمكن تعيينه الا بعد الاحاطة بجميع الاحكام ويكفي
لصاحب الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى ومنها ان يعرف علم المعاني وقد صرح بهذا الشرط جدي الصالح قدس سره وحكاه في الفوائد
عن السيد المرتضى ره والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني وفي الوافية عد علم المعاني في بعض العامة من الشرايط وهو المنقول من السيد
الاجل المرتضى ره في بعض وعن الشهيد الثاني في كتاب آداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد بن المتوج البحراني في كفاية الطالبين انتهى وربما يمكن
استفادته من الذكرى والزبدة لتصريحهما باشتراط معرفة العلوم العربية فان المفروض من جملتها ولعل وجهه ما اشار اليه في الفوائد فقال
فقال واعلم ان علم المعاني والبيان والبديع من مكملات الاجتهاد وجعل جمع علم المعاني والبيان من شروط الاجتهاد مثل السيد المرتضى ره
والشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني بل الاخير ان عدا علم البديع ايضا من الشرايط وقد اشرنا الى انه ربما يحصل العلم من جهة
الفصاحة والبلاغة بكون الكلام عن الامام عليه السلام من هذه الجهة وربما يكون لهما مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا انتهى ولم يذكر
هذا الشرط في كره والعدة وتره وعدة والتحرير ويه وبب والمنية والذكرى وعدة وس والروضة وم فظاهرها عدم الشرطية معرفة علم البيان والبديع
وقد صرح في الوافية بعد اشتراط علم المعاني فقال الثاني علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن
جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات وسكت عن البيان وعلله بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم منه وهو من مكملات العلوم العربية الثالث
علم البديع ولم اجد احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلثة اجمع من شرايط
الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلثة اما على تقدير صحة التجزي فظاهر واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني
العبادات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه يبحث عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق
الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز

وبيان ما يتوقف عليه الاجتهاد من المنطق وغيره

وكذا ظاهرها عدم شرطيته

مختلفة

والاطناب في المساواة وبعض مباحث القصر والانشاء المحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق
وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه تحسين الكلام وليس شيء من مباحثه مما
يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقديم الفصيح على غيره والافصح على الفصيح في باب الترجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة
لغير التجزي ولو في بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام
الذي فيه تاكيد او مبالغة على غيره ولكن لا شك في مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد انتهى وبهذا يظهر من حكم الصالح اشتراط علم البيان
ايضا ومنها ان يعرف علم الكلام وقد صرح بهذا الشرط في النهاية والتهذيب ... وشرح ... وشرح مختصر والمحاسن ورسالة الاجتهاد و
الاخبار والوافية وموضع من المعالم ولهم ما ذكر في جملة من الكتب فقيل اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية يتوقف
على وجودها المتوقف على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز وفي المنية اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان
هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة
الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مرسلا للرسل وعلى صدق المرسل وعصمته وغير ذلك مما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل
لبيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام وفي مقام آخر من مباحثه التصديقية الكلام لان العلم بادلة الاحكام الشرعية
وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى معرفة صفاته ككونه قادرا عالما مريدا
وعلى معرفة رسوله صلى الله عليه وآله وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام وفي تمهيد
ويجب ان يكون عالما باصول الكلام لابتناء الاستدلال على ذلك وفي موضع من المعالم اما تاخر علم الفقه عن الكلام فلانه يبحث في هذا العلم
كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف وفي الفوائد الحائرية من الشرائط الكلام لتوقفه على معرفة اصول الدين وان
الحكيم لا يفعل القبيح لا يكلف ما لا يطاق وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا وفي رسالة الاجتهاد والاخبار من العلوم التي يحتاج اليها
المجتهد علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد بخلاف ظاهره وكذا يتوقف
على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد لا بناء الاحتياج اليه للاجتهاد فتدبر وفي الوافية الشرط الثاني
علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد بخلاف ظاهره من غير بيان و
هذا انما يتم لو عرف انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح كذا يتوقف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح
الاعتقاد لا للاحكام بخصوصها انتهى واعلم ان شاذا وجماعة الى ما يجب معرفته من الكلام في العدة ولا يكون عالما الا بعد ان يعلم منها ان
يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه متى لم يكن
عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يامن ان يكون الذي يدعي النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يامن
ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله فاذا لا بد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولا بد ان يكون عالما بالنبي
صلى الله عليه وآله الذي جاء بتلك الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا بد من ان يعرف ايضا صفات النبي صلى الله عليه وآله وما يجوز عليه
وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يامن ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا
يصح له معرفته فاذا لا بد من ان يعرف جميع ذلك وفي النهاية واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له وما يمتنع
عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول صلى الله عليه وآله ويحكم بثبوته وما جاء من الشرع المنقول بطريق المعجزات وفي الروضة المعتبر من الكلام ما يعرف
به الله تعالى وما يلزمه من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبيه صلى الله عليه وآله وعصمته وامامة الائمة عليهم السلام كذلك ليحصل الوثوق بخبرهم
ويتحقق الحجية به والتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من احوال الدنيا والآخرة كل ذلك بالدليل التفصيلي انتهى والتحقيق في هذا المقام ان يقال
انه ان كان المقصود من الحكم باشتراط الكلام في الاجتهاد هو تصحيح الاعتقاد وكون المجتهد مؤمنا فنقول ان هذا ليس من شرائط الاجتهاد
والقدرة على استنباط الاحكام الشرعية لان الظاهر من شرط الاجتهاد هو ما يتوقف عليه الاجتهاد من حيث هو ومن الظاهر ان الايمان وشرائطه
لا دخل لها في اصل الاجتهاد نعم لا ينفع الاجتهاد مع عدم الايمان ولكن هذا غير المبحوث عنه هنا كما لا يخفى على انه لو كان المقصود بيان شرطية

[illegible]

الايمان لكان الاولى ان يقال شرط الايمان وكان هذا التطويل مستغنى عنه مع انها من خلاف المقصود ومع ذلك فليس تحقيقه موقوفا على علم الكلام وان كان من مطالبه لعله لما ذكرنا صار جماعة من المحققين على ما حكاه في الروضة والمعالم الى ان علم الكلام ليس شرطا في الاجتهاد قال في الاول صرح جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في الفقه فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين وفي الثاني اعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب فيه وبما يمتنع وباعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدح على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان انتهى وان كان المقصود بيان ان علم الكلام كالنحو والصرف مما يتوقف عليه الاجتهاد واستنباط الاحكام الشرعية من حيث هو فالحق ان جميع مسائله ليس كذلك ولذا قال في الروضة ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبهم من الحكمة والمقدمات والاعتراضات واجوبة الشبهات وان رجعت كفاية من جهة اخرى في النهاية ولا يشترط معرفته بدقايق علم الكلام والتبحر فيه بل معرفة ما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرة على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات انتهى بقي كثير من القواعد الكلامية كقاعدة اللطف وقاعدة عدم التكليف بما لا يطاق وقاعدة عدم قصد القبيح والقبيح من الحكيم وقاعدة العصمة ونحو ذلك مما يتوقف عليه الاجتهاد وبهذا الاعتبار صح ان يحكم بكون الكلام شرطا في الاجتهاد الا ان يدعى الاستغناء عن هذا الشرط بالحكم بشرطية اصول الفقه المتضمنة للبحث والاشارة الى القواعد المذكورة او يدعى الاستغناء عنه بالحكم بشرطية معرفة الدليل العقلي ولعله لذا لم يتعرض لهذا الشرط بالخصوص في ط وكري وكيف كان فليس قراءة علم الكلام والتبحر فيه واستقصاء مسائله بالبحث والنظر فيها وصيرورة متكلما شرطا والا لخرج كثير من المجتهدين كما لا يخفى والقدر المحتاج اليه من هذا العلم يمكن تحصيله في الاصول من غير احتياج الى الكلام والحكمة ومن غير معرفة باصطلاحات ارباب العلمين كما لا يخفى على الخبير بفن الاصول ومنها ان يعرف علم اصول الفقه وقد صرح بهذا الشرط في التجريد وعد وكري وس وقيح وضه ولم والكشف وده وشرحها لجد الصالح والفوائد الحائرية والوافية لا اشكال فيه ولم ما اشار اليه في لم فقال اما ما خرج علم الفقه عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال وفي الفوائد الحائرية والحاجة اليه من البديهيات كما صرح به المحققون وانه الميزان في الفقه والمعيار لمعرفة مفاسده واعظم الشرائط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون الغطون الذين لبسوا ابجاها هلين ولا غافلين ولا مقلدين من حيث لا يشعرون انتهى وصرح بالاهمية في المعالم ايضا فقال وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين وفي الوافية الاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثلا كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب او لا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص او لا وكذا وجوب مقدمة الواجب ظاهر انها لا تعلم من اللغة وغيرها وليس احد الشقين في هذه المذكورات بديهيا حتى يستغنى عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا البحث عن هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي كحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس ونحو ذلك او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد عدا وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقية المطالب انتهى وصرح في الروضة بما يعتبر معرفته منه فقال والمعتبر من الاصولي ما يعرف به ادلة الاحكام من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت عليه مقاصد ويدخل في اصول الفقه معرفة احوال الناسخ عند التعارض واشار الى ما ذكره في لم ايضا فقال بشرط ان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك مما قصد الى ان يتوقف الاستنباط عليها ثم قال ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلافات لا كما يتوهمه بعض القاصرين انتهى وهو جيد ومنها ان يعرف الكتاب وقد صرح بهذا الشرط في بعة وتر والتجريد والقواعد وير وب ودمحد شرح س وكري والمنية والروضة ولم والكشف والمحكي عن ظ فقال في العدة لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلوب انتهى وقالوا يتوقف معرفة الكتاب على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ منه وقد صرح بهذا في العدة وتر والتجريد وبه وبير وكري وس والمنية والروضة قال في العدة لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من وجوب فالا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ

لان المنسوخ

وان لم يعرفها المنسوخ لا يتعلق به وصح انه كان له فى تلاوته مصلحة الا ان ذلك على الكفاية حيث انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرف ناسخا
الا بعد ان يعرف المنسوخ اما على الجملة او التفصيل وفى المنية شرط ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة
لئلا يحكم بشئ منها او ان يعرف الناسخ ان كان الاعلى حكم بما قضى الحكم المنسوخ اما لو دل على دفع حكم الآية السابقة او الحديث السابق فلا
يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة ناسخا فى الجملة مع انه يبعد العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ انتهى
وصرح فى الروضة بانه يكفى فى معرفتهما الرجوع الى اصل يشتمل عليهما وهو جيد الثانى العام والخاص منه وقد صرح بهذا فى العدة وفى ت والتحرير والقو على
وب والمنية وس والكشف وفى الفوائد من شرائط الاجتهاد معرفة العرف العام والخاص الذى هو حجة فى الفقه وربما يدخل فى ذهن المجتهد بعض
الشبهات فيصير ذهنه متوقفا فى معرفة العرف مع انه من جملة العرف ولا يفهم مثلهم لتطرق الشبهة فاللازم عليه ان يرجع فى ذلك الى غيره من الجماعة
الذين لم يتطرق اذهانهم شبهة ومن لم يتفطن بما ذكرناه يخرج بالفقه كثيرا الثالث المطلق والمقيد منه وقد صرح بهذا فى العدة والقواعد وفى التحرير
وب والمنية وس والكشف الرابع المجمل والمبين منه وقد صرح بهذا فى التحرير وفى القواعد والمنية وس والكشف الخامس الامر والنهى منه وقد صرح
بهذا فى س والكشف وفى ت والتحرير يلزم ان يعرف انحاء به تدبر السادس المحكم والمتشابه منه وقد صرح بهذا فى ت والتحرير والقواعد والمنية
وكرى وس والكشف وفى الدروس والذكرى والمنية والكشف التصريح بلزوم معرفة الظاهر والمأول منه السابع ما اشار اليه فى العدة فقال يجب
ان يعرف جملة من الخطاب العربى وجملة من الاعراب والمعانى ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه
الكتاب ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك ما يخرج الحقيقة الى المجاز لانه متى يجوز ذلك لم يكن عالما بانتهى واشار الى ما ذكره فى جملة من الكتب ففى الدروس وفى
الكشف لا بد ان يعرف مقتضى الالفاظ وكيفية الدلالة ووجوه الادلة ومفاسد الالفاظ وفى كرى لا بد ان يعلم بمقتضى اللفظ لغة وعرفا وشرعا
وان يعلم من المخاطب ارادة المقتضى ان تجرد عن القرينة وارادة ما دلت عليه القرينة وارادة ما دلت ان وجدت ليثق بخطابه وهو موقوف على ثبوت
الحكم وفى التهذيب فى مقام ذكر شرائط الاجتهاد وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف ان الله تعالى لا يخاطب بما لا
يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف ان الله حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه عنه وبالعلم
بصدق الرسول صلى الله عليه واله وهو من اصول قواعد الكلام وهذا الاتيان على قواعد الاشاعرة وفى المبادى وشرحه يلزم ان يكون عارفا
بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول ليحصل له الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما
بتجرد اللفظ وعدم تجرده لسلامته من التخصيص والنسخ وفى غيره فى المقام المذكور الاول ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد شيئا ويكون
عارفا باللغة والوضع العرفى والشرعى لجواز النقل عنها الثانى ان يعرف من حال المخاطب انه يعنى باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما
يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعنى به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة الحكيم
وعصمته والحكم بكونه تعالى حكيما مبنى على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غنى عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واما عند الاشاعرة بان
ما من الوضوع عقلا قد يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما كذا هنا يجوز من الله كل شئ لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعنى بهذه الالفاظ
الا ظواهرها وليس بجيد لتعذر العلم مع حصول التجويز للنقيض الثالث ان يعرف تجرد اللفظ واقترانه بقرينة ان كانت معه الا لجاز فيما
حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما عقلية يظهر بها ما يمتنع ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهى الادلة المفيدة
التخصيص اما فى الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به ومنه يجب ان يعرف شرائطه وفى المنية فى المقام
المذكور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واصطلاح العرفى واللغوى والشرعى وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية الثانى ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب عاما
لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يأمن فى كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى فى خطابه دلالة على
طلب الفعل المأمور به وترك المنهى عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة عنه وما
يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز فى كل خطاب ظاهره دلالته على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غيره

ذلك المعنى ويكون في كل خطاب مقرونا بما يدل على خلاف ظاهره او يريد به معنى اخر معلوما انه يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف (ان يريد به ظاهره)
وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تع حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب متوقف على كونه تع عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده واتصافه
بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغيرها من صفات الكمال وثبوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تع مرسلا للرسل
حتى يتحقق التكليف والعلم بالوسول وعصمته وما جاء به النبي من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة
الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تع ويجوزون اخلاله تع بالواجب
الثامن علم التفسير وقد صرح بهذا في الفوائد ود ه وشرحها للمحقق الصالح وصرح به ايضا في مسالة الاجتهاد والاخبار والوافية فقال لا بد من
العلم بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام ومواقعها من القران او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة وزاد في الاول
فقال ووجه الحاجة الى هذا العلم بعد ثبوت حجية القران كالخبر انتهى وهل يجب معرفة تمام الكتاب ولا ربما يظهر من بعض وجوب القول بالاول وهو ضعيف
بل المعتمد هو الثاني وفاقا للمعظم واحتج عليه في قح باصالة البراءة عن وجوب معرفة الزائد وعليه فلا يجب الا معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
ويكون دليلا عليها كما صرح به في التحرير والقواعد ويه ويب والمختلف ودى وشرحه س وقح والمنية والمعالم والكشف قال في المنية فلا يجب معرفة الايات
الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وفي المختلف لا يجب
معرفة ما يدل على القصص والامثال وصرح فيه وفي يه وعد ويب ودى وشرحه س والكشف بان ما يتعلق بالاحكام الشرعية خمسمائة اية وفي الوافية
المشهور ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف في ذلك وفي بعض مصنفات الشيخ الاستاد قيل ان الذي يلزم الفقيه في تفسير
القران معرفة ايات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز القران وكنز
العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر
والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى الافهام
الخفية والتنبيه للوازم النظرية وعن الباقر نزل القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام
وعن امير المؤمنين انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والروايتان مع اختلافهما يخالفان للتحديد المذكور
فان القران ستة الاف وستمائة وستون اية وربعها الف وستمائة وستون وستون ونصف وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد
بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات والحروف وضم ايات الاصول الى الفروع واكتفى بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والتوجيه
حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع والاختلاف في المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون اولا وعلى غاية ما يصل اليه افكار
العلماء والثاني على ما يعم المختص بالائمة عليهم السلم او حملهما على احكام الايات دون ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه
بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان سورة
البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق
الافكار وتعاقب الانظار انتهى ولا يجب حفظ الايات المذكورة عن ظهر القلب كما صرح به في يه ويب ودى وشرحه والمنية وس وضه والكشف بل
هو مما لا خلاف فيه بل الواجب هو معرفة دلالتها او مواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا
طلبها مطلقا كما صرح به في دى وشرحه والمنية وضه وصرح في الاول كما في الكشف بكفاية اصل مصحح هو حجة فيها التاسع ان يعرف السنة والاحاديث
وقد صرح بهذا الشرط في العدة وثر والتحرير وعد ويب وية ودى وشرحه المنية وكوى وس وضه ولم ود ه وشرحها المحقق الصالح والفر
والكشف وفي مسالة الاجتهاد والاخبار والمحكي في المختلف عن ط وقالوا ويتوقف معرفة السنة على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ
منها وقد صرح بهذا في ثر والعدة والتحرير والكشف الثاني العام والخاص منها وقد صرح بهذا في العدة وثر والكشف والمحكي في لف عن
المبسوط الثالث المطلق والمقيد منها وقد صرح بهذا في العدة وثر والكشف الرابع المجمل والمبين منها وقد صرح بهذا في ثر والكشف الخامس
المحكم والمتشابه وقد صرح بهذا في الكشف وقال يدخل فيها النص والماول وكل منها في الامر والنهي وغيرهما ويشمل الكل حقيقة الالفاظ

مسـ السادس

بجميع

النوع الخامس

كيفية الدلالة انتهى وفى التحرير يفتقر الحاكم يعرف منها ما يعرف من الكتاب السادس الحقيقة والمجاز فيها وانه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشئ من ظواهرها
وقد صرح بهذا فى العدة وقال لانه يجوز ذلك ثم بكن عالما بها السابع المتواتر والاحاد وقد صرح بهذا فى التحرير والقواعد ضة والكشف وحكى
فى لف عن ظ وزاد فى الاول والثالث الصحيح والضعيف وفى الاول والثانى والثالث والرابع المتصل والمسند وفى الاول والخامس المرسل المقطع
وفى الثالث الحسن والموثوق والموقوف وفى الاول والثالث والرابع الخامس المرسل وفى الاول الصحيح المتفق عليه المختلف فيه وقال فى ضة
ويلزمه ان يعرف الاصطلاحات التى دونت فى دراية الحديث فانه يفتقر اليها فى استنباط الاحكام وهى امور اصطلاحية توقيفية لا مباحث علمية
وفى س يلزمه معرفة الاحاد والمسند والمرسل المقطوع الثلث من احوال الرواة جرحا وتعديلا وقد صرح بهذا فى التحرير والقواعد ضة وشرحه المنتهى
وكرى وس ولم والكشف ده وشرحها لجد الصالح والوافية والفوائد الحائرية قال فى الوافية وجلا حيث البرهان للاجتهاد بذل التمسك
بالاحاديث عبر منصور ولعبر كل شئ مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل فى حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك فى وجود رواية الكذب وربما لا يمكن التعبير
بغير الاطلاع على حال الراوى وفى الفوائد يحتاج الى ذلك الوثوق بالمسند من حيث العدالة والاتيان والاجل الترجيح انتهى وصرح به بان الواجب الاقتصاد
عند على عدل النقهاء والمشايخ لسابقين قال لتعذر معرفة احوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسائط والى هذا اشار فى كرى وح ده جيث انتهى
فى لانها يكفى الاعتماد على شهادة الاولين كما اشتمل عليه كتب الرجال اذ تتبع وضبط الجميع مع تطاول الازمنة فى الثانى والاولى لا كفاء بتعديل
الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم لتعذر معرفة احوالهم فى زماننا لطول المدة وكثرة الوسائط انتهى وهو جيد صرح فى التحرير والتهذيب وعدد
به ودى والمنتهى وس وكرى وتبع وضه ولم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار وح ده بجد الصالح والمحكى فى لف عن ظ بانه لا يجب معرفة
جميع الاحاديث والسنة بل الواجب معرفة ما يتعلق بالاحكام ويمكن فى قبح على عدم جوز معرفة زاد عن ذلك باصالة البراءة وفى البسوط
بان جميع ذلك لا يحيط احد علما ثم قال اذا ما قلناه فلا يؤمن الكتب فى احاديث محصورة انتهى ولا يجب حفظها عن ظهر القلب بل يكفى الرجوع الى الاصل
صحيح كما صرح به فى به وبب وده وشرحه المنتهى والذكرى وس وضه ولم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار قال فى كرى وفى الكافى ومن لا
يحضره الفقيه وبب بلاغ واد وسبيان شاف وفى النهاية الاحاد الدالة على الاحكام مع كثرتها مضبوطة فى الكتب فلا يلزم حفظها ايضا بل ان يكون
عنده اصل مصحح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام التعبيرية وذى المواعظ والاداب احكاما الاخرة انتهى وقيد فى س وضه الاصل المصحح بقولى
او رواه عن عدل بسند متصل الى النبى ص والائمة ع وقال فى لم ورسالة الاجتهاد والاخبار وتعرف مواقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها
وفى المنتهى لا يجب حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها
اذا طلبها وضمنا ان يعرف مواقع الاجماع فقد صرح بهذا الشرط فى العدة والتحرير وبب وعد وبه ودى ومنتهى وس وكرى وضه ده و
شرحها لجد الصالح ولم والوافية والكشف والمحكى فى لف عن ظ وزاد فى التحرير وعد وكرى وادى معرفة الخلاف واجمع فى النهاية وا
ودى وشرحه الدروس وكرى ولم والكشف على الاول بانه لو كان جاهلا بمواقع الاجماع لجاز ان يؤدبه اجتهاده الى خلافه فيقع فى الغلط
زاد فى المنتهى فقال اذا الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن ثم قال والحق انه لا يلزم حفظ
مواضع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان دواه ثبت مخالفة للاجماع اما بان يعرف انه فى المسئلة التى يفتى فيها موافق من الفقهاء المتقدمين او تغلب
على ظنه بحيث هذه الواقعة فى عصره وان اهل الاجماع لم يجمعوا عنها ولا عن شئ من قولها انتهى وصرح بما ذكره ايضا فى النهاية والروضة وح ده
وهو جيد وقال فى الوافية العلم بذلك انما يحصل فى هذا الزمان بمطالعة الكتب الفقهية كمنتهى الشيخ والعلامة ونحوها انتهى وفى الزبدة يتوقف الاجتهاد
على ظن عدم الاجماع على خلافها وفيه نظر وفى الكشف يحتاج معرفة الاجماع الى ان يعرف طريق ثبوته وشرط الاستدلال به منها ان يعرف ادلة العقل
وقد صرح بهذا الشرط فى القواعد والتهذيب والنهاية والمنتهى والدروس والروضة والكشف وعدهما امورا الاول اصالة البراءة وقد صرح بهذا
فى النهاية وبب وعد والمنتهى والروضة والكشف قال فى الاول والرابع فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها وهو نص او اجماع
او غيرهما وصرح فى ذى وشرحه بان معرفتها شرط وقال فى الثانى كانه نائم فى هذه الادلة الثانى اصالة الاباحة وقد صرح بهذا فى الكشف الثالث
الاستصحاب وقد صرح بهذا فى بب وعد والمنتهى والروضة والكشف الرابع دلالة ايجاب الشئ معلى ايجاب ما لا يتم ذلك الشئ الا به وقد صرح
بهذا فى المنتهى الخامس المأتى فقد صرح بهذا فى الكشف وفى العدة لا بد ان يكون عارفا بافعال التى ع ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة

حتى يكون بصيرا ان يكون عالما بلغته برهان اخلا بذلك او بشئ منه لم يأمن ان يكون ما افتى به بخلاف ما افتى به وذلك قبيح السادس الاحتياط
وقد صرح بهذا في الكشف السابع مفهوم الموافقة والمخالفة وقد صرح بهذا في الكشف الثامن الدوران ان اعتمد عليه وقد صرح بهذا في الكشف
التاسع القياس المنصوص العلة وقد صرح بهذا في الكشف وقد صرح في كري وس بان معرفة كيفية شرائطه الاستنباط منه شرط في الاجتهاد ودام
في الثاني فاشترط معرفة القياس بالطريق الاولى وفيهما التصريح بعدم اشتراط معرفة ما عدا الامرين لعدم حجيته عندنا واطلق في العدة نفي اشتراط
معرفة القياس محتجا بعدم حجيته والمعتمد هو الاول ومنها ان يعرف جهات الترجيح في الادلة المتعارضة وقد صرح بهذا الشرط في التحرير وعد وير
ذكر وشرحه الكشف وزاد في الثاني والرابع فاشترطا معرفة كيفية تعارض الادلة ومنها ما ذكره في الزبدة فقال ولا بد من انس بلسان الفقهاء وقال
في شرحها اما استحسانا ليحصل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال واما وجوبا ليحصل له الظن بعدم الاجماع على خلافها انتهى وفي
الفوائد ومن الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ لو لم يطلع عليها راسا لا يمكن الاجتهاد
والفتوى وان كان ما ذكرنا ربما يخفى على الغافل الغير المطلع بكتب فقه الفقهاء واستدلالهم الذكي الا بعد حصولهم ومنها ان يكون له ملكة
مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض وقد صرح بهذا الشرط
في القواعد ويب والمنية وس وضه وم والكشف والوافية والفوائد والزبدة وشرحها وغيرهم من جملة الكتب ان هذا الشرط اعظم الشرائط فوضعه شرط
مع تلك كلها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار
في زماننا سهلا لكثرة ما حققه العلماء والفقهاء فيها وفي بيان استعمالها وانما تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته
ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها دخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وفي المفاتيح
اعظم الشرائط استقامة الفهم وجودة النظر المعبر عنها عند الاصحاب بالقوة القدسية وفي الفوائد ومن الشرائط القوة القدسية والملكة القوية
وهو اصل الشرائط لو وجد ينفع باقي الشرائط وينتفع من الادلة والامارات والتنبيهات بل يعاد في شادة ويفطن بالاختلالات وعلاجها بل
باد في توجه من النفس يتفطن بالاحتياج الى الشرائط ويتمكن انها لعلاج الاختلالات وان العلاج لا بد منه انه منحصر في الشرائط ولو لم يوجد لا ينفع
تنبيه البديهيات ولا دليل النظريات كما نشاهد الان ثم قال واعلم ان هذا الشرط بنفسه من امور الا ان يكون معوج السليقة فانه افة لحالته البا طنية
والاعوجاج ذاتي كما ذكر وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد او شبهة وطريقه معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء فان وافق فهمه
واجتهاده طريق الفقهاء فليحمد الله تعالى وليشكره وان وجد مخالفا فليتهم بنفسه الثاني ان لا يكون لجوجا عنودا الرابع ان لا يكون في غاية صعوبة
مستبدا برايه الخامس ان لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشئ من اصحاب الجزم السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن المشكلات
والدقائق ويقبل كلما يسمع ويميل مع كل قائل بل لا بد فيه من حذاقة ونظر ليعرف الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول ويتمكن في كل فرع يوجد
ويبتلي به انه من اي اصل يؤخذ ويجري مسائل اصول الفقه في الايات والاخبار وغيرهما ويتمكن موضع الجريان وعدمه وكيفيته السابع ان لا
يكون مدة عمره متوغلا في الكلام او الرياضي او النحو وغير ذلك مما هو طريقه غير طريق الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه كثيرا
بسبب انس ذهنه بغير طريقه الثامن ان لا يانس بالتوجيهات والتأويل في الاية والحديث الى حد يصير المعاني المأولة من جملة المحتملة المساوية للظاهر
انما نعته عن الاطمينان ولا يعود نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فانه ربما يفسد الذهن التاسع ان لا يكون جريا غاية الجرءة في الفتوى العاشر ان
لا يكون مفرطا في الاحتياط فانه ربما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم نر له فقيها لا في مقام العمل لنفسه
ولا في مقام الفتوى لغيره انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في القواعد والتحرير والمنية وس وم والكشف اما العلم بمسائل الفروع
التي يبحث عنها المجتهدون ومسائل الفقه فلا يتوقف عليها الاجتهاد قال في المنية لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم
مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه انتهى وفي جملة من الكتب التصريح باولوية معرفتها ففي س ينبغي له الوقوف على
مأخذها لانه اعون له على التفريع وفي لم لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويتعين على التوصل اليها وفي الكشف
يحسن تتبعها لتقوية ملكة التفريع وفي الوافية فروع الفقه لم يذكرها الاكثر في الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل العلم بحال الاحاديث
ومحاملها بدون ممارسة فروع الفقه الثاني ليس علم الطب ولا علم الحساب ولا الهندسة ولا الرياضي من شرائط الاجتهاد كما هو الظاهر

ومعرفة

ان لا يكون رجلا عيانا وفي قلبه محبة البحث والاعتراض ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل الثالث ح

من الاجتهاد

من الاصحاب بل صرح به في الفوائد الوافية في الاول اعلم ان علم الحساب والهيئة والهندسة والطب من كملات الاجتهاد واما الهيئة فبعض مسائله ربما يكون شرطا لبقية مثل ما يتعلق بالقبلة ويكون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص وفي الثاني اعلم ان ههنا اشياء اخر سوى العلوم المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما بالشرطية او بالمكملية الاول والثاني ان قال الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة وهو مكمل وليس شرطا اما في المجتهد في ظاهر واما غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقيق اطراف الشرطية فليس في وسعه الخامس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض للعلم بتقارب مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدها وكذا لبعض مسائل الصوم مثل تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كما لو باع شبكة العروس مثلا السابع بعض مسائل الطب كما لو احتاج الى تحقيق القرء ونحوه وليت هذه العلوم محتاجا اليها لما عرفت ولا لزم الاحتياج الى بعض الصنايع كالعلم بالغين والعيوب ونحو ذلك انتهى **الثالث** قال في النهاية لا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع على مدارك جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر انتهى وهو جيد **الرابع** قال في التحرير بعد ذكر الشرائط مفصلا لا يشترط في ذلك البلوغ الى الغاية فان حصول ذلك متعذر في اكثر الاحكام بل المعتبر اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط واستخراج ما يرد عليه من الفروع **الخامس** قال في المعتبر في ذكر الوصايا النافعة واكثر الاطلاع في الاقوال لتظفر بما هو الاحتمال واستقص البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تختاره وعليك بالحفظ فانه رابط للعلم واضبط للفهم وداوم البحث يعطك استعدادا للتالي النتائج النظرية بالفعل **السادس** قد ذكر جملة من الكتب الشرائط اجمالا في الذريعة والذي يجب ان يكون عليه المفتي ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل وتهدي الى حل كل شبهة تعرض في شيء منها ويكون اتم عالما بطريقة استخراج الاحكام من الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة العربية بما يحتاج اليه في مثل ذلك في المعارج الذي يسوغ له الفتوى العدل العالم بطرق العقايد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن تلك الحكم اتى به وبجميع اصوله التي هي مبني عليها وانما وجب ذلك لان الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم وعالم يكن عارفا بتلك الامور لا يكن عالما به لان الشك في احد مقدمات الدليل او في مقدمات مقدمات مثل في الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في الحكم وفي بعض وذكر شرائط المجتهد بعضها شيء واحد وهو كون المكلف بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وفي بعض الضابط فيه ان يتمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وفي المنية بجمعها شيء واحد هو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال على الاحكام الشرعية الفرعية **السابع** قال في النهاية والمنية بعد ذكر الشرائط المتقدمة هذه شرائط المجتهد المطلق المتصدي للحكم والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفة ما يتعلق بتلك مسئلة وما لا بد منه فيها

مفتاح اذا اجتهد في المسئلة الفقهية على الوجه المعتبر واختار حكما كما اذا اختار ان الماء القليل ينجس بالملاقات للنجاسة وان بيع المعاطات صحيح وان السورة واجبة فهل يكفيه هذا الاجتهاد في عمله وفتواه وحكمه ادام حيا ما لم يتبين رايه باجتهاد اخر معتبر لم يتبين ما اختاره في الاجتهاد الاول فلا يجب الاجتهاد ثانيا ويجوز له النظر وتكريره مرة او لا بل يجب تجديد النظر والاجتهاد ثانيا اختلفوا فيه على اقوال منها

انه لا يجب التجديد بل يكفيه الاجتهاد الاول حتى يموت منهم وهو للنهاية وبب ولم وح صر للعضدي والحكي في النهاية عن قوم وفي حده للفاضل الجواد هذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة ومنها ما صار اليه في المعارج والمنية والاحكام فقالوا اذا افتى المجتهد عن نظر فواقعه ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر وفي النهاية انه مذهب قوم وفي شرح الذريعة للفاضل الجواد صار اليه الفخري في المحصول ومنها ما صار اليه في حده فقال ولا يجب تكرار النظر بتكرار القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل بمعنى فان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد انتهى وفي ح عن وجز منها انه يجب تجديد الاجتهاد مع تغير بتفصيل وهذا القول حكاه العضدي وفي ح ده للفاضل الجواد وقبل بوجوب تكرار النظر وقد نسب في ذلك الى الشهرستاني للقول الاول وجوه الاول ما اشار اليه في حده وشرحها للفاضل الجواد من استصحاب كفاية الاجتهاد الاول الثاني فاتمسك بتغير ولم وشرح الجواد وشرح العضدي من ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى دليل وليس بظاهر وزاد في بر وذلك والامر لا يقتضي التكرار ثم قال كما في شرح الجواد والعضدي والاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه انتهى وفيه نظر الثالث ان وجوب تجديد الاجتهاد وتكريره مستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة والتالي بكل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الحرج ومنها ان المعهود من سيرة اصحابنا بل المسلمين عدم وجوب تجديد النظر كما لا يخفى ومنها ان مقتضى قوله ثم ان جاءكم فاستبينوا الآية والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب مع ولم يحصل الفحص عن معارضهما اصلا ولكن خرج هذه الصورة بما دل على لزوم الاجتهاد ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحت العموم فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زادت القوة وفي الدليل في الاجتهاد الاول فمع والقول الثاني فمجهان احدهما العمومات المانعة عن العمل بالظن في العمل والفتوى والحكم خرج منها صورة تذكر الدليل عند العمل والفتوى والحكم ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر لمنع مرعدم الدليل على خروج غير الصورة المفروضة لما بيناه من الادلة على خروج محل البحث وثانيهما ما ذكره في المنية وبه روح المبادي من انه لم يجتهد ثانيا مع عدم تذكره للدليل لم يستند في فتواه وحكمه الى دليل ولا امارة ويكون في حكم من لم يجتهد اجاب عنه في النهاية وشرح الجواد فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان غير المجتهد لا يظن بالحكم وهذا ظان به يجب عليه العمل بما ظنه وفي المنية وقيل بالجواز لانا لما كنا نعلم على ظن ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل لنا الان ظن بان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى بوجوب العمل به وفي دي وان كان مناسبا لوجوب الاجتهاد ثانيا على اشكال لمنشأ غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم وللقول الثالث ما ذكره الفاضل الجواد من قوة احتمال وجوب شيء لم يطلع عليه اولا حيث تزداد القوة بكثرة الممارسة والاطلاع وفيه نظر مع ان هذا القول والقول الرابع في غاية الشذوذ فلا عبرة بهما والقول الرابع ما ذكره العضدي في ح صر فقال فلو احتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي ان يجتهد فيرى هل يتغير اولا فاذا لم يتغير استمر ظنه ثم اجاب عن هذا الوجه بانه لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير يحتمل ابدا ولم يقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك بين بالاتفاق وقد اشار الى هذا الجواب في بر وح الجواد في الزبدة ايضا لكن مزيفون اشارة الى دعوى الاتفاق والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب لعل ما صار اليه المحقق احوط وقد صرح بما ولو بوبه في المعالم وينبغي التنبيه على امور

الاول لا اشكال على المختار من عدم وجوب تجديد الاجتهاد في جوازه وقد صرح بنفي التهذيب وبه وادعى عليه في شرح الجواد الاجماع عليه نقلا على القول بعدم وجوب التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا انتهى ويدل عليه مضافا الى ما ذكر الاصل وهل يجوز التكرار بما شاء ولو مأة مرة ومن غير نسيان الدليل وفائدة القوة او لا المعتمد هو الاول وهل يجوز التكرار مع ولو لم يجتهد ثانيا في المسائل ويخص الجواز بصورة الفراغ من الاجتهاد في جميع المسائل المحتمل ان يقال وجب عليه الاجتهاد في باقي المسائل وكان التكرار هنا فيما لم يوجب الذكر فلا للازم تركه والاخلال وهل يلزم الزائد ايضا مع الامر على القول بوجوب التكرار مع وفي الجملة او لا بل يجب التكرار ح ايضا او يتخير بين التكرار والاجتهاد في باقي المسائل وجوه لم اجد احدا من القائلين بوجوب التكرار تعرض للمسئلة نعم اطلاق كلامهم يشمل محل الفرض لكن لعله معارض باطلاق كلامهم في الحكم بوجوب الاجتهاد في باقي المسائل ولعل ترجيح هذا الوجه

الثاني اذا اجتهد ثانيا فان وافق الاجتهاد الاول فلا كلام وان خالفه واختار غيرها اختارا ولا وجب عليه الرجوع الى الثاني في عمل نفسه وفتواه وحكمه كما صرح به في المعارج وبه وبب وعدد والتحرير ودي وشرحه والكشف ومجمع الفائدة وكذا يجب على المقلد بعد ان عرف الرجوع فقيل فيما اختاره ثانيا واخبر اسواء قلد في الاول ام لا وقد ادعى في ح دك والظاهر

انه من فخر المحققين الاجماع على الحكمين فقال اذا اجتهد في مسئلة فاداه اجتهاده الى حكم ثم اجتهد ثانيا في تلك المسئلة فاداه اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ادائه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وهل يجب على المجتهد الذي تغير رايه اعلام من استفتاه قبل الرجوع او لا يظهر من تبويب الاول لانه قال وعرف المستفتي ذلك ويظهر من المعالم والمنية الثاني فان في الاول الاولى تعريفه من استفتاه رجوعه في الثاني الا ان ذلك واجبا كما في النهاية بانه عامل بقوله وقد رجع عنه فلو لم يبق عاملا بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت وزاد في المنية فقالا كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باستراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله ﷺ وذاكرهم فكرهوا ان يرد جها فرجع ابن مسعود الى امرهم كان افتاه بذلك وقال سئلت اصحابي فكرهوا انتهى وفيه نظر والاقرب عندنا عدم وجوب الاعلام للاصل وكون الوجوب مستلزما للعسر والضرر وهما منفيان شرعا وان الظن بالعسرة عند الرجوع لان تجاد الراي للاصحاب غير عزيز ولم نسمع من احد منهم انه تعرض للاعلام بالرجوع في هذه المدة الطويلة وان الاعلام بالرجوع قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد عن القلوب ونفرة طباع العامة منه ومع ذلك فليس في ترك الاعلام ترتب مضرة على المستفتي لانه معذور قبل الاطلاع على الرجوع واعماله من العبادات والمعاملات محكوم بالصحة فتم وهل يجب على المتغير رايه اذا كتب الراي الاول في كتاب او رسالة او نحو ذلك ابطاله ومحوه او زيادة التنبيه على الرجوع اولا الاقرب الثاني عملا بالاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور سيرة العلماء بعد الاقرار بذلك كما لا يخفى ويظهر من مجمع الفائدة اولويته الاول بل وجوبه فانه قال اذا حكم القاضي بحكم ثم حكم كان ثم نظر بطلان ذلك قبل العزل وبعده او لغيره نقض ذلك وابطله وحكم بما يوافق الحق والصواب او الظن الاقوى والاجتهاد وكذا ينبغي اعلام من استفتاه وافتاه وان كان في كتاب ضرب عليه وجهه انه خلاف الحق والصواب فيجب فعله لا يبقى الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ومعتقدا لاحد هو ظاهر الا ان المراد بظهور البطلان غير ظن وقد يشتبه ذلك بتغير الاجتهاد لكن لا يجب نقض الحكم ولا اخراجه من الكتاب كما يراه في السبكيين في كتاب احد يوجد الفتوى بان المخالفان وقد لا يكون بينهما فاصلة الا قليلا وان كنا نحن نجد ان ضربنا في تلك بيضة اولى واعلام من اخذه وعمل الا يعمل بعده ويعلم فتواه المتاخر نعم لا يجب ابطال العمل لانه عمل بما مثل ان صلى صلوات وترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه ولا على مقلديه قضاء تلك الصلوات انتهى **الثالث** هل يشترط على المختار الظن بصحة ما اختاره او لا جاز الاول ويعلم بسببه تفصيلا او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني والاحوط الاول **الرابع** لو نسي ما اختاره بالاجتهاد الاول فلا اشكال في لزوم التجديد **الخامس** اذا اجتهد اولا فاختار صحة معاملة او ايقاع كما اذا اختار صحة بيع المعاطاة وجواز نكاح الباكرة الرشيدة بغير ولي وعمل بما صار اليه كما اذا باع داره مثلا بطريق المعاطات وتزوج باكرة رشيدة بغير اذن وليها ثم تغير رايه باجتهاده فاختار ثانيا فساد ذلك فهل يجب الحكم بفساد ما فعل وترتيب احكام الفاسدة عليه فيرد الثمن على المشتري في المثال الاول ويفارق الزوجة من غير طلاق في المثال الثاني او لا بل يحكم بصحة خصوص ما فعل ويستمر عليه وان وجب عليه في غيره الرجوع الى الاجتهاد الثاني بطلان الاول بحسب الواقع وانزم بين حكم شرعيتين نفس الامر فالظاهر انه يلزمه الحكم بفساد ما فعل بالاجتهاد الاول والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب ووجهه ظاهر وان لم يحصل العلم بذلك فان لم ينقض بالاجتهاد الاول حكم بمخالفة الحاكم حكم بركان بحكم في المثالين المتقدمين بصحة بيع المعاطاة ونكاح الباكرة الرشيدة من دون اذن الولي الذي صدر ما منه صرح في التذكرة والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي على الظاهر بالاستمرار على ما فعل بالاجتهاد الاول وصحة المعاملتين المفروضتين لما ذكره في النهاية وتبويب والمنية وغيرهما فقالا لان حكم الحاكم لما اتصل به ما يكاد فقد تاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وزاد في الاول فقال لمحافظة على حكم الحاكم ومصلحة لكنه قال كما في المنية فيه نظر لان حكم القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا لان الحكم عند لا يتغير بحكم القاضي وعدا انتهى ويظهر من الحاجبي والعضدي عدم جواز الاستمرار على الاجتهاد الاول فيما فعل احتجاجا بانه يلزم الاستمرار على ما يعتقد كونه حراما وفيه نظر وعندنا ان القول بالاستمرار وجيه في غاية القوة ويمكن ان يظهر من موضع اخر من المنية المصير اليه فانه قال اما لو تغير الاجتهاد للمنابذ في الحكم والقضا بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض الحكم به اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه وحكم غيره بمجرد تغير اجتهاده للفيد الظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدا استقراره وهو خلاف المصلحة التي بنصب الحاكم لها وصرح بما ذكره ايضا في الاحكام مدعيا عليه الاتفاق وكذا

التحقيق ان يقال علم بالاجتهاد الثاني

الحاجبي والعضدي مقام اخر مدعين عليه الاتفاق وصرح في بيرماينه لافرق وفي ذلك بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه او غيره وهو جيد وان لم يتصل بما فعل بالاجتهاد الاول لحكم الحاكم فصرح في بيروت والمنية وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي ظاهرا بانه لا يجوز الاستمرار عليه بعد تغير الاجتهاد بل يلزم الحكم ببطلانه ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على ذلك في بيروت والمنية وثانيهما ما ذكره في النهاية فانه قال وان لم يتصل حكم الحاكم لزم تحاوضها اجماعا والا كان مستديما الحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يخرم بتحريمه وهو خلاف الاجماع انتهى وفي شرح المنهاج للبدخشي على الظن لانه ظن خطأ تبين بتبدل الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب انتهى وما صار اليه هو المعتمد عند **المدلس** قال في بيروت ان كان قد افتى به وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح العامي ثم تغير اجتهاد المفتي فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقته للزوج لتغير اجتهاد المفتي والحق وجوبه لو قلد من ليس اهلا للاجتهاد من هو اهله في جهة القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر على ما تقدم من الاشكال انتهى وصار الحاصل انه من وجوب المفارقة وبطلان تقليد الاجتهاد الاول في بيروت واختياره ايضا في المنية والمختصر وشرحه للعضدي والاحكام وفيه نظر لان ذلك مخالف لاستصحاب الصحة ومستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة غالبا فالقول بصحة الاستمرار على ما فعل بتقليد الاجتهاد الاول في المعاملات في غاية القوة وكذا في العبادات فلو قلد في الاجتهاد الاول المقضي بصحة الصلوة الواقعة بدون السورة وصلى لم يجب عليه قضاءها وان تغير راي المجتهد صارا الى القول بوجوب السورة فيها كما صرح به في مجمع الفائدة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط بها امكن **مفتاح** اعلم انه اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد التجزي بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض في حجية ظن المتجزي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين المقام الاول في انه هل يقبل التجزي او لا اعلم انه ذهب اكثر الاصوليين الى قبول ذلك ومنعه قوم على ما حكي ورجحه استظهر من عبارة الشهيد في الالفية وبما يظهر من فخر المحققين في الايضاح والسيد عبد الدين في المنية التوقف فانهما ذكرا حجج الطرفين ولم يرجحا شيئا وهو ظاهر في التوقف والتحقيق عندي ان يقال المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا فيدفعهم انه يلزم ان لا يتحقق مجتهد ان بنوا الشريعة وهو واضح والتزموا بطلان جدا وقد التزمهم بذلك الذاهبون الى جواز التجزي على ما يظهر من جماعة منهم فخر الاسلام في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجج هولاء احتج الاولون بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون فيها فلو لم يتجزء لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام انتهى وان اعتبروا في الاجتهاد ملكة استنباط بجميع المسائل فلا يخفى ما في وجه ان كان لجواز العمل به وان كان لاصل تحقق الاجتهاد فلم يظهر لنا وجه لان الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ وسعه تحصيل ادلتها وهو غير مستلزم لقوة الاستنباط وغيرها من المسائل لا يقال لعل القائل بعد جواز التجزي يمنع من صدق لفظ الاجتهاد اصطلاحا بمجرد استفراغ الوسع في مسئلة لانا نقول هذا بطريق الافادة في النزاع في مجرد التسمية على ان التتبع من اكثر العلوم الصدق فيتبع لان الاصطلاحات انما تتبع فيها عليه الاكثر وان اعتبروا في تحقق اصل الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فلا يمكن تحقق الابعد الاجتهاد في جميع المسائل عادة فيدفعه النقض بالمجتهد المطلق فانه غير عالم بجميع ادلة المسئلة لا يقال خروج المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره انا نقول هذا حسن لو كان الكلام في حجية الظن ولما اذا كان في اصل تحقق الاجتهاد فلا وهو واضح وان اعتبروا في اصل تحقق الاجتهاد الظن بجميع ادلة المسئلة فهو حق ولكنه لا يوجب منع التجزي لجواز ان يحصل هذا المن لا يقدر على الاجتهاد في جميع المسائل كما يحصل للقادر على ذلك وقد صرح بذلك في بيروت وشرحه وعدة نهاية الاصولي وسر وكوكب المقاصد العلية وصح الالفية لوالد البهائي وزبدة ولم وكشف الشام والوافية والرازي والقشاني فقالوا بجواز التجزي في الاجتهاد وفي الوافية الاكثر على انه يقبل التجزية وفي المعالم ذهب اليه والدي في جملة من كثير وجمع من العامة ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه وان منع منه قليل من المتاخرة العظمة التي لا يبعد مهما ادعوه شذوذ المخالف وهو حجة فرد ومنها ما حكاه في النهاية ونم وصرح العضدي عن القائلين بالتجزي من الاحتجاج بر فقالوا الاجماع بانه اذا اطلع على امارات بعض المسائل هو وغيره سواء في تلك المسئلة وزاد في الاخيرين وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فانه لا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره انتهى واجاب العضدي عن هذه الحجة فقال بعد الاشارة اليها الجواب لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لا يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف في بعد فيه المحيط بالكل في ظنه انتهى وفيه نظر لما

ذكره جماعة من الكتب فيضعف بعد الاشارة الى الحجة المذكورة ان فرض جواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلم ما يتعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لمنافاته الفرض كما لا انتشر
الاستفصاء في جميع المسائل بل الاكثر فجاز ان يكون الاول داخلا في مسائل الاكثر فلم لم يقصد بهذه التجزي كذا هنا ولان ذلك نادر فلا يعتد به في التكليف وفي ب
الاقرب قبول التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول ينفي الفرض وفي كره الاولى جواز التجزي في
الاجتهاد لان الفرض الاطلاع على ماخذ الحكم وما يعتبر فيه وهو حاصل وبذلك يبعد تعلق غيره به فلا يلتفت الى الاحتمال هذا التجزي في المجتهد المطلق وفي الزبدة التجزي جائز
لفرض المساواة في الاطلاع على دلائل الحكم والنقص عن المطلق غير قادح كالعالم والاعلم ونحوه والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير مستبعد في الكشف الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او الصرف او النحو ومن موارد الاستعمال
او من ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان يكون اثرا او خبرا يتضمن حكما بالمنطوق واخر بالمفهوم فعرفنا الكلمات التي في النص وموارد استعمالاتها ومن ادلة العقل مفهوم
الموافقة او المخالفة وعلم ان الاجماع في المسئلة لا يعرفه من سائر النصوص الفاظها وتراكيبها او موارد استعمالاتها بحيث لا يتمكن من الرجوع الى الاصول الموضوعة لذلك
او يتوقف استخراج بعض المسائل من الحوالى القوة قريبة لا يتوقف عليها غيرها والامر كذلك فهذا في معرفة التركيب وموارد الاستعمال واما في معرفة اللغة او الصرف
او ادلة العقل فكان يعرف ان ذلك في اللغة والصرف اصلا يتمكن من الرجوع اليهما فيما لا يعرفه منهما ومن لم يعرف ادلة العقل كلها احتمل ان يكون من ادلته ما يعارض ما عرفه في
المسئلة من نص او دليل عقلي وفي الوافية الحق قبول التجزي لانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد
يحصل العلم العادي من العادة بالعكس فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واورد ها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا ما يحكم العادة
بان ليس لها مدرك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول ظن قوي متاخم من العلم وفي شرحها للسيد صدر الدين قال بعض الفضلاء الحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق بالمباهت والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على
نوع خاص من الاحكام بل على صنف من الانواع للانس بمداركه والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من
دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من تسلم بتجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان
الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم ما ادوا انزاج مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الشرعية الفرعية بالفعل غير متحقق لاحد غير المعصوم ولو فرض متحقق ليس فيه
ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول وانما المتجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك
فيرجع النزاع لفظيا وان ابيت عبارات اكثرهم انتهى ووجه سقوطه يعلم مما حررناه انتهى لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له
من النظر في وجود المخصص او المقيد او المعارض وغيرها ونحوها وقد يكون معارضها في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا
موجود في الديات كما فصله الشيخ في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فح لا بد للمتجزي من نظر الجميع مما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض
لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا على احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضنا لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة
بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزي بجميع
الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما بحد من نفسك تقدر
على ان تعلم ان تواتر ادعوا الحدث وباشتهار ليس معارضا للقول بعدم الاصل والاحتياط مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه انتهى وفي المحصول لنا ان
الاغلب من الحادثة في الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون المناسك والاجارات فمن عرفنا ورود من الايات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرائض
وجب ان يتمكن من الاجتهاد فيها غاية ما في الباب ان يبقى لعله شيء منه شيء لكن النادر لا عبرة به كان المجتهد المطلق ان تابع في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه
اشياء وفي شرحه لابن التلمساني والاقرب صحته فانه لا مانع من ان يكون عالما باحكام المواريث كالاصول لها دون غيرها كما انه يكون عالما باسباب القبلة و
الاوقات ونحوها دون غيرها انتهى ومما تمسك به في التجزي ونحو منه في حكاية ومنها ما اشار اليه في بروح ان لابن التلمساني فقال لا احتجوا بان مالكا كان فقيها مع انه
سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فلو شرط في الفقيه العلم بجميع الفتاوى لما جاز ذلك ان يفتي ثم قال والجواب يجوز تعارض الادلة عنده او لانه عجز
في ذلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا انتهى وصرح بهذا الجواب في شرح للقائلين بعدم التجزي ما اشار اليه في بروح من ضعف العضدي فقالوا احتجوا
بانكلما بقلنا نجهله يجوز تعلق الحكم المفروض فلا يحصل الظن بعدم المانع من مقتضي ما يعمل من الدليل ولا يحصل عنده العصكم فح ضرب ان المفروض بعض لجميع ظاهرو

هذا الحاشية [illegible] تلك المسائل [illegible] اوتيناه الا ما بالفعل [illegible]
فلو [illegible] الاول [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] العلم الثاني [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

اختلفوا في جواز ان يعمل بظنه في المسألة التي اجتهد فيها على قولين الاول انه لا يجوز كما لا يجوز للعامي وهو للفاضل المحقق الشيخ حسن في م وربما يستفاد من كلام الذريعة الثاني انه يجوز كما يجوز للمجتهد المطلق وهو لظاهر بيت حكى عن العلامة والتحرير وكرى وسوى والمقاصد العلية وشرح الالفية لولد الشهيد وكشف اللثام الذي حل على ظن المجتهد المطلق من الاجماع والعقل لا يجري في ظن المتجزي فلا يمكن دعوى تساويهما في الحكم باعتبار الاشتراك في العلة واما ما قاله في الوافية من ان البديهة تحكم بالمساواة بمعنى ان كلما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا ودان الفارق المشار اليه بحكم العقل بعد صلاحيته للفرق فضعيف في الغاية كما صرح به جدي قدس سره ومنها ما تمسك به العلامة والشهيد والفاضل البهائي من رواية ابي خديجة المنجبر ضعف سندها بما ذكره في المسالك من اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ووجه الاستدلال ان قوله عليه السلام يعلم شيئا صريح في ان معرفة العلم ببعض الاحكام كاف ومن الظاهر انه لا يحصل الا من طريق الاجتهاد وفيه نظر لوجوه الاول ان مورد الخبر المذكور هو الرجوع الى من يعلم شيئا من القضايا وليس هو محل النزاع لان النزاع فيمن يظن به لا فيمن يعلم وقد اشار الى ما ذكر السيد الخليفة والسيد صدر الدين وجدي قدس سره الثاني ان الرواية المذكورة على تقدير صحة سندها ووضوح دلالتها لا تصلح للحجية في المسألة لان غاية ما يستفاد منها الظن بان المتجزي يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز الاعتماد عليه لانه لم يقم دليل قطعي على حجيته ولم يجز اثبات حجية ظن بظن لم يقم من الشرع دليل على حجيته قطعا وقد اشار الى هذا في المعالم فانه قال التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسألة التجزي كتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوع في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاق ابتداء بالمجتهد المطلق وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا له بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد ان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى لا يقال الظن بحجية ظن المتجزي من تمام الدليل على اعتباره وهو امران احدهما انه ظن في مسألة اصولية فيكون حجة كما اشار اليه صاحب الوافية فقال في مقام الايراد على ما اشار اليه في المعالم قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ايضا غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن من دليل او امارة بشيء من المطالب الاصولية يجوز له الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا انتهى في الرد وتوهم الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع ثانيهما ان بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق الثابتين بالدليل القاطع يقتضيان حجية الظن المزبور كما اشار اليه في الوافية فقال وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسألة لا بد فيها من الاعتماد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي على جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد لمثل هذا الشخص اظهر وان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد قلت الادلة الدالة على ذم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة تقليده مبنيا على صحة التقليد في الاصول كما هو يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد بجواز اعتماده على ظنه وقوله انه خلاف الفرض ومستبعد للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور هيهنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسألة التجزي انتهى لانا نقول الامران المذكوران لا ينهضان لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من ان الظن في المسألة الاصولية حجة مطلقا اذ لا دليل عليه ولا فرق بين الظن في المسألة الفقهية والظن في المسألة الاصولية في اشتراط الحكم بحجيتهما بقيام الدليل القاطع عليهما وقد اشار الى ما ذكر المحقق الجواد وجدي قدس سره الثالث قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسألة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده في التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسألة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسألة التجزي وانما يتوقف على صحة نفسها على ان التوقف فرع المغايرة والظاهر ان صحة اجتهاده في المسألة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير فيه نظر لا يتحقق تجزي الاجتهاد

مبنيا

لجي

ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد وهو دور
لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا نسلم توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول والمغايرة موجودة
وبتسليم ان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد واما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل
به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور وقال الثاني اعلم انهم اعترضوا على ما اوردوه من الدور بمنع لزومه اما الاول لا يتحقق
المغايرة او لعدم انعكاس التوقف الخ ان هذا الاعتراض منشاه الغفلة لان الظن من حيث هو هو ما ليس مستند العلم لا يكون حجة
الا ان يكون ظن المجتهد الخ ان قال فعلى هذا الاخفاء في لزوم الدور لان علم المتجزي يصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد
المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد المتجزي وهذا موقوف على عمله بصحة عمله على ظنه ولو شئت بدلت العلم بالظن في المقامات فان
الدور لا يرتفع مع لزوم مفسدة اخرى فتدبر وبما يجاب عن الدور بان المتنازع فيه هو المتجزي في الفروع واما الاصول فيجوز اجماعا وجعل
حاصل الجواب ان القطعي وهو الاجماع دل على جواز العمل بالظن الحاصل في المسائل الاصولية وفيه منع تحقق الاجماع على ما ذكرت
كيف والمشهور بل كاد يكون اجماعا ان الظن في الاصول غير معتبر فتدبر ولو سلم فاجماع الاصوليين يفيد مجرد اتفاقهم حصول القطع منه محل ان
نظر بل الظاهر عدمه انتهى لا يقال قد حكى الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية فيجب الحكم بها لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة
لانا نقول لا يصح الاعتماد عليه هنا لان الاجماع المنقول انما يكون حجة لكونه مفيدا للظن وقد عرفت انه لا يجوز اثبات حجية الظن بظن مثله
فتدبر واما الثاني فلما عرفت سابقا وقد اشار جدي قدس سره الى ضعفه ايضا فقال بعد الاشارة اليه ان هذا لو تم لكان دليلا علميا على
نفس التجزي ولا دخل لواسطة الظن به والدور انما هو على تقدير ان يكون دليل التجزي هو الظن الخ ان قال مع ان اقصى ما يستفاد مما
ذكرت تجزء العمل بهذا الظن لا تعيينه وتحتمه كما هو مراد القائلين بالتجزي وتعيينه لا قطعي ولا ظني يدل عليه باعتبار المتجزي عليه يفضي الى الدور
فتأمل على ان تحصيل القوة الكاملة ممكن كما هو المفروض المسلم فكيف يقتضي عدم التكليف بالاطلاق الا كتفاء بما ذكرت فان قلت تبا لا يتمكن بعض
الناس من تحصيلها قلت مراد القائل بالتجزي نشاوره مع المجتهد المطلق ومطالعة انتهى وسيأتي ما يتمسك به بعض الافاضل من ان الظن المتجزي
لو لم يكن حجة لوجب التقليد اذ لا واسطة والتربص لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح لان الظن الحاصل من الاجتهاد واستفراغ الوسع اقوى
من الظن الحاصل من قول الغير وفيه نظر للمنع من الملازمة تارة لامكان ان يدعى ان الواجب حينئذ الاحتياط سلمنا ولكن نمنع من لزوم ترجيح
المرجوح على الراجح على تقدير وجوب التقليد وانما يلزم ذلك لو كان العمل بقول المجتهد لاجل كونه مفيدا للظن واما اذا كان لاجل التعبد
وكونه سببا شرعيا كسائر الاسباب الشرعية فلا وفيه نظر وقد مر ما دل على حرمة التقليد خرج العامي بالضرورة ولا دليل على
خروج غيره فيبقى مندرجا تحت العموم وقد تمسك بهذا الوجه في الوافية وقال فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن
مذموم بل وخلاف الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق لدليل اخر فيبقى المتجزي لعدم المخرج فيه قلت
المخرج فيه متحقق فانه لما بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف من التقليد والظن الحاصل
التقليد انتهى وضعف هذا الجواب في غاية الوضوح اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم وتخصيص
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فهو غير معلوم لعدم الدليل على التعيين فيكون محل الفرض من باب اشتباه الحرام
بالحلال كالمرأة المشتبهة بالأجنبية فيجب الاجتناب عن الامرين والافتخير فلا يتعين العمل بالظن فتأمل هذا وقد اعترض جدي على ما ذكره
فقال بعد الاشارة اليه وفيه منع تسليم الدليل الذي يتم له العلم ورفع اليد عنه بالمرة ولا اقل من تعيم الاجتهاد والكلام فيه او التقليد الدور عين و
تأمل وغير ما ذكرنا مع ان عموم ما دل على التقليد وجوازه او وجوبه يشمله واستدل بكون التقليد خلاف الاصل خرج العامي وبقي الباقي وفيه
انه مع التكليف الباقي وسد باب العلم او الظن المعلوم الحجية يكون العمل بالظن البتة وهو في نفسه خلاف الاصل لكن صار في هذه
الصورة اصلا مع ان اثبات حجية خصوص ظن بالقدح في الاخر يكون خلاف الاصل فيه ما فيه ثم قال على انه يمكن قلب الدليل بان الظن خلاف
الاصل ومنع العمل به والفتوى بغير العلم عام خرج المجتهد المطلق بالدليل العلمي بل لا بعد ان بقي بعد دخوله او لا لكونه عاما وعلى اي
تقدير فهو عام الان فان قلت المتجزي ايضا خارج لسد او انتفاء التكليف عنه فلا بد من العمل بظنه قلت المراد من الظن في الدليل ما هو قسيم

التقسيم

الرجوع الى ربيعلم

التقليد ولا تأمل في انه خلاف الاصل فانه ورد النص فيه بالخصوص بالمنع منه مطلقا فنقول على ان الظن ان فرض لا يعلم والاخذ منه لعموم ما دل عليه وانه مسلم عند الكل فانهم يستدلون لجواز اجتهاده ولا يستدلون لجواز تقليده وظاهرهم ان بعد ثبوت الاجتهاد يعتبرون العمل بالتقليد فجد بل عرفت ان الاجتهاد له شرائط يتوقف معرفة المجتهد عليها كالطبابة وغيرها من العلوم والصنايع لان الاصل ان كل احد يجوز له العمل الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرائط الاجتهاد لاحتمال اصابة الواقع من كل جاهل كما هو ظاهر فتدبر انتهى ومنها ما تمسك به الوافية فقال ان جواز التقليد شرط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد او الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكذلك الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فنفي العلم والظن بجواز تقليد المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فنفي واذا كان هناك امران احدهما مرتب على الاخر فلا بد من الاصل الحاكم الفرع الامع القطع والظن بوجوب العمل انتهى واورد عليه جدي قدس سره فقال فيه ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط لا العلم بالعدم وثبوت صحة الاجتهاد وجوازه من محض الشك في جواز التقليد لا يخفى ما فيه على انه يمكن قلب الدليل ومنها ما تمسك به في الوافية من ان اوامر وجوب العمل باوامر الرسول صلعم ونواهيه وكذا خلفائه عامة خرج عنها العامي الصرف اجماعا فالعمل كان العمل في حقه فيبقى المتجزي فيه نظرا لان القدر المسلم مما دل على وجوب العمل باوامر الرسول صلعم ونواهيه هو وجوب العمل بما علم انه امر الرسول صلعم وظنه او ظن بر ظنا ناشيا عن الاجتهاد المطلق لا مجرد الظن بذلك وان كان من اجتهاد المتجزي ومنها ما تمسك به في الوافية فقال وظاهر ان العمل بالرواية في عصر الائمة عليهم السلام للرواة بلا غيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل ربما كان مطلقا نادرا في اطلاع على حقيقة احوال قليلة من الاصحاب انتهى واورد عليه جدي قدس سره فقال وما ذكره من ان العمل بالروايات آه وفيه انه ما ادعى الاجماع على بطلان التجزي بل ادعاه على صحة فتوى المجتهد المطلق ولا شبهة في ان المعاصر للمعصوم عليه السلام المحيط بمدارك ما صدر عنه من الاحكام عملا بما بايديهم من الروايات صحيح اللهم ان يكون مراد المعترض تعميم الاجماع لا القدح فيه ان اتى عبارة وفيه ان بثوت الاجماع القطعي مجردا ما ذكرت لو سلم فانما هو بالنسبة الى الحاضرين في زمان المعصوم ومن ماثلهم من المطلعين بالامارات والاصطلاحات الذين لم يقع بالنسبة اليهم ما اشرنا اليه من الاختلالات بل ربما كان يحصل لهم العلم بكون الكلام كلام الامام عليه السلام بما يفهمون منه مرامه في الظن الذي لا شبهة في حجيته او حصل لهم الجزم بحجيته او لم يتيسر لهم ما تيسر لنا من الاخبار واتحاد مرتبة لم مع من لم يتيسر في الحكم محل تامل كيف والشيعة الى زمان الباقر عليه السلام لم يتمكنوا من اظهار الحق ما كانوا يعرفون الحلال والحرام وسائر الاحكام على وفق مذهبنا بل وربما كان ضرورة مذهبنا مخفيا عليهم بل من اصول الدين ايضا والظاهر انهم في الفروع كانوا على مذهب العامة فلا ترى الزنبيل هكذا حالهم ثم ان الباقر عليه السلام البغم قدرا من الاحكام على حسب ما حصل له التمكن ووجد المصلحة ثم من بعده الصادق عليه السلام كذلك ومع ذلك كثير من الشيعة يعملون بقول العامة معتقدين انه شرع الله تعالى حتى نجراهم صلوات الله عليهما وحذراهم عن المحاكمة اليهم والاخذ بقولهم وامراهم بالرجوع الى انفسهم وهكذا كان بحيث الله تعالى من بعدهما عليهما السلام كانوا يظهرون قدرا من الاحكام ويمنعون عن الاخذ بقول غيرهم وربما كانوا يقولون لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او يقولون اذا لم نعلم حكما فانت فقيه العامة فما حكم فخذ بخلافه او يقولون اذا لم يرد علينا حديث في حكم فخذ وابما رواه العامة عن علي عليه السلام الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا بل قد يذكر زمان واحد كان بعضهم مطلقا على حديث وبعضهم لم يكن كذلك فمعلوم عدم اتحاد تكليفهم في زمان واحد بل والتكليف لعدة ازمنة فما ظنك بحالنا وزماننا بالنسبة الى حالهم وزمانهم وبالجملة اسباب التفاوت بيننا وبينهم كثيرة فكيف يحصل القطع بما ذكرت بان حالنا ايضا كذلك وانه اجماعي بل لا تأمل في انه ليس اجماعيا بل وربما يظهر كون خلافه اجماعيا على انه لو تم للزم عدم اعتبار اطلاع المتجزي على جميع امارات المسئلة التي يريد ان يجتهد فيها وعدم اعتبار الشروط المعتبرة في الاجتهاد فيرجع الى القول الذي اشرنا اليه والى بطلانه وسقوطه وهو خلاف دليلك وخلاف مفروض المسئلة ومحل النزاع وليس نزاعهم مع القائلين بامثال ما ذكرت اذ لشناعة قولهم وزيادة وضوح فساده لا يتعرضون له ثم انتهى ومنها ما اشار اليه جدي قدس سره فقال ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل مسئلة بحيث يطلع على انها هل لها دخل فيها ام لا حرج عظيم ومناف للملة السهلة ويابى عنه خصوصيات التكاليف الواردة والشيع فيها وفي سائر الاحكام الصادرة وكذا الاحاديث الخاصة الواردة في التوسعة فالاصل عدم دليل القائم انه لم يوجد مجتهد بهذه المثابة

على المسلمين

في المسلمين كما لا يخفى على المطلع ما حوال الماهرين منهم المشهورين فضلا عن غيرهم بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق بعد ملاحظة ان كل احد مبتلى بامور معاش الضرورية وساير اشغال اللازمة العادية ويختص بحسب العادة بالافات السماوية والارضية في بدنه واهله واقوامه واصدقائه وماله واما بمرودهوره واعوامه سيما بالنسبة الى بعض الازمنة مثل زماننا الذي جعل الولدان شيبا واشتهار احوال التي يجيئ نعلم عدا امزواس فذكره الى يوم القيمة نجتنبي عن اظهارها رشد ابده سهل الله تعالى امورنا انتهى وفيه نظر والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان المتجزي ان حصل له العلم ببعض المسائل فلا اشكال في لزوم العمل به جدا والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا وان حصل له الظن به كالمجتهد المطلق فلا بد له من الرجوع الى المجتهد المطلق في هذه المسئلة ان سوغنا له التقليد فيها كما يستفاد من بعض العبارات والا كما يستفاد من اخرى فاللازم عليه الاخذ بالاحتياط اذ معه يحصل البراءة اليقينية ولا دليل قطعيا على تعين الاخذ باحد الامرين من التقليد في المسئلة الفقهية والاجتهاد فيها والدليل الظني على ذلك لو سلم لا ينهض حجة في المسئلة ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاستصحاب لوجوب التقليد مع انه قد تعارض باستصحاب وجوب العمل بالاجتهاد وذلك فيما اذا صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا فتو لا يقال اذا لم يثبت صحة اجتهاده ففرضه التقليد لان فرض من لم يعلم الرجوع الى من يعلم لانا نقول ذلك مم كما اشار اليه جدي قدس سره فقال الظاهر من ان ظاهرهم انه اذا لم يثبت صحة الاجتهاد فيتعين التقليد ففيه ان وصول ذلك الى حد الاجماع فحصول القطع به بعيد غير معلوم وما مر من ان فرض من لا يعلم ففيه ان ذلك مسلم بالنسبة الى غير العالم المتعذر والعالم الذي يعلم ان الحكم كذا اما الذي حصل له الظن بعد بذل الجهد بقدر وسعه فيعلم انه ليس عليه بعد ذلك شيء لانه لا يكلف الله تعالى نفسا الا وسعها فغير معلوم بعد الا ان عموما دل على شرعية التقليد يقتضي ذلك والتمسك بعدم جواز خرق الاجماع على تقدير جريانه في المقام لا ينفع شيئا من المذهبين انتهى وان لم يتمكن من الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق والمجتهد منه هي الحجة في الحكم بالتخيير في الاخذ باحد الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما موجبا للفعل والاخر محرما له ولكن الاولى ح الاخذ بما ادى اليه ظنه لان القول به اقرب الى الصواب لوجوه الاول مصير المعظم الى وجوب الاخذ به بل لم اجد فيه مخالفا الا صاحب المعالم فانه هو الذي فتح باب المناقشة في حجية ظن المتجزي بعد تسليم مخففه ولو ادعى شذوذه وعدم الالتفات الى خلافه لم يكن بعيدا الثاني ان اكثر الموارد التي لم يثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلوة وغيرهما يكتفى فيها بمجرد حصول الظن ولم يشترط معه شيء زايد عليه فكذا الاجتهاد عملا بالاستقراء الثالث ان العمل بالظن في مقام انسداد باب العلم من مقتضيات العقول كما لا يخفى على من لاحظ سيرة العقلاء في معاداتهم ومعاملاتهم ومن الظاهر انهم لا يوجبون شيئا زائدا على نفسه اذ لم يسمع الى الان ان احدا ابطل ظنه في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام اخر الرابع ان شرعية التقليد يستلزم شرعية العمل بمثل هذا الاجتهاد بالطريق الاولى فتو الخامس ان تكليف المتجزي بالعمل بظنه يوجب زيادة الاهتمام بالاتيان بالتكليف وتقريب اليه ولا كذلك تكليفه بالتقليد والوجه في هذا ان الطباع تميل الى ما ادركها واحصلها وتتباعد مما بغيره الغير وتقليده تباعدا جليا فكان الاول هو المتعين في الشرع لقاعدة اللطف فتو السادس ان المتجزي اذا ظن بوجوب فعل او حرمته فيحصل له الظن بالضرر وقد ثبت ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا فان قلت قد علمنا ان الشارع قد الغى جملة من الظنون فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما صح ذلك لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل قلنا اذا الغى الشرع الظن تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ولا كلام في عدم وجوب العمل واما اذا لم يثبت من الشرع الغائه فالذي يقتضيه الوجدان العقل المعتضد بما اشتهر من وجوب دفع الضرر المظنون لزوم العمل به ومحل البحث من القسم الاخير اذ لم يقم دليل من الشرع على عدم حجية ظن المتجزي فتو وبهذه الوجوه لو قيل بعدم وجوب الاحتياط وان امكن ووجد قائل به لم يكن بعيدا فتو وبالجملة القول الثاني في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور

الاول اختلف كلمات الاصوليين في تحرير محل النزاع ففي التهذيب والقواعد والتحرير والكر والمعالم والمقاصد العلية وح الالفية لو الداليهما في جواز التجزي في الاجتهاد وفي المبادي الحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون اخر بل في مسئلة دون اخرى وفي النهاية اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد فذهب جماعة الى الجواز فينال العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فمن نظر في مسئلة القياس فله الافتاء في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف الفرايض جاز له الافتاء فيها وان جهل مسائل البيع وغيره وفي كم اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون اخر وقد اختلف

الرجوع الى من يعلم مم

نعط فلا ح ان يجتهد فيها او لا وفي الوافية الاجتهاد هل يقبل التجزية اولا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض ح

فيه

فيه وفي شرحها للسيد صدر الدين هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شيء منه بعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا وفي بعض مصنفات جدي قدس سره انما النزاع في اشتراط اطلاعه على ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة بان يكون مجتهدا مطلقا فقبل به وقيل بالكفاية اطلاعه على ما هو مناط الاجتهاد من ادلة المسئلة التي يجتهد فيها او حصوله عند نظره بحسب ظنه وان لم يعلم امارات غيرها وبعبارة عنه بالتجزي في الاجتهاد محل النزاع على ما حررناه هو الذي ينبغي ان يكون وهو الظاهر من كلامهم في مقام تحريره فتدبر وفي المحصول الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم في حرم لابن التلمساني وقد اختلفوا في انه هل يصح الاتصاف باهلية الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض **الثاني** قال جدي قدس سره لا نزاع في انه لا يشترط في صحة اجتهاد المجتهد تحصيل موضع علمه بجميع الاحكام الشرعية مضافا الى انا شرطنا يوجب الدور وامتناع الاجتهاد واستدل عليه بان العلم بالجميع غير مقدور لغير المعصوم وفيه تامل فقد انتقى وفي حرم ابن التلمساني بعد ان شرط في المجتهد ان يكون عالما بكل مسئلة ترد عليه انتقى وما ذكره جيد **الثالث** قال في الكشف انما التوقف في بعض المسائل لتعارض الادلة او عدم الاجتهاد فيها فليس من التجزي في شيء انتقى وهو جيد **الرابع** لم ان القائلين بجواز التجزي يذهبون الى وجوب العمل بظنه كما صرح به جدي قدس سره فليس المراد من الجواز مجرد الرخصة **القول في التقليد مقدمة** اختلف العبارات في تفسير التقليد ففي بعضها ان الاحكام التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ما خوذ من قلده بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول مثله وفي بعضها التقليد هو الرجوع الى قول النبي صلعم والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول الرسول صلعم بما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ولوجوب الرجوع في الاحكام الى قول الرسول صلعم والادلة الدالة عليه ولوجوب قبول قول المفتي والشاهدين بالاجماع عليه وقيام الادلة كالنصوص وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والمشاحة في اللفظ وزاد في الاول فقال اما المفتي فهو الفقيه والمستفتي مقابله وفي شرح المبادي للحر الاسلام في تعريفه اصطلاحا التقليد هو قبول القول الغير من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم والفقيد الاخير لان المقلد يستند الى حجة وهو ان هذا الحكم قد افتى به المفتي المجتهد فهو حق فانه هذه حجة لكن ترد في جميع الاحكام التي يقلد فيها فلو لم هذا القيد لم يكن ذلك تقليدا وفي جامع المقاصد اعلم ان التقليد هو قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وفي المقاصد العلية التقليد هو الاخذ بقول الغير من غير حجة وفي المعالم التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلعم مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول المعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر وفي المدارك في بحث القبلة المراد بالتقليد هنا قبول قول الغير سواء كان مستندا الى الاجتهاد او اليقين وفي الوافية التقليد هو قبول قول من يجوز عليه الخطاء من غير حجة وفي حل **مفتاح** اذا كان المكلف عاميا متمكنا من الاجتهاد والاستدلال على شيء من الاحكام الشرعية النظرية كاكثر الناس فهل يجوز ان يستفتي ويعمل بفتوى المجتهد العالم بالحكم الشرعي فيما لم يعلمه من الحكم الشرعي ام لا اختلف فيه علماء الاسلام على قولين الاول انه يجوز له التقليد مطلقا وهو لمعظم اصحابنا رضوان الله عليهم منهم السيد المرتضى في الغرر والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في نهج وتبعه ولدي وعمي والارشاد والتبصرة والتذكرة والتحرير وفخر الاسلام في الايضاح وحر ولدي والشهيد في ذكرى ودس والالفية والقواعد والشهيد الثاني في المقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والسيد عميد الدين في منية اللبيب ولد الشهيد الثاني في لم وجدي قدس سره والسيد الاستاد قدس سره والدي العلامة دام ظله الحاوي وغيرهم واختاره من العامة الآمدي في الاحكام والحاجبي في العضدي وغيرهم وحكاه عن المعظم جماعة ففي العدة ذهب البصريون والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي وفيه اتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا ليس مجتهدا وان كان محصلا لبعض الامور المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وفي حر ولدي لحر الاسلام على الظاهر قد اختلف في جواز التقليد في الفروع فجوزه الامامية كافة واكثر الناس وتبعه المعتزلة

وعلى فن ح

وكلما افتى المجتهد ح

بغداد وفي منية اللبيب العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد ان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وفي المقاصد العلية هو قول المتاخرين والمحققين من اصحابنا وفي تم اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد سواء
كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وفي الاحكام من ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد
والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين الثاني انه لا يجوز له التقليد مطلقا وهو لابن زهرة في الغنية وحكاه في كرى والمقاصد العلية عن جماعة
من قدماء الاصحاب وحكاه في يب ود وشرح عن معتزلة بغداد وفي المفاتيح عن بعض المعتزلة ثم ان ارباب هذا القول من اصحابنا
اختلفوا فظاهر بعضهم وهو ابن زهرة انه يجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية كما يجب عليه تحصيل العلم في مسائل اصول
الدين وحكاه في يه والعدة عن بعض ففي الاول فمن الناس من منع من الاستفتاء وزعم ان العامي يجب ان يكون عالما باحكام فروع الحوادث وفي
الثاني حكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز ان يقلد ان تقليد محرم على كل حال وسووا في ذلك بين الفروع والاصول ويظهر مما حكاه
في كرى والمقاصد العلية عن جماعة من المتقدمين وجوب الاجتهاد عليه ففي الاول وجوب الاجتهاد كفاية وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض
قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص
الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وفي الثاني لاصحابنا قولان
احدهما قول كثير من قدمائهم وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن حمزة بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد والمعتمد عندي في المسئلة هو القول
الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول انه مجمع عليه كما اشار اليه جماعة قال السيد في بعض والذي يدل على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين
الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث ومن خالف في ذلك كان خارقا
للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الاجماع الا ان رجوع الى الفتوى والارشاد دالتها والاقرار عليها وانما يتاول هذا الرجوع بما هو بعيد
فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال وهذا التاويل غير معلوم ضرورة خلافه وان العامي لا يستفتي على وجه طلب التنبيه على النظر
بل ليلزمه ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يعين المحكوم عليه صحته وطريق
العلم به وقال الشيخ في العدة والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة
من عهد امير المؤمنين الى زماننا هذا يرجعون الى علمائنا ويستفتونهم في الاحكام في العبادات ويفتونهم العلماء ويسوغون لهم العمل
بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه
العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة عليهم السلم ولم ينكر عليهم احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم ولم يحك عن واحد من الائمة ع
في ذلك فمن يخالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم
ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة عليهم السلم ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم
في الاصول قيل لو سلمنا انهم لم ينكروا احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية
من كتاب وسنة وغير ذلك وفي الكافي في التكبير وقال المحقق في المعارج يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الاحكام الشرعية لنا اتفاق علماء
الاعصار على الاذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل كل عصر حجة وقال العلامة في ذي يجوز التقليد
في الفروع لنا تساكر العلماء في جميع الاوقات وقال في يه في مقام الاحتجاج على مختاره الثاني الاجماع فانه لم تزل العامة في زمن الصحابة
والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة
من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا وقال فخر الاسلام في الايضاح يجوز التقليد في اصل الحكم الشرعي اجماعا وقال
في ذي على انه لنا وجوه الاول الاجماع قبل حدوث المخالف وانه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين يرجعون في الاحكام الشرعية الى
قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى ذكر الاجوبة من غير اشارة الى دليل ولم ينكروا عليهم ذلك فكان
اجماعا وقال الشهيد في كرى بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب المتقدم اليه الاشارة ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من
غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه وقال ولد الشهيد الثاني في المعالم وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام من غير في الاستفتا

ناكر وقال بعض الفضلاء المعاصرين الحق جواز التقليد مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرق من العلوم الا الاجتهاد المطلق بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلامهم وصريح الاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال الآمدي في الاحكام لم نزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعلماء منهم يبادرون الى اجابتهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا يمنعونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا وقال القصد في حصرهم ترك العلماء يستفتون ويفتون ويتبعون من غير ابداء السند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا انتهى لا يقال لا نسلم الاجماع وكيف يسلم والحال ان جمعا من اعيان علماء الطائفة صاروا الى عدم جواز التقليد والعمل بقول المفتي وهم مصرح بمنع الاجماع المدعى على ذلك وهو ابن زهرة فانه قال في الغنية لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس لاحد ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمن من الاقدام على القبيح و يقتضي استناد عمله الى العلم لانا لا نسلم اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه كيف وهو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العالي للمفتي فقط واما العمل بقوله فلا فان قيل فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم يجز العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير بفتياه وفتياه من علماء الامامية سبيلا الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين بين صحة ذلك انتهى اجمعوا على انه لا يجوز الاستفتاء الا من امامي المذهب وانما خطروا استفتاء من الامامي لتقليده لم يكن فرق بينه وبين مخالفه الذي لا يؤمن ان يكون فتياه بغير الحق لارتفاع عصمته ولان مخالفته يجوز ان يقتضيه مطابقة الحق وموافقته فثبت انهم انما امروا برجوع المستفتي الى فقهاء الامامية ليحصل لهم العلم باجماعهم على الحكم فيقطع على صحته انتهى لا نا نقول لا نمنع مخالفة الجماعة بعضها عن تحقق الاجماع بناء على ما هو التحقيق من ان الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم لا يشترط فيه اتفاق الكل ومع هذا فقد نمنع من مخالفة الجماعة لبعد مصير مثلهم الى القول بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد في وقوع الدور لان فساده في غاية الوضوح ولان جماعة من محققي اصحابنا كالفاضلين والسيد عميد الدين وغيرهم لم ينسبوا القول المذكور الى احد من الامامية ولو كان فقهاء حلب او نحوهم من صار اليه لاطلعوا عليه ولصرحوا به ويقرب الشهيد بالاطلاع في غاية العزابة ويجمع بين هذا وعد حكايته من تقدم ذلك بان فقهاء حلب صاروا اليه ثم عدلوا عنه كان وجيها هذا ومما يؤيد ما ذكرناه عد نقل القول المذكور عن الامامية او عن بعضهم احد من الاصوليين من العامة على الظاهر وعده من مطاعنهم كما نسب بعضهم القول بعدم حجية خبر الواحد اليهم وجعلوه من مطاعنهم لان القول المذكور لو كان للامامية او لبعضهم لصح عده من المطاعن ولو بين عمهم بالجملة الاجماع احد الحجج على المختار سواء استفيد من السيرة او من فتاوى معظم الاصحاب مع دعوى جملة منهم اياه ويمكن استفادته بطرق اخر وهو ان يقال كل من قال بوجوب الاجتهاد على النحو المقرر في كتب القوم او بحجية خبر الواحد او لا فلا بد له من الشهرة او الاستقراء او باصالة حجية كل ظن قال بجواز التقليد فالفرق خرق للاجماع المركب الاول حق فيكون الثاني حقا ايضا فتدبر وبالجملة الاجماع في هذه المسئلة يمكن تقريره بوجوه عديدة وان كان في بعضها اشكال الثالث انه لو لم يجز التقليد للعامي لوجب عليه اما تحصيل العلم بالاحكام الشرعية كما هو خيرة بعض او الاجتهاد فيها كما هو خيرة اخر والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي بقسميه فلان وجوب كل الامرين مستلزم للحرج العظيم بل للتكليف بما لا يطاق وهما منفيان شرعا وقد تمسك بهذه الحجة جماعة ففي المعارج لو وجب على العامي النظر في ادلة الفقه لكان اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فنفي بالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فذلك متعذر لاستحالة انتصاب كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين لا يقال هذا لازم في المسائل الاعتقادية مع انه لا يسوغ فيها التقليد لانا نقول تلك حصولها سهل بادلة الادلة وهي عقايد مضبوطة وليس كذلك الفقه لحوادثه لانتشارها وانفراد كل مسئلة فيها بدليل على حيالها وفي ذي في مقام الاحتجاج على المخالف لان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام بالاجتهاد في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه وفي التهذيب لان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء منهي باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمال عقله فهو باطل اجماعا وان كان حين حدوث الحادثة لزمه تكليف ما لا يطاق وذهب العامي اذا حدث به حادثة كان متعبدا بشيء للاجماع وليس مجانا اجماعا بل لا بد من طريق وليس التحث والنظر

مخالفته خوفه من مخالفة الحق فلو كان لا يجامعهم للاستناد

ما الدليل المثبت للحكم لاقتضاء ذلك الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر في فروع المسائل من مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا كما مر قالوا بهذا لو ورد الاستدلال لم يكن حال كمال عقل لوجهين احدهما ان الصحابة لم يلوموا تاركي طلب العلم ولم يطلبوا رتبة المجتهد في اول كمال عقلهم الثاني بمنعه ذلك من الاشتغال بما مر الدنيا كما بينا ولا حال حدث الواقعة والا لوجب عليه اما بعد صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقصود وفي المنتهى ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والآخر يوجب عليه الاجتهاد لا سبيل الى الثاني بهذا لانه اما ان يكون عاجزا عن التعلم بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل لانه ان لزمه الاستدلال فاما من جهة استكمال عقله او من جهة تزيد تلك الحادثة الاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول والائمة لم يعلم بامرهم من استكمال عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك لتناخل نظام العالم وانتشر منه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب وفي كرى وجوب التفقه كفاية للزوم الحرج المنفي بالقرآن العزيز وفي المقاصد العلية بعد نقل قول فقهاء حلب وهو قول غريب عجيب مستلزم للمحنة الكبرى والطامة العظمى في الاحكام من تعيين اهلية الاجتهاد اذا حدثت بر حادثة فرعية اما ان لا يكون متعبدا بشيء وهو خلاف الاجماع من الفريقين وان كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد الاول ممتنع لان ذلك مما يقضي فيه حق وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث والاشتغال عن المعاش وتعطيل الصنائع الحرث وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ودفع الاجتهاد والتقليد اسا وهو من الحرج والاضرار المنفي بقوله تبارك وتعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وهو عام في كل حرج وضرار ضرورة كونه نكرة في سياق النفي غير انا خالفناه في امتناع التقليد في اصول الدين ولان الوقايع الحادثة الفقهية اكثر بما لا يقاس كثير من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر فيقضي فيما عدا ذلك عاملين بمقتضى الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان لو لم يجز للعامي تقليد المجتهد كان الواجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لدفع تكليفه بما فيه الحرج والعسر الشديدين ان لم نقل بكونه مما لا يطاق وذلك باطل عقلا ونقلا فثبت جواز التقليد لا يقال لا نسلم الملازمة لان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للعامي ممكن بسهولة كما في تحصيل اصول الدين سلمنا تعذره او تعسره في معظم الاحكام الشرعية الفرعية ولكن نقول لم لا يجوز له الافتاء على ما يعلمه او ما يتمكن من تحصيل العلم به بسهولة وان كان في غاية الصعوبة وفي غيره وان كان هو المعظم لا يكون مكلفا بشيء كما نصبي سلمنا كونه مكلفا مطلقا ولكن نقول يجب عليه العمل بالاحتياط فيما لا يعلم حكمه بخصوصه فانه محصل للعلم بالواقع نحو حج عاملا بالعلم ايضا سلمنا انه يجوز له العمل بغير العلم ولكن لا يجب عليه الاجتهاد ولا تعلم تعذره وتعسره خصوصا على ما حكاه الشهيد عن فقهاء حلب فانه في غاية السهولة وقد اشار الى هذا في به فقال بعد التمسك بالحجة المزبورة لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة وح يسهل الامر عليهم فانهم قالوا بثبات ان الاصل عقلا في الذات الاباحة وفي المضار التحريم فان ورد في بعض الحوادث نص قاطع في مسئلة دلالته يقتضي ترك ذلك الاصل عملنا به الا وجب البقاء عليه فالعامي اذا حدث به نازلة وبه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة بنيته المفتي على حكم العقل وكما ان طلب المعاش غيرها نع من الاشتغال في الاصول كذا لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير لان وجود نص قاطع في المتن والدلالة يدرك بادنى اشارة من قول المفتي وان لم يوجد بنيته على الحكم الاصل نعم المنع من التقليد يصعب عند الموجبين للعمل بالقياس وخبر الواحد اما من يمنعهما فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان منعه عن وجوب النظر في مسائل الاصول اولى لما فيها من الصعوبة والاضطرار الى الكد الشديد ومعلوم ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا بلهوم لم يتعلم علم الكلام اول زمانه بلوغه اتفاقا وبالجملة العامي اذا فرض له عند التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وجب عليه تحصيل الظن به وهو في غاية السهولة كما في تحصيل الظن بالقبلة وغيرها مما يكتفى فيه بالظن سلمنا الملازمة ولكن نمنع بطلان التالي ونقول لم لا يجوز هنا تكليف بما فيه الحرج وليس التكليف بالحرج كالتكليف بما لا يطاق في الامتناع نعم الاصل المستفاد من العمومات الشرعية عدم التكليف بالحرج لكن غاية هذا الاصل الظن وانتم لا تجوزون للعامي العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية على انا نقول هذه العمومات معارضة بالعمومات المانعة عن التقليد الدالة على

وان كان مأمورا فيها بشيء فاما بالاستدلال ٢

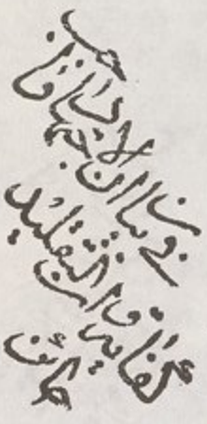
وما جعل عليكم في الدين من حرج

لزوم العمل بالعلم والتعارض بينهما مرتفع التعويض من وجه من الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ثم انا نلزمكم بقولكم بوجوب الاجتهاد على كل احد حتى لم يكن احد يعلم برفاهو جوابكم هنا فهو جوابنا في صورة وجود المجتهد لانا نقول جميع ما ذكرتم باطل اما دعوى امكان حصول العلم بالاحكام الشرعية الفرعية فلان العلم بالشيء لا بد وان يكون مستندا الى ما يفيده والذي يصلح لان يفيد العلم بالاحكام الشرعية الفرعية امور منها ضروري الدين والمذهب ومنها انعقاد الاجماع عليها ومنها تواترها معنى ومنها دلالة العقل عليها ومنها دلالة الخبر المحفوف بالقرائن التي يستحيل معها الكذب عليها ومنها الالهام الالهي والمكاشفة ومن الظاهر ان شيئا مما ذكر لا يحصل للعامي في جميع المسائل الشرعية الفرعية بل لا يحصل للعلماء المجتهدين الذين يصرفون جميع اوقاتهم في تحصيل الاحكام الشرعية الفرعية ويبذلون انفسهم في معرفتها وبالجملة كلما يدل على انسداد باب العلم بها على المجتهدين فهو يدل على انسداد ذلك على العوام بطريق اولى لا يقال لا نسلم ذلك بل نقول حصول العلم بالاحكام للعوام اسهل وذلك لان العلماء لكثرة تفرق الشبه عليهم يصعب عليهم تحصيل العلم فان منع الشبه حصول العلم امر ظاهر بديهي ولذا شرط المرتضى في حصول العلم بالتواتر عدم سبق الشبهة لوضوح قلة حصول العلم لاهل الوسواس لكثرة الشبه والاحتمالات وانهم العوام يعتقدون في مسائل اصول الدين بادنى شيء ولا كذلك العلماء ولنبين ذلك بالمثال فاذا تقرر هذا فنقول اذا رجع العامي الى الاثبات والاخبار الموجودة الان المتعلقة بالاحكام حصل العلم بها وان لم يكن ذلك موجبا للعلم للعلماء فلا يلزم انسداد باب العلم بالاحكام على العوام وان سلمناه بالنسبة الى العلماء لانا نقول هذا كلام ضعيف اما اولا فلان حصول العلم بالاحكام للعوام يتوقف على الرجوع الى الاثبات والاخبار بعد ما يحتاج البه على ما اعترفتم به وذلك امر غير ممكن مع سعيهم فيما لا يطيقونه ولا يفادون البه كيف ونحن سهلنا لهم الامر بجواز التقليد مع هذا لا نرى منهم الا الاوحد منهم الانقياد اليه فكيف بما ذكرت واما ثانيا فلانا لا نسلم حصول العلم لهم بمراجعة الاثبات والاخبار بل اذا اولوا المراجعة واستمروا عليها حصلت لهم شبه عظيمة لا يقدرون على حلها خصوصا بالنسبة الى اصحاب الافكار القوية والاذهان المستقيمة منهم فان العوام هم الذين اعوزهم احد احد في الفهم والادراك واما ثالثا فلان الاثبات والاخبار ليست من الاسباب المفيدة للعلم عادة الا بعضها فمن حصل منها العلم كان كمن حصل العلم بخبر الكذوبي وكان كالسوداوي الذي يعتقد اشياء من جهة امور لا توجب ذلك الاعتقاد في عادة العقلاء فما هو جوابك هنا فهو جوابنا فيما نحن فيه واما رابعا فلان العوام يعتقدون الى اقوال العلماء حيث يطمئنون اليهم ويحبونهم ازيد من الاخبار ويحصل لهم مراتب شدة الاعتقاد ما لا يحصل من ملاحظة الاخبار فان كان الرجوع الى الاخبار فان كان الرجوع الى الاخبار يوجب العلم فهذا اولى فيلزمكم على هذا ان يكون الواجب عليهم الاعتماد على فتاوى العلماء حذفا للاثبات والاخبار وهو المطلوب واما خامسا فلانه يلزم على ما ذكرت من سهولة حصول العلم للعوام دون العلماء ان يكون مرتبة العوام اعلى وان يكون كد العلماء وتحصيلهم العلم امرا فاسدا قبيحا وهذا شيء لا يتجه الا احمق او مجنون وبالجملة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية للعوام بل الجميع المكلفين في زماننا يلزم في كل ازمنة الا بالنسبة الى المعصومين منهم او من اختص بهم امر بديهي لا يحتاج الى بيان واما احتمال لزوم الاقتصار على ما يعلم او يتمكن من تحصيل العلم به بعد تسليم انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية فلوجهين احدهما انه لا قائل به من المسلمين لانهم بين فرقتين فرقة تدعي انه يجوز للعامي التعويل على ما لا يفيد العلم مما لا يعلم من الاحكام واخرى تدعي وجوب العمل بالعلم في جميع الاحكام فالقول بلزوم الاقتصار على ما يعلم وان كان في غاية القلة قول ثالث فيكون باطلا لما تقرر في محله وبالجملة الاجماع المذكور مخالف للاجماع جدا فلا يجوز المصير اليه كما لا يجوز المصير الى وجوب تحصيل العلم بجميع الاحكام لتعذره كما بيناه وثانيهما ان ما يعلمه العامي ليس الا عنوانات عامة واموا كلية كوجوب الصلوة واجمالية والبيع مشروعا ونحو ذلك واما كيفية العبادات والمعاملات وشروطها واحكامها المعلوم ثبوتها في الجملة بالضرورة من الدين او المذهب فلا يمكن من تحصيل العلم بها ومن الظاهر ان العمل لا يتحقق الا باتيان الكيفية فما يعلمه لا ينفعه في العمل فاذن لو شرطنا التكليف بفروع الشريعة بالعلم بها في نفس الامر لزم ان لا يكون مكلفا بها احد حتى العلماء في هذه الاعصار بل في جميع الاعصار بل يلزم هذا بالنسبة الى جميع المسلمين والاذعان للقطع بان انسداد باب العلم بتفاصيل العبادات والمعاملات واجزائها واركانها وشرائطها واحكامها التي لا تحصل الاعمال الا بها امر لا يختص بطائفة دون اخرى ولا زمان دون اخر وان حصل الاختلاف في رجحة اخرى وقد عرفت ان مجرد العلم بعنوان عام كوجوب الصلوة واجتنب والبيع حلالا وان يجب في الصلوة الركوع وفي البيع تعيين الثمن لا ينفع لعمل المكلف فيلزم

هذه فروع الدين وانما ينحصر الدين بالاصول وهذا بين بالضرورة ومن ادعاه فقد انكر ضروري الدين واي ضروري فيكون كافرا بناء على ما قالوه من ان منكر ضروري الدين كافر ثم لو سلمنا امكان حصول العلم بكيفية عبادة خاصة او معاملة خاصة فنقول ان ذلك وغاية الفائدة المتدرة في الاقتضاء عليه خروج عن الدين ايضا فان قلت قد ثبت بالادلة الكلامية والبراهين العقلية اشتراط التكليف بالعلم وحيث لا يحصل العلم لا يكون مكلفا لفقد شرطه وهو العلم ولذا يحكمون برفع التكليف عن لم يسمع صيت الاسلام ولا خطر بخاطره فلم لا يجوز ان يكون الناس بأسرهم كهذا مع اشتراكهم في فقد شرط التكليف قلنا هذا باطل لانا علمنا بالضرورة ثبوت التكليف بفروع الشريعة وعلمنا بان الوصول الى الواقع امر غير ممكن لزمنا ان نقول بان التكليف بالفروع منوط باسباب شرعية حيث لا يحصل العلم بالواقع وهي التقليد بالنسبة الى العامي والاجتهاد بالنسبة الى المجتهد فتكليفنا بالتقليد والاجتهاد ليس مفقود الشرط وهو العلم بل شرطه موجود والفرق بين سائر الناس الذين انقادوا الى الاسلام وعرفوا ان فيه فروعا واصولا وعلموا اجمالا مرقسائل الاصول وان فروع الدين ما تالى بواالقسم وبين من لم تشيع صيت الاسلام امر واضح لا يحتاج الى بيان ولا شهود ان احدا من الشيعة الامامية يعمل بغير علم ويسلك مسلكا بغير بصيرة ويقين بل الكل معترفون بان البناء في الدين لا بد ان يكون على وجه القطع واليقين والذين يعملون بالظن او غيره مما لا يفيد العلم يعتقدون بان الشارع اوجب العمل به كما اوجب العمل بظاهر المسلم وبالظن في الصلوة وباصالة طهارة الاشياء وبشهادة العدلين ومن الظاهر ان التكليف بهذه الاشياء منوط بالعلم وليس العمل بها عملا بما يعلم فاذا لم يكن الكتاب والسنة والعقل على نفي العمل بغير العلم لا يشمل محل البحث لان عمل مستند الى العلم فمورد ذلك ما لا يفيد العلم الذي لم يقم دليل على اعتباره ولو بوسائط فمن ادعى ان العمل بغير العلم قبيح ان اراد هذا فهو حق لا ريب فيه وان اراد ان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا يفيد العلم بالواقع فلا دليل يدل عليه فان عادة العقلاء قد جرت بالاعتماد على امور لا تفيد العلم بالواقع كالمكاتيب والاخبار والامارات فكيف يكون ذلك قبيحا ولا مستبعدا وان يكون الشيء حسنا في حالة وقبيحا في اخرى فان الصدق حسن اذا كان نافعا وقبيح اذا كان ضارا ولا يلزم ان يكون الفعل المتصف بالقبح باعتبار قبيحا من جميع الجهات وكذا الفعل المتصف بالحسن نعم قد يتحقق فعل قبيح يكون قبحه ثابتا مطلقا كالظلم وقد يتحقق فعل حسن يكون حسنه ثابتا مطلقا كالايمان ولكن لا ينحصر الفعل الاختياري في هذين بل ينقسم الى اقسام ثلثة قسم منها ما يبتناء اولا ومنه الفعل بغير العلم فانه قد يكون قبيحا باعتبار وحسنا باعتبار اخر فالتقليد العمل بالظن ينقسم الى قسمين ولا ينحصر ان في قسم واحد كما لا يخفى واحفظ ما قلته فانه ينفعك كثيرا في الفروع وافاد عدم وجوب العمل بالاحتياط فيما لا يعلم بحكمه بعد تسليم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الفرعية فلا نسلم انه يجب ذلك على المجتهد الذي انسد عليه باب العلم بها وهو مستلزم لعدم وجوبه ذلك على العامي بطريق اولى او الاشتراك في الوجوب التي تدل على عدم وجوب ذلك على المجتهد فكل مكلف سواء كان مجتهدا او عاميا لا يجب عليه العمل بالاحتياط في جميع ما لا يعلم بحكمه بعد فرض انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية عليه خصوصا اذا حصل الظن بالخلاف وامكن اعتباره ودلت لوجوه اشرنا اليها في مقام اخر واحتمال وجوب الاجتهاد عليه بطريق ما حكي عن فقهاء حلب بعد تسليم تعذر العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بالنسبة اليه ولو بطريق الاحتياط فلان الاجتهاد لو تعسر بل تعذر مطلقا ولو فرضناه بما حكي عن فقهاء حلب كما صرح به الجماعة المشتغلين بالمهم الاشارة والضرورة تحكم بركيكه والحال انا نرى ان جماعة من الاذكياء العلماء يتعبون انفسهم ويبذلون جهدهم سنين كثيرة لتحصيل ادنى مرتبة الاجتهاد ولا يحصلونه مع تفريغهم عن كل شغل يمنع منه فكيف بالعوام الذين ليس لهم حظ من العلم كاهل السوق والاكراد والاعراب اهل البوادي والقرى والنساء والعبيد والجواري وحديثي التكليف مع كثرة مشاغلهم وشدة حاجتهم الى نظم امر المعاش وكيف يمكن دعوى فهمهم معنى الاجماع وتحققه وفهمهم ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة وفهمهم النصوص الظاهرة واطلاعهم عليها مع ان جميع ذلك قد صار مطارح افهام الاذكياء ومحل انظار العلماء ولو قبل انهم يراجعون العلماء في فهم ما ذكروه ويتبعونهم فيه قلنا هذا على تقدير امكانه وهو عين التقليد لكنه تقليد في الدليل وهو مستلزم للتقليد في الحكم بالسوية حال ولعله لذا قال في كوري بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب ما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد لان البحث فيه عرضناه عريضا انتهى بالجملة كون الاجتهاد مطلقا امرا متعسرا بل متعذرا امر بديهي لا يحتاج الى بيان ولا يفتقر الى تحرير وبرهان هذا وتوييدا لحجة على ابطال قول فقهاء حلب فنقول يدل على ذلك مضافا الى ما ذكرنا امران احدهما انه لو وجب على العامي الاجتهاد بالنحو الذي حكي عنهم للزم تطرق الفساد العظيم ووقوع الخلل الجسيم والهرج والمرج

في الدين وذلك امر بين لا يحتاج الى برهان والتشبث فالمقدم مثله وثانيهما انه اذا اداه المكلف بما الاجتهاد الذي ذكروه وبين التقليد كان الاحوط الثاني وان احتمل وجوب كل منهما وعدم جواز المصير المعظم اليه بل القول بالخلاف في غاية الشذوذ والندرة بل لم نجد قائلا به بعد الحليين ولا شك ان ما هو كذلك يطرح النفس به دونه ليس كذلك ولا شك ان العاقل حيث يدور امره بين امرين متضادين يأخذ بما هو الاقرب الى الواقع ويطمئن نفسه ثم لو سلم تساوي الامرين وفقد المرجح في البين فالذي يقتضيه القاعدة العقلية هو التخيير ومعه يثبت جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد الذي حكي عن الحليين وهذا المقدار كاف في ابطال مذهبهم ايضا فتدبر واما منع بطلان اللازم بعد تسليم الملازمة وتجويز التكليف بما فيه الحرج هنا فلان الحق ان التكليف بما فيه الحرج العظيم والعسر الشديد لا يجوز كالتكليف بما لا يطاق وقد بيناه سابقا ولو سلم منع بطلان ذلك فلا اشكال ان مقتضى عمومات الكتاب والسنة خلافه ويكون التمسك بها هنا كتمسكهم بعمومات الكتاب والسنة على عدم جواز العمل بغير العلم فما هو الوجه في استدلالكم بهذه العمومات هو الوجه في استدلالنا بتلك العمومات على مطلوبنا على ان تلك العمومات وان كانت مفيدة للظن في شمولها لجميع الافراد لكن لا ريب انها شاملة لجملة من الافراد ولو لا كانت لغوا كما لا يخفى وح لا يخلو اما ان يكون محل البحث منها او من غيرها فان كان منها فهو المطلوب وان كان من غيرها فلحقه بها بطريق اولى فلا حرج اعظم من الحرج اللازم بوجوب تحصيل العلم والاجتهاد مطلقا او العمل بالاحتياط على العامي فتم واما دعوى ان التعارض بين تلك العمومات والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم تقتضي تعارض العمومين من وجه فهي وان كانت صحيحة ولكن نقول ان الترجيح مع تلك العمومات لاعتضادها بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والموافقة للشواهد العقلية وتقديمها على اكثر العمومات التي تعارضها بالنحو المذكور واما الالتزام بوجوب الاجتهاد على كل احد حتى لم يكن احد يقوم به فلا نسلم ولم لا يجوز ان يخص الوجوب بمن يستعد له عادة كالمشتغلين والمحصلين سلمنا ولكن الالتزام بالضرر والحرج عن القاعدة في موضع لا يستلزم ذلك مطلقا الثالث انه لو لم يجز التقليد لما وجب السؤال من العلماء لمعرفة الاحكام الشرعية والتشبث في المقدم مثلما الملازمة فلان لا فائدة للسؤال الا العمل بقول من يسئل عنه من غير دليل فلو لم يجز العمل به لم يكن السؤال فائدة فلا يكون جائزا فضلا عن ان يكون واجبا واما بطلان التالي فلقوله تعالى في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى في سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد تمسك بهذه الحجة على جواز التقليد جماعة ففي المعارج احتجوا الجواز التقليد بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي التمهيد في جواز التقليد مذاهب احدها الجواز بل الوجوب لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي الاحكام اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا كان متناولا لبعض ما لا يعلم بعينه ولا بعينه الاولى غير ما تخوذ منه لان اللفظ والثاني يلزم منه تخصيص فافهم من مفهوم الامر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون بعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس معلوما وفي درجاته قوله تعالى فاسئلوا الاية الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم وفي المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما بدليل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم ومن شرح للعضدي لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم فانه على الامر بالسؤال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فقوله في هذا غير عالم يجب عليه فيها السؤال الى ان لا يبقى لا يتم الملازمة اذ لا دليل على استلزام وجوب السؤال جواز تقليد المسئول عنه لا عقلا ولا نقلا والفائدة كما تكون العمل بقول المسئول عنه كذا يمكن ان يكون حصول العلم بما جهله من قوله كمن يسئل عنه ويمكن ان يكون امرا اخر غيرها ولعل الفائدة الثانية اقرب هنا ويؤيد التعبير عن المسؤل عنه بلفظ الاهل الذكر بفيد معنى الجمع لانه اذا سئل عن الجميع فاجابوا حصل العلم عادة ولو كان المراد بيان جواز التقليد لكان الاولى الاتيان بلفظ المفرد وان بقي فاسئلوا العالم وفي الذكر وقد اشار الى منع الملازمة في المعارج فقال بعد ما حكاه عنه سابقا ويمكن ان يقال سلمنا وجوب السؤال ولكن لا نسلم وجوب العمل انما نقول بوجوب السؤال وان لم يستلزم عقلا وشرعا جواز العمل ولكن المفهوم عرفا من اطلاق اللفظ الدال عليه ذلك وهو بدلالة عليه بالدلالة الالتزامية العرفية كدلالة قوله ان جاءك زيد فاكرمه على نفي وجوب الاكرام عند عدم المجيء وكدلالة قوله طويل النجاد على طول القامة وهذه الدلالة من مدلالة الخطاب وهي معتبرة بلا اشكال هذا ما يدل على ان لبس المقصود من الامر بالسؤال تحصيل العلم ان ذلك يقتضي انتفاءه وجوب صورة علم السائل بان جواب المسؤول

عنه لا يفيد العلم وهو خلاف اطلاق الامر بالسؤال فانه يفيد وجوبه ولو في الصورة المذكورة فلا تكون الفائدة الا جواز العمل ولو فرض وجود فائدة غيرها تبين الفائدة بتدبرها وقلتها بحيث لا يقرب اليها الاطلاق واما التعبير بلفظ الاهل فلعله لكون المخاطبين بالسؤال جماعة فيكون كقولك اكرموا العلماء فان مقتضى اطلاقه جواز الاكتفاء بكل واحد من المأمورين بالاكرام باكرام واحد من العلماء كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ذلك التصريح بجواز تقليد كل عالم فانه لا يقال لو كان المراد التنبيه على جواز التقليد في المسائل الدينية لوجب تخصيص اهل الذكر بطائفة خاصة من العلماء وهم الذين يجوز تقليدهم اذ ليس كل عالم يجوز تقليده في امور الدين ولوجب ايضا تخصيص عموم الامر بالطلب عن كل ما لا يعلم حكم المستفاد من تعريف المتعلق بما يجوز فيه التقليد اذ ليس كلما لا يعلم حكمه يجوز فيه التقليد عند المعظم فان مسائل اصول الدين لا يجوز فيها التقليد عند المعظم وكذلك مسائل اصول الفقه وكثير من الموضوعات ولا يلزم هذا على تقدير كون المراد التنبيه على وجوب تحصيل العلم بحكم ما لا يعلم حكمه بالسؤال عن اهل الذكر فان تحصيل العلم من كل عالم ولو كان كافرا بمسائل اصول الدين او اصول الفقه او الموضوعات يكون معتبرا غاية الامر انه يلزم على هذا استثناء صورة خاصة من اطلاق الامر بالسؤال نقدم اليها الاشارة ولا شك ان ارتكاب هذا المجاز راهون من المجاز واللازم على التقدير الاول وهو كون المراد التنبيه على جواز التقليد في امور الدين لوجوه منها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني متحد ولا كذلك المحذور اللازم على التقدير الاول فانه متعدد كما يتبناه ومنها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني هو من تقييد الاطلاق ولا كذلك المحذور اللازم على التقدير الاول فانه من تخصيص العام ولا ريب ان تقييد الاطلاق اهون من تخصيص العام لانه لا يلزم على الاول استعمال اللفظ في غير ما وضع له ويلزم هذا على الثاني بناء على المختار من ان التخصيص استعمال العام وارادة الخاص من المجاز فان قلت التخصيص اشيع من التقييد وهذا اشتهر ما من عام الا وقد خص ولم يشتهر ما من مطلق الا وقد قيد قلنا ذلك مم بل لا بعد دعوى كون الامر بالعكس ولا بعد ان يكون المراد بالعام في قولهم ما من عام الا وقد خص الاعم من المطلقات المحمولة على العموم والالفاظ الموضوعة للعموم او هو المتحقق لان اطلاق العام وصدقه على كل من الامرين بطريق الحقيقة وكون استعمال اللفظ المطلق في العموم مجازا لا يستلزم مجازية اطلاق لفظ العام عليه بعد استعماله في العموم والا لكان اطلاق لفظ الامر مثلا على قولك يقتل المستعمل في معنى الامر مجازا وهو بين بطلانه ومنها ان عموم قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قد ورد في مورد خاص دل عليه قوله تعم وما ارسلنا الا بتمرين الظن ان هذا المورد لا يجوز فيه التقليد بل يجب فيه تحصيل العلم فكيف يجوز تخصيص العموم بمورد يجوز فيه التقليد بل هذا غير جائز اذ من المقطوع به قبح استثناء المورد الذي قبح فيه العام منه كيف وقد ذهب بعض الاصوليين فيما اذا ورد عام في محل خاص الى ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وبالجملة ان تخصيص العموم المذكور بصورة يجوز فيها التقليد غير صحيح سواء قلنا بان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المحل كما هو المشهور او بالعكس كما عليه بعض الاصوليين فلا يصح التعويل على الآية الشريفة في اثبات جواز التقليد لو في الجملة لانا نقول ارتكاب المحذور اللازم على التقدير الاول اولى لوجوه منها ما بيناه مرارا من دلالة الامر بالسؤال على وجوب تقليد المسؤول عنه ومنها لزوم التقييد لو لم يرتكب ومنها ان المقصود لو كان تحصيل العلم بالمطلب لم يكن للامر بخصوص السؤال من اهل الذكر فائدة لان حصول العلم لا يختص به بل يحصل من غيره فكان اللازم ان يقول فاسئلوا ان كنتم لا تعلمون ومنها انهم جماعة التقدير الاول وفيهم ان لم يكن حجة فلا اقل من كونه مرجحا عند التعارض والوجوه المتقدمة لا تصلح لمعارضته هذا ما عدا الثالث منها فان هذه الوجوه اقوى منه مع انا نمنع اولوية التقييد على التخصيص بل هما في مرتبة واحدة واما الوجه الثالث فللمنع من جواز التقييد في مورد الآية الشريفة واما القول بان العبرة بخصوص المحل دون عموم اللفظ فضعيف بل الحق ان الامر بالعكس وقد اشار الى ما ذكرناه الصالح قدس سره في شرح اصول الكافي فانه قال ان قوله تعم فاسئلوا خطاب عام اراد الله تعم كل من لم يعلم شيئا من اصول الدين فرجوعه الى هؤلاء القسمة بالرجوع الى اهل الذكر والسؤال عنهم وخصوص السبب لا يخصص عموم الخطاب انتهى فتدبر ولا يتم ان الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول بل غاية الوجوب في الجملة فلا يكون الدليل منطبقا على المدعى لاخصيته بل يحتمل عدم انبساطه بل احتمال اختصاص الامر بالسؤال بما يجوز فيه التقليد او بصورة يحصل من الجواب العلم وقد اشار الى هذا العلامة في بعض فقال الامر بالسؤال مع غير تعيين المسؤول فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وقال في مقام اخر ان وجوه الاول قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام ايضا من وجه نظرا اولا فللمنع من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلورود ه عقيب ان شأ الرجال فيعود عليه



انتهى لا نا نقول ما ذكرناه باطل بل الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول لان حذف المتعلق ظاهر في ارادة التعميم سلمنا ولكن اذا ثبت جواز
التقليد في صورة خاصة ثبت مطلوبنا اما لعدم القائل بالفصل ان كانت الصورة من فروع الدين او للاولوية ان كانت من اصول الدين او الفقه
او الموضوعات مع ان الحمل على الاخيرين في غاية البعد اما احتمال الاختصاص بصورة حصول العلم من الجواب فبعيد فكيف ولا يتم ان المراد
من اهل الذكر جميع العلماء الذين يصح تقليدهم لوجوزناه كيف وقد اختلف المفسرون في تعيينهم وظاهر هم الاختصاص بطائفة خاصة لا يصح تقليدهم
وقد اشار الى اختلاف المفسرين في ذلك في مجمع البيان في مقامين فقال في سورة النحل بعد الاشارة الى الآية الشريفة هنا قولان احدهما ان المعنى
بذلك اهل العلم باخبار من مضى من الامم سواء كانوا مؤمنين او كفارا وسمي العلم ذكرا لان الذكر منعقد بالعلم فان الذكر هو ضد السهو فهو بمنزلة
السبب المؤدي الى العلم في ذكر الدليل فحسن ان يقع موقعه وينتزع معناه اذا تعلق به هذا التعلق عن الزمانى والزجاج والازهري وثانيهما
ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب عن ابن عباس ومجاهد اي فاسئلوا اهل التوراة والانجيل ان كنتم لا تعلمون يخاطب مشركي مكة وذلك انهم
كانوا يصدقون اليهود والنصارى فيما كانوا يخبرون به من كتبهم لانهم كانوا يكذبون النبي ص لشدة عداوتهم له صلى الله عليه وآله وقالوا
ان المراد باهل القرآن لان الذكر هو القرآن عن ابن زيد وقد سمى رسول الله ص ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا على احد الوجهين وقال
في سورة الانبياء اختلف في المعني باهل الذكر على اقوال روى عن علي عليه السلام قال نحن اهل الذكر وروى ذلك عن ابي جعفر ع وبعضده ان الله تعالى
سمى النبي ص ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا وقيل اهل الذكر اهل التوراة والانجيل عن الحسن وقتادة وقيل هم اهل العلم باخبار من مضى من الامم
وقيل هم اهل القرآن والذكر القرآن وهم العلماء بالقرآن عن ابن زيد انتهى كلامه نا نقول عدم تسليم ذلك مع انه مقتضى وضع اللفظ لا وجه
له وكلام المفسرين الذي اشار اليه في مجمع البيان غير ثابت بمجرد النقل عنهم لا يفيد الثبوت مضافا الى انه لم يثبت حجية كلامهم كالذي رواه عن امير
المؤمنين ع لا يقال قد ورد في عدة من الاخبار ان المراد من اهل الذكر اهل العصمة صلوات الله عليهم وقد عقدنا لها بابا في اصول الكافي فقال
باب ان اهل الذكر الذين امر الله تعالى الخلق بسؤالهم هم الائمة عليهم السلام الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله بن عجلان عن ابي جعفر
عليه السلام في قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال رسول الله ص الذكر انا والائمة ع اهل الذكر الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
عن محمد بن اورمة عن علي بن حسان عن عمه عبد الرحمن بن كثير قال قلت لابي عبد الله ع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال الذكر محمد صلى الله
عليه وآله ونحن اهله المسئولون الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء قال سئلت الرضا ع قلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن منصور بن يونس عن ابي بكر الحضرمي قال كنت
عند ابي جعفر ع ودخل عليه الورد اخو الكميت فقال جعلني الله فداك اختلفت الى ستين مسئلة واحدة فقال ولا واحدة ما ورد علي قد
حضرني فيها واحدة قال ع وما هي قال قول الله تبارك وتعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون منهم قال نحن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن
صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان عندنا من يحمون ان قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الوشا
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلام على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا
امرهم الله عز وجل ان يسئلونا قال فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا
امسكنا انتهى ويؤيد هذه الاخبار ما اشار اليه جدنا الصالح في شرح اصول الكافي فقال قال رسول الله ص الذكر انا والائمة ع اهل
الذكر سمي صلى الله عليه وآله الذكر لانه يذكر بالوعظ والنصيحة كما سمي بشيرا ونذيرا لانه يبشر بالثواب وينذر بالعقاب وذكر ابن الفرج
عن بعضهم ان الله تعالى سماه وللنبي ص كذلك وذكرهما على التفضيل بضعا وستين وقال عباض لهما سماء جاءت في الايات والروايات
جمعنا منها كثيرا في كتاب الشفاء وينبغي ان يعلم ان اهل الذكر اطلق على القرآن ايضا لانه موعظة وتنبيه فلو فسر الذكر بالقرآن لكان
ايضا صحيحا وكان الائمة عليهم السلام اهل الذكر لكن التفسير الاول اكثر ومن صاحب الشرع مفهم عليه ومثل هذا التفسير مروي من طرق
العامة ايضا قال صاحب الطرائف روى الحافظ محمد بن مؤمن الشيرازي في الكتاب الذي استخرج من التفاسير الاثني عشر وهو من علماء الاربعة
المذاهب في تفاسيرهم في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بإسناده الى ابن عباس قال اهل الذكر هنا اهل بيت محمد ص

ما تحصل منها مسئلة

وعلى

وعلى فاطمة والحسن والحسين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهم اهل العلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمى الله المؤمن مؤمنا الا اكراما لامير المؤمنين صلوات الله عليه وروى الحافظ محمد بن مؤمن هذا الحديث من طريق آخر عن سفيان الثوري عن السدي عن الحارث باتم من هذه العبارة لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذه الاخبار في اثبات ذلك لضعف اسنادها باشتمالها على معلى بن محمد الضعيف كما بيناه في عداد المقال وعلى عبد الله بن عجلان الضعيف كما بيناه هناك ايضا وعلى عبد الرحمن بن كثير الضعيف كما بيناه هناك ايضا وعلى ابي بكر الحضرمي الغير المعتبر كما بيناه هناك ايضا وعلى محمد بن الحسين واحمد بن محمد بن المشيرين بين الثقة وغيره وعلى من لم يعلم حاله اصلا ومع هذا فقد بنا قش في دلالتها بامكان التخصيص بصورة التمكن من الوصول اليهم عليهم السلام ففي صورة عدمه يرجع الى عموم اللفظ لا يقال هذا التخصيص خلاف الاصل لانا نقول تخصيص العام بهم عليهم السلام مما خلاف الاصل انهم فتعارضا فيبقى عموم الآية على حاله وفيه نظر بل التحقيق ان تخصيص العام بهم عليهم السلام مما لازم على تقدير صحة الاخبار المذكورة فان التخصيص الاخير مستلزم لاستعمال العام في اطلاق واحد من معناه الحقيقي والمجازي وهو خلاف الاصل ان لم يكن ممتنعا فيكون مرجوحا بالنسبة الى ذلك التخصيص فيرجح ولو سلم تساويهما فيبقى الآية الشريفة مجملة فلا يجوز التمسك بها في محل البحث كما لا يخفى فقد انحصر الجواب عن الاخبار المذكورة في انها ضعيفة الاسناد ولا يقال الآية الشريفة على تقدير تمامية دلالتها على جواز التقليد معارضة بما دل على المنع من العمل بغير العلم من عموم الكتاب والسنة وهما اولى بالترجيح ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على ذلك كما لا يخفى لانا نقول لا نسلم ان الترجيح مع العموم بل هو مع الآية الشريفة لانها خص مطلقا والخاص مقدم على العام وفيه نظر والانصاف ان التمسك بالآية الشريفة على جواز التقليد في غاية الاشكال خصوصا مع ملاحظة الاخبار المفسرة لاهل الذكر بالائمة عليهم السلام والمناقشة فيها بضعف السند يمكن فيها بكثرتها او استفاضتها فانها يورثان ظن الصدق بمضمونها انما مدعي العلم وهو حجة هنا فتأمل ومما يؤيد ما ذكرنا انه ما وجد احد من اصحابنا الامامية تمسك بهم ما عيهم الجهلة استدلوا في اثبات جواز ذلك الى الآية الشريفة والله سبحانه اعلم

الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقد تمسك بهذه الآية جماعة ففي المعارج احتجوا بها بقوله تعالى فلولا نفر الآية وفي المبادي يجوز التقليد في الفروع لقوله تعالى فلولا نفر الآية اوجب النفور على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور وفي هب يجوز التقليد لنا قوله تعالى فلولا نفر الآية اوجب التعلم على بعض غيرهم التقليد في كرى يجب على فقهاء الشيعة الافتاء بين الناس قال الله تعالى فلولا نفر الآية وفي حدي لنحن الاسلام لنا وجولا ان قال الثالث قوله تعالى فلولا نفر الآية والاستدلال بر من وجهين الاول انه تعالى اوجب النفور على بعض الفرقة فلو كان واجبا على الاعيان اوجب على الجميع الثاني انه جعل فائدة التعلم انذار القوم اذا رجعوا اليهم وهو عين التقليد في كرى يجب الاجتهاد كفاية لقوله تعالى فلولا نفر الآية في الكفاية للفقهاء الافتاء ومستنده قوله تعالى فلولا نفر الآية وفي المنية احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر الآية اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان غير مكلف بفروع الشرع هو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف بالايمان او كالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمفروض خلافه فرد من التقليد هو المطلوب انتهى واعترض على هذه الحجة بعض الاصحاب ففي المعارج بعد ما نقلنا عنه سابقا ونقلنا ان يقول الانذار ما يوجب التخويف لكن قد يكون باعثا على النظر في الادلة فلم لا يجوز ان يكون هو المراد في المنية بعد ما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن الشيخ ثم وانذارا القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عند ايجابه على البعض الآخر حتى يكون خلاف المنتهى وعندي في دلالة الآية الشريفة على المطلوب تأمل وبيانه يحتاج الى بطول تام ولا حاجة اليه بعد قيام القاطع على جواز التقليد لجملة من الاصوليين كلمات في هذه الآية الشريفة ذكرها في باب خبر الواحد عند الاحتجاج بها على حجيته **الخامس** التمسك بر في قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الآية وفيه نظر **السادس** انه لو دل على عدم جواز تقليد غير العالم تقليد الفاسق فلم يدل تقليد العالم العادل لنا وبازاء هذه الحجة والاصل عدمها لعموم قوله عز وجل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وفيه نظر **السابع** ان المجتهد العادل اذا افتى فقد اخبر لان الفتوى خبر لغة وان لم تكن خبرا اصطلاحا فيجب العمل بها لعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا بناء على تعدد الحقيقة اللغوية على العرفية مطلقا ولو كانت غالبة ووجوب العمل بالفتوى هو التقليد وفيه نظر **الثامن** جملة من الاخبار منها ما تمسك بر في التذكرة و

والكفاية من خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى الطاغوت والى السلطان والى
القضاة ايحل ذلك فقال من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله تعالى ان يكفر
به قلت كيف يصنعان قال انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد
جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز و
جل ومنها ما تمسك به في الكفاية وهو ظاهر الكفاية من خبر ابي خديجة عن الصادق عليه السلام قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى
رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني جعلته قاضيا فتحاكموا اليه لا يقال هذان الخبران ضعيفان سندا فلا يصح الاعتماد
عليهما في اثبات حكم شرعي مخالف للاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره بالشهرة العظيمة بل الاجماع وغيره مضافا
الى ان الاول قد اشتهر بالقبول فصار يعبر عنه بمقبولة عمر بن حنظلة نعم لو كانت المسئلة علمية يطلب فيها الدليل القطعي اشكل الاستناد اليهما
نعم ولكن الظاهر انه ليس كذلك كما لا يخفى فتامل ولا يتوهم قاصران دلالة لاختصاصهما بجواز الترافع وقبول الحكم وهما غير قبول الفتوى وهو
التقليد الذين هما محل البحث لان الترافع قد يكون باعتبار النزاع في الموضوع كما اذا ادعى ملكية دار في يده وانكر وقد يكون باعتبار اشتباه
الحكم كما اذا اتفقا على انتقال اليه بالبيع الواقع على وجه المعاطاة والرجوع الى الحاكم نقلهذا كما لا يخفى والرواية مطلقة شاملة للقسمين فهي
بطلاقها تدل على المدعى مبانا ولكن قبول الحكم يستلزم جواز التقليد بطريق اولى على ان الظاهر انه لا قائل بالفصل ولا يقال التعارض بين الخبرين وما
دل على العمل بغير العلم والمنع من التقليد من قبيل تعارض العمومين من وجه والترجيح مع الاخير لان منه ما هو من كتاب الله تعالى مع انه متواتر وقطعي
سندا لانا نقول لا نسلم ان الترجيح مع الاخير بل هو مع الاول لاعتضاده بالادلة القطعية الدالة على جواز التقليد على ان تقييد اطلاق الخبر
بصورة حصول العلم من قول الحاكم تنزيل له على الفرد النادر في الغاية فيما اقوى دلالة وقوة الدلالة من اقوى المرجحات ومنها ما تمسك به في الذكرة
فقال لفقهاء الشيعة الافتاء بين الناس ويجب ذلك عليهم قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر الى فرج امرءة لا يحل له ورجلا خان اخاه في امرأته
ورجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسالهم الرشوة انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه في البحار فقال انه روى بالاسناد الى ابي محمد العسكري عليه السلام
قال قال رجل للصادق عليه السلام فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم
فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم
علمائهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل
الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم
وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون
المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله
فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر
بانفسهم في امر رسول الله صلى الله عليه وآله اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر
والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفق بالبر والاحسان
على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد
لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون
الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة ومنها
ما اشار اليه في البحار ايضا فقال الاحتجاج الكليني عن اسحق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا سألت فيه عن مسائل
اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة
الله ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال المحاسن قال ابو جعفر عليه السلام وبقول العلماء فاتبعوا ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال

وجوب الاحتياط عينا في زمان جواز التقليد وعدمه

المحاسن

المحاسن ابي عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن عبد الله بن شبرمة قال ما اذكر حديثا سمعته من جعفر بن محمد عليهما السلم الا كاد يتصدع قلبي
قال قال ابي عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله قال ابن شبرمة واقسم بالله ما كذب ابوه على جده ولا كذب جده على رسول الله ص فقال قال رسول الله ص من عمل
بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك انتهى ومروي في الكافي عن علي
بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن ابن شبرمة نحوه ومفهوم الشرط يفيد جواز الفتوى مع العلم بالامرين واطلاق جواز الفتوى
مع ذلك يدل بالدلالة الالتزامية على جواز التقليد وقبول الفتوى مع عدم العلم بالحكم والتقييد بالصورة التي يحصل من الفتوى العلم بالحكم لا دليل
عليه فالاصل عدمه مع انه تنزيل للاطلاق على اندر افراده وهو في غاية البعد ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال الغوالي قال النبي ص من افتى
الناس بغير علم كان ما يفسده من الدين اكثر مما يصلحه ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك ومنها ما اشار
اليه في البحار ايضا فقال المحاسن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابي عبيدة عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و
ملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه في الكافي فقال علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال قال لي ابو عبد الله ع اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او تدين الله بما لا تعلم ومنها ما اشار اليه
في الكافي ايضا فقال محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس
بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه في الكافي ايضا فقال محمد بن يحيى عن احمد بن
عبد الله بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن مفضل بن يزيد قال قال ابو عبد الله ع انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك
ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم ومنها ما تمسك به في الوافية فقال في جملة كلام له مع انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن
بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة
فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فيحصل
تقرير الامام عليه السلم على تقليد يونس بعد موته وايضا روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه
يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلم فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي عليهم السلم وهو الحق كله فلو لم يجز العمل
بقول الميت لانكر عليه السلم العمل به قبل عرضه عليه وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في رسالة ابيه في الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه
وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد كذا ما ورد من
الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة عليهم السلم الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر
باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي في تراجمهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال
مصباح الشريعة قال الصادق ع لا يحل الفتيا لمن لا يستغني من الله عز وجل بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال
لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبرهانه لا يعلم انه هو الذي يدخل بين الله تعالى وبين عباده وهو الحائر بين الجنة والنار قال سفيان
بن عيينة كيف ينتفع بعلمي غيري وانا قد حرمت نفسي نفعها ولا تحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق الا لمن كان اتبع الخلق من اهل زمانه وناحيته وبلده
بالنبي ص قال امير المؤمنين ع لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا فقال هل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال القرآن قال لا قال اذا هلكت واهلكت
والمفتي يحتاج الى معرفة معاني القرآن وحقائق السنن وبواطن الاشارات والاداب والاجماع والاختلاف والاطلاع على اصول ما اجمعوا عليه وما اختلفوا
فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم حينئذ ان قدر والجواب عن هذا يعلم بجواز التقليد من وجوه ومنها ما تمسك به في الغنية فقال لا يجوز للمستفتي
تقليد المفتي لان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم انتهى وقد يجاب بالمنع من كون التقليد عملا بغير علم بل هو عمل بما هو معلوم اعتباره
شرعا فان الادلة الدالة على جوازه تفيد ذلك وان ادعى الاجماع على لزوم كون العمل به مفيدا لليقين كالتواتر والاجماع فيمنع من هذه
الدعوى بل نقابلها بالضد ومما يشهد بذلك انها تمسك مدعيها دائما بظواهر الكتاب والسنة واصالة البراءة والاباحة ومنها ما تمسك
به في الغنية فقال لان التقليد قبيح وقد يجاب عنه بان يرى وجه قبح قد يجاب قبل قيام الدليل القاطع على اعتباره مسلم فان اراد
الاول فهو مسلم لكن لا يجدي لما بيناه من الدليل القاطع على اعتباره وان اراد الثاني فادعاء انه قبيح بالذات لا يجوز للحكيم تجويز العمل

في ذكر ما احتج به الاخباري على عدم جواز التقليد

في ذكر [illegible] عن [illegible] التقليد

في بيان ما يجوز فيه التقليد وما لا يجوز

بر كالظلم والكذب فهو متم ولا دليل عليه سلمنا ولكن القبح بالذات قد يتصف بالعرض كالكذب النافع في بعض الوجوه فلم لا يجوز ان يكون التقليد باعتبار الاضطرار اليه من هذا القبيل على ان نفس التقليد بالقبح انما هو لاجل كونه لا يفيد العلم ويحتمل معه الخطاء والمفسدة وهذا بعينه جار في الاجتهاد الذي اوجبه القائلون بعدم جواز التقليد بل هو اقوى كما صرح به النهاية والاحكام كما لا يخفى فما وجه الترجيح بل هو مع التقليد لقيام الادلة القاطعة على جوازه وبها يحكم بعدم صلاحية احتمال الخطاء والمفسد للمنع كما يحكم بالادلة القاطعة على جواز قبول شهادة العبيد والاحتمال على عامة المسلم ونحوها بعدم صلاحية احتمال الخطاء والكذب المفسد للمنع من الامرين وقد اشار الى هذا في بعض وجه ومما يعضد ما ذكرنا ما تقرر عند العقلاء من ان الشر القليل يجوز ارتكابه لجلب الخير الكثير فتدبر ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في بعض وجه ومن الغرائب جواز التقليد في مسائل فروع الدين كما في مسائل اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة والتحقيق فالمقدمة مثله اما الملازمة فلان المقتضي لجواز تقليد في الفروع ليس الا حصول امارة توجب الظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء بالظن في الاصول واما بطلان التالي فللزوم تحصيل العلم بالمسائل الاصولية وفيه نظر اما اولا فلانه مشترك الورود لانا نقول لو جاز الاجتهاد الذي تقولون به في الفروع لجاز مثله في الاصول والا لزم تحصيل العلم فيها فالمقدم مثله فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا واما ثانيا فللمنع من بطلان التالي وقد صار جماعة من المحققين من الامامية الى جواز التقليد في الاصول ومنهم الشيخ في العدة وقد اجاب عن الحجج المذكورة واما ثالثا فللمنع من الملازمة لوجهين احدهما ما اشار اليه بعض الاصحاب ففي بعض في مقام دفع الحجج المذكورة واما حمل الاصول على الفروع في جواز التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي للمفتي انما جاز لان لم طريقا الى العلم بحسن ذلك ووجوبه وانما يكون لهم طريق لعلمه بالاصول ولو لم يكن عالما به لما جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول غير مستند الى طريقة علم تقدمت هو من بها من الاقدام على القبيح كما استند التقليد في الفروع الى ذلك واما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض فلا بد من ان يكون ممكنا من العلم باحكام الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم على جهة الجملة من اخصر الوجوه واقربها وانما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع والتدقيق والا فالعلم على سبيل الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر الطويل عند دخول الشبهة القادحة والعامي اذا عرضت له شبهة لا يعلم قدحها فيما هو معتقده وعالم بها لا وهو يتمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان غير متمكن من ذلك لقصور فطنته فهو انه لا يعلم قدح الشبهة فيما اعتقده فلا يؤثر في حالة وحوادث الشرع التي لا تنحصر ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسئلة منها من علم بخصوصها فالعامي لا يجوز ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وستحدث من حيث يتمكن من العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين هاتين المسئلتين في مواضع من كتبنا وهذا قد كان وهنا في المعارج بالفرق بين المسئلتين بتشعب مسائل الفقه وكثرة ادلتها وسهولة ادلة الكلام وقلتها وثانيهما ما ذكره جماعة في العدة فان المقلد في الاصول يقدم على ما لا يؤمن ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفة الى غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتأتى في اصول الديانات وقد مر بعيدا حكينا عنه سابقا وبان العقليات الغرض فيها الاعتقاد فلا يبنى الا على العلم والشرعيات يجوز فيها التعويل على الظنون عند الدلائل الدالة على اشتمالها على المصلحة وفي النهاية في مقام دفع الحجج المذكورة والجواب بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في المعارج من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لان التقليد عمل بما لا يفيد العلم وقول بغير المعلوم وفيه نظر اما اولا فلان خصوص تلك العمومات بما تم به الدليل القطعي على اعتباره واما ما قام الدليل القطعي على اعتباره كالتقليد الذي هو محل البحث فلا تشمله اما الان مورد ها الاول واما الثاني فلان تخصيصها به لا يقال هذه العمومات لا يجوز تخصيصها القطعي سندا ودلالة لانا نقول هذا باطل قطعا لانا نجد انها قد خصت في مواضع كثيرة وقد اشار الى هذا في المعارج في النهاية في الاول والجواب عن الآيات ان نقول خص منها العمل بشهادة الشاهدين واستقبال جهة القبلة مع الظن عند عدم العلم والظن بارش الجنابات وقيم المتلفات وانما خص لوجود الدلالة كذا هنا وفي الثاني والجواب المنقض بالظنون التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات وارش الجنايات وخبر الواحد الفقيهين ان جوزوا العمل بهما وينقض بالشهادة بها واما ثانيا فلما

في المقام المذكور والجوا

اشار اليه في النهاية والاحكام فقالا ولا نه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن وهو قول بما ليس بعلم ولا يدري سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين امتناع احدهما فاذن الواجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم وزاد في الثاني تقليلا لتخصيص العموم ولما فيه من مزاولة ما ذكرناه من الادلة ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في النهاية من عموما دل على ذم التقليد نحو قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون اذ الذم لا يكون على الجائز وفيه نظر للمنع من صلاحية لمعارضة الادلة القطعية على جواز التقليد في النهاية والاحكام الجواب بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بين الادلة ومنها ما حكاه في هبر عن المانعين فقال احتج المانعون بقوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه بالاجماع فبقي العلم بفروع الشريعة داخلا فيه وفيه نظرا اولا فلعصول الامتثال بالتقليد لقيام الادلة القطعية على جوازه واما ثانيا فلما اشار اليه في النهاية والاحكام فقالا والجواب بانه متروك بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين قائلين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان العلم ومنها ما حكاه في النهاية فقال احتج المانعون بقولهم اجتهد فكل عبد لها خلوا امرا بالاجتهاد مطلقا انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا بل ودلالة كما اشار اليه في الاحكام فقال لانه مدلله على الوجوب وان دل على وجوب الاجتهاد لكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان كان عاما بلفظه لكن يجب حمله على من له اهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة ومنها ما حكاه في هبر فقال احتج المانعون بان القول بجواز التقليد يفضي الى بطلان الدين بقتضي جواز تقليد من منع من التقليد فيكون باطلا انتهى وفيه نظر لانا لا نم جواز التقليد في هذه المسئلة مطلقا سلمنا ولكن لا يجوز تقليد المانع من التقليد لادلة القطعية على جوازه في جميع المسائل الفقهية وينبغي التنبيه على امور **الاول** فرق في جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المسائل الفقهية بين ان تكون المسئلة اجتهادية اولا بان يكون عليها دلالة قاطعة كما في المعارج ودري وبسديد روح دري لفخر الاسلام وحكى هذه الكتب والاحكام عن ابي علي الجبائي القول بجواز التقليد في المسائل الاجتهادية دون ما عليه دلالة قاطعة ولم اشار اليه في النهاية فقال احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه واحد فجواز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا امن في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي بل تركه ومن الافتاء بغيرها اداء اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه المفتي قلنا كذا الامر في صورة النزاع انتهى وهذا القول وغاية الضعف بديهة اطلاقات الاجماعات المحكية على جواز التقليد لغير المجتهد المعتضدة بالشهرة العظيمة بل بظهور عدم الخلاف فيه بين اصحابنا القائلين بجواز التقليد مع بعض اطلاقات الكتاب والسنة وبعد الفرق بين المسئلتين او تعسره غالبا وعما اشار اليه في النهاية فقال اما عموم جواز التقليد في مسائل الاجتهاد وغيرها لانا لو كلفنا الفصل بين الامرين لكنا الزمناه بان يكون من اهل الاجتهاد ليتوقف الفصل عليه فهو المحذور وهو لا فرق على المختار في ذلك بين العامي والعالم ولا بين ان يعلم انه اذا نظر في المسئلة يحصل له العلم بحكمها اولا **الثاني** يجوز التقليد في جميع الاحكام الخمسة التكليفية من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية من الركنية والشرطية والسببية والمانعية وبالجملة يجوز في المسائل الفقهية التي لا يعلمها وهل يجوز في معرفة معاني الالفاظ التي تعرض الفقهاء في كتاب الوقف والوصية والاقرار لبيان معانيها فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان هذه المطالب ليست من المسائل الفقهية بل هي كالموضوعات الصرفة ومن انه لو لم يجز التقليد هنا لما كان لتعرض الاصحاب لذلك في كتبهم الاستدلالية وغيرها فائدة او كثير فائدة فظاهرهم جواز التقليد هنا ولو قيل بجواز التقليد فيما يفتي به من الحكم الشرعي كلا في اصل معنى اللفظ لم يكن بعيدا **الثالث** اذا قطع المقلد بخطأ المجتهد في الحكم فلا اشكال في انه لا يجوز له تقليده سواء كان عاميا صرفا او عالما واما اذا قطع بفساد مدرك الحكم المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم ففي جواز تقليده اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان الحكم فاسد حقيقة فلا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على صحة التقليد قوة احتمال كونه من الاسباب ولا ينبغي ترك الاحتياط ولكن احتمال الصحة في غاية القوة وهل التقليد من الاسباب كالهداية الامارات القبلة يظهر من جملة من عبارات القوم الاول ومن جملة اخرى الثاني والمسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاجود وعليه فلو ظن المقلد بخطاء المجتهد حكما او دليلا اجاز تقليده **الرابع** كما يجوز للمقلد التقليد كذلك يجوز للمجتهد الجامع للشرائط الافتاء كما صرح به في عدة الدرس والارشاد وبر والتبصرة والمذكرة والقواعد المنتهى وس وضه وذلك ومجمع الفائدة والكفاية وبالجملة هو مجمع عليه

بين المسلمين وفي مجمع الفائدة الظاهر انه لا خلاف في جواز الفتوى للمجتهد بل وجوبه عليه انتهى ويدل على ذلك الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وفي الكفاية للفقهاء الافتاء ومستنده قوله تعالى لولا نفر الآية ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات وفي التذكرة قد فوض الائمة عليهم السلام الحكم والقضاء بين الناس الى فقهاء شيعتهم المأمونين المحتملين العارفين بالاحكام ومداركها الباحثين عن مآخذ الشريعة المعتمدين بنصب الادلة والامارات الرواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وصرح في التحرير بان في الافتاء اجرا عظيما وثوابا جزيلا وهل يجب في ذلك نعم ومن العينية او الاصح في جملة من الكتب الاول ففي موضع من التحرير ينبغي لمن عرف الاحكام واجتمع شرائط الحكم من الشيعة الحكم والافتاء وله بذلك اجرا جزيلا وثواب عظيم مع الامن على نفسه وعياله والمؤمنين فان خاف على احدهم لم يجز له التعرض وفي موضع اخر كما يجب على الفقيه العارف بالاحكام القضاء كذلك يجب عليه الفتيا حال الغيبة بالحق اذا امن الضرر ولم يخف على نفسه ولا على احد من المسلمين ولو خاف على نفسه من الافتاء بالحق جاز له مع الضرورة وخوفه الافتاء بمذهب اهل الخلاف لهم او التكرية الضرورة مع المكنة وفي ذكرة يجب على الفقهاء الافتاء في حال غيبة الامام عليه السلام اذا امنوا الضرر ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الى قوله تعالى فلولا نفر الآية وفي هذه يجب عليهم الافتاء حال غيبة الامام عليه السلام اذا امنوا الضرر ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان الذين يكتمون الآية وفي سر يجب على الفقيه الافتاء مع الامن وفي الك يجب على من عرف الاحكام على الوجه المذكور الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك على المشهور قيل ان وجوب تحصيلها عيني وهو ضعيف ولكن قد يصير الواجب الكفائي عينيا كما اذا لم يكن ثم من قام به فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى ان يوجد من به الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الى المطلوب فان على كل خبرها نعا وانما يجب عليه الحكم والافتاء اذا لم يخف على نفسه وعلى احد من المؤمنين والا لم يجز التعرض اليه بحال وفي ضه يجب على من عرف الاحكام على وجه الاجتهاد الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى ان يوجد من به الكفاية ولا يكفي ظن وصول الناهض الملطم فان على كل خبرها نعا انتهى وما صار وا اليه من كون الافتاء واجبا هو المعتمد ولكن في الجملة وهل هو عيني او كفائي المعتمد هو الاخير الحجة في الوجوب والكفاية امور منها ظهور اتفاق الاصحاب على الامر بها ومنها ما تمسك به في المسالك مجمع الفائدة والرياض على وجوب القضاء من توقف نظام النوع الانتظام عليه فيه ومنها اشتماله على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب لعموم ما دل على وجوبهما من الكتاب والسنة ومنها عموم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اخرى فاولئك هم الظالمون وفي اخرى فاولئك هم الفاسقون ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون الآية ومنها لزوم الحرج العظيم على تقدير العينية ولما انحصر المفتي الجامع للشرائط في فرد وتوقف عمل المقلد اللازم من عبادة او معاملة على فتواه بحيث لو لم يفت لم يتمكن من الاتيان بذلك العمل اللازم تعين عليه الافتاء وصار الواجب الكفائي عينيا لان الواجب الكفائي انما يسقط عن بعض المكلفين بقيام البعض والا خوطب الجميع به واثموا بتركه فحيث لا يوجد الا واحد فهو المخاطب على التعيين ولا يجوز له الامتناع حتى قالوا امتنع وجعلناه كبيرة او اصر عليه فسق وخرج عن اهلية الافتاء لفواط الشرط ومع ذلك لا يسقط عنه الوجوب لانه قادر على تحصيل الشرط بالتوبة كما لا يسقط الصلوة عن المحدث بامتناعه من الطهارة فاذا تاب وجدت العدالة وجب عليه الافتاء واذا تعدد المفتي وكان كل منهم صالحا للافتاء وتمكنا منه وتوقف عمل المقلد اللازم من عبادة او معاملة على الفتوى وجب على جميعهم الاتيان به واذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وان امتنع جميعهم اثموا وكان حكمهم في الفسق ووجوب الرجوع عنه بالتوبة كما سبق في المعين فيكون الافتاء واجبا كفائيا والظاهر انه مما لا خلاف فيه واذا تعدد المفتي ولكن لم يتمكن من الاتيان به الا واحد منهم او لم يتمكن المقلد من الرجوع الا الى واحد منهم وكان عمله اللازم متوقفا على التقليد تعين على ذلك الواحد افتاء لما تقرر من ان الواجب الكفائي اذا لم يقم به احد يصير واجبا عينيا على القادر عليه ولعموم ما دل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا تعدد المفتي فرجع المقلد الواجب عليه التقليد الى احدهم مع علمه بوجوب مثله ممن يصح له تقليده فهل يتعين على المرجوع اليه القبول الافتاء فيكون استفتاء المفتي من مجتهد موجبا لصيرورة الواجب الكفائي عينيا او لا بل يكون الكفائية باقية المعتمد هو الثاني واذا انعقد المستفتي احضار المفتي الجامع للشرائط في احدهم فهل يتعين عليه الافتاء وان وجد غيره او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ومع ذلك فهو احوط وعليه فهل يصدق المستفتي في ذلك مظنه ولو ظن بكذبه او لا مطلقا ولو ظن بصدقه او يصدق لو ظن بصدقه او شك فيه والا فلا احتمالات احوطها الاول ولكن الثالث في غاية القوة واذا تمكن المقلد من العمل بالاحتياط او كان العمل مستحبا او مكروها والجملة لم يكن محتاجا الى

التقليد

الافتاء ح او الاشكال من اطلاق جماعة وجوبه

التقليد فهل يجب عليه الافتاء مع عدم ظهور المخالف واطلاق قوله تعم ومن لم يحكم بما انزل الله الاية وقوله تعم الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية ومن اصالة البراءة وامكان منع دلالة ما ذكر على الوجوب فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم الوجوب في غاية القوة وان سئل المقلد عما لا يحتاج اليه كما لو سئل عما هو وظيفة المجتهد كيفية قطع الدعوى بين المتخاصمين ونحوها فهل يجب الجواب ح ولو كفاية او لا لم اجد احدا تنبه على هذا ولكن الذي يقتضيه النظر عدم الوجوب مطلقا بل قد يمنع من ذلك حيث يظن ترتب مفسدة على الجواب بعدها فالاظهر الجواز وكذلك لا يجب الجواب اذا علم ان غرض السؤال مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد او يحوز ذلك لا التقليد واذا شك في غرضه واحتمل ان يكون التقليد وان يكون مجرد الاطلاع على المذهب فهل يجب الجواب ح مطلقا او لا كذلك او يجب اذا ظن ان الغرض التقليد للاوزم ولا يجب في غيره احتمالات والاقوى الاول ولكن الاحتمال الثالث قوي في غاية القوة وهل يصدق السائل في دعوى الغرض او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في صورة الظن بصدقه في غاية القوة واذا صلح للافتاء واحدا غيره ولكن جهل الناس المقلدون بروم يعرفوه فهل يجب عليه الاعلام بنفسه في تمكنه من ذلك او لا فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان علم الناس بفقد الجامع للشرائط وتعطل امرهم لذلك وجب عليه الاعلام وان اعتقدوا اتصاف غيره بذلك وكونه صالحا ولكنه ليس هو الواقع كذلك ففي وجوب الاعلام ح اشكال ولكنه احوط واذا شك في وجود جامع للشرائط غيره ورأى اعتماد الناس على بعض واحتمل صلاحيته لذلك فالاقرب عدم وجوب الاعلام ح واذا صلح للافتاء جماعة فهل يجب على جميعهم الاعلام او يكفي اعلام بعضهم بنفسه او بمعتمد الاخبار ان حصل الكفاية به والاوجب الاعلى بقدر ما يحصل الكفاية وهل يستحب التجميل اعلما او الاقرب الاول وهل الافتاء للمجتهد حيث يجب واجب مطلق كالصلوة بالنسبة الى الوضوء فيجب تحصيل مقدماته للمجتهد فيجب الاجتهاد فيما لم يعلم او واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فلا يجب الا بعد العلم او الظن بحكم اشكال لكن الاحوط الاول حيث يمكن من تحصيل المقدمات من غير عسر ولا حرج بل لا يبعد عن قوة واذا دار الامر بين الاجتهاد لما يحتاج اليه من الحكم وما يتوقف عليه علما اللازم وبين الاجتهاد لما يحتاج اليه مقلدوه في عمله اللازم فالواجب ترجيح الاول واذا ترتب الضرر الذي يسقط به سائر التكليف على الافتاء كما لو خاف على نفسه او ماله الذي يضر بفقده او على احد من المؤمنين فلا يجب الافتاء ح مطلقا كما صرح به جماعة تقدم الى كلامهم الاشارة وصرح بعضهم بجواز الافتاء بمذهب اهل الخلاف لهم وهو جيد بل يجوز ترجيح الافتاء لنا ولو دار امره بين السكوت وهذا الافتاء فالاشكال في لزوم الاول هو

مفتاح اذا بلغ رتبة الاجتهاد ولم يكن متجزيا واجتهد في المسئلة على الوجه المعتبر شرعا لم يجز له تقليد غيره فيما اجتهد فيه مطلقا ولو كان اكثر اعلم منه في العلم والورع والتقوى وسائر اوصافها وبالجملة التقليد لغير جائز مطلقا كما في ذريعة والمنية وشرحها والتهذيب لهم وجوده منها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى جماعة من اصحابنا ومن المخالفين الاجماع عليه ففي النهاية الوجه اذا اجتهد طلب على ظنه حكم شرعي لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره اجماعا وفي المنية المكلف اذا كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده اجماعا وفي التهذيب بعد اجتهاده لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره اتفاقا وفي رسالة عدم جواز تقليد الميت في جملة كلام له كيف يتصور عاقل ان مجتهدا ينقل احد فتوى مجتهد اخر ويعمل هو لنفسه تلك الفتوى فان الاجماع واقع بين المسلمين قاطبة على ان المجتهد لا يسوغ له العمل بفتوى غيره ولا الافتاء به في الاحكام الكلية اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بتمامها في مسئلة من المسائل واجتهد فيها واداه اجتهاده الى حكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما ادى اليه ظنه وترك ظنه وفرض صيرورة المجتهد اذا اجتهد فادى اجتهاده الى الحكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد اخر اتفاقا ومنها العمومات المانعة عن التقليد والعمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها ولعله الى هذا اشار في المعارج في مقام الاحتجاج على الحكم المذكور بقوله لانه عدل عما يعلم الى ما يظن ومنها ان التقليد ح قبيح عقلا ولعله في المعارج اشارة الى هذا ومنها اصالة عدم صحة هذا التقليد وترتب الاحكام عليه ومنها محوي دال على عدم جواز تقليد المجتهد الوقت والقبلة غيره فيهما فتم ومنها ان العالم الغير العالم يجوز له التقليد فلو جاز ذلك لهذا العالم لزم ان يكون بينهما مساواة من هذه الجهة والنظر لعموم قوله تعم هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدمة مسلمة وهل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد وقدر على تحصيل الحكم الشرعي بالنظر والاستدلال على الوجه المعتبر شرعا ولم يكن متجزيا التقليد في المسئلة التي لم يجتهد فيها من غير ضرورة ولا مانع شرعي عن الاجتهاد او لا يجوز له التقليد فيها كما لو اجتهد فيها بل يجب عليه الاجتهاد اختلف في ذلك القوم على قولين الاول وانه لا يجوز مطلقا وهو للعدة وريح وفي والتهذيب والمنية والاقتصاد للشهيد رسالة عدم جواز تقليد الميت للشهيد الثاني والتمهيد لصاحب المقاصد العلية له والجعفرية للمحقق الثاني والاحكام وشرحه للعضدي وادعى عليه

ولم يجز له تقليد غيره من المجتهد بن لحلان خلاف الكبير اجتهاده

المجتهد

الشهرة جماعة ففي النهاية ان كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد لم يجز له التقليد وهو مذهب اكثر الأشاعرة وفي المنتهى فان كان المكلف عالما بلغ رتبة الاجتهاد ولم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه ولا يجوز له التقليد وفي الاحكام ذهب الفاضي واكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم سواء كان اعلم منه او لم يكن وهو المختار والشائع انه يجوز وهو محكي عن احمد الشافعي وابي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني وسفيان الثوري وابي علي الجبائي واسحق بن راهويه وغيرهم من المخالفين ثم ان هؤلاء اختلفوا على اقوال منها انه يجوز مطلقا وحكاه في النهاية والمنتهى والاحكام عن احمد بن حنبل وسفيان الثوري وزاد في الاول الثالث حكاه عن اسحق بن راهويه وقالوا هو احد الروايتين عن ابي حنيفة ومنها انه يجوز ان يقلد الاعلم مطلقا ولو كان غير صحابي دون المساوي والادون وحكاه في غير ذكر المنتهى والاحكام عن محمد بن الحسن الشيباني ومنها انه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره وحكاه في غير المنتهى والاحكام عن الشافعي وفي الاول والثالث قالوا في القديم ومنها انه يجوز ان يقلد غيره ان كان صحابيا وهو ارجح في نظره من غيره وحكاه في الاحكام عن ابي علي الجبائي قال وقال وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء ومنها انه يجوز ان يقلد الصحابي اذا كان ارجح في نظره من غيره او التابعي اذا كان كذلك وحكاه في التهذيب عن بعض ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال الناس قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة او التابعين دون من عداهم ومنها انه يجوز ان يرجح فيما يخصه دون ما يفتي به وحكاه في غير المنتهى عن ابن شريح وزاد في الاول وحكاه ايضا كالاحكام عن بعض المعتزلة فالاقوال في المسئلة ثمانية للاول المانعين من جواز التقليد مطلقا وجوه منها الاصل الذي تمسك به جماعة من العامة ففي الاحكام المعتمد في المسئلة ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي لا بد له من دليل والاصل عدم ذلك الدليل فان ادعاه يحتاج الى بيانه ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من الحكم جوازه في حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو قادر عليه وقوته بتمامه وفي المختصر لنا انه حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه عدم الدليل وفي شرحه للعضد لنا ان جواز تقليدهم لغيرهم حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه لا يقال هذا معارض بعدم الجواز لان الانتفاء النفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل انتهى ومنها ما تمسك به بعض الخاصة في العدة انما قلنا ذلك لان قول المفتي غايته ان يوجب غلبة الظن واذا كان الطريق الى حصول العلم لا يجوز له ان يعمل على غلبة الظن على حال وفي المعارج لان تحصيل العلم في حقه ممكن انتهى وفيه نظر لانا نمنع ان ابدان العقل يمنع من العمل بغير العلم في صورة التمكن من العلم فهو ممنوع كيف وقد جوز الشارع العمل بغير العلم مع التمكن من العلم في مقامات كثيرة منها ما اذا شك في ملكيته ما في يد المسلم فانه يجوز العمل بظاهر اليد ولم يوجب البحث والاجتهاد مع التمكن منهما ومنها ما اذا شك في نجاسة الثوب والبدن فانه يجوز البناء على الطهارة ولم يوجب البحث والاجتهاد مع التمكن منهما ومنها ما اذا شك في صدق المدعي فانه اكتفى منه باليمين ولم يوجب البحث والاجتهاد مع التمكن منهما ومنها ما اذا شك العامي في قرب من الاجتهاد في الحكم الشرعي فانه جوز له التقليد ولم يوجب عليه الاجتهاد مع التمكن منه ومنها غير ذلك وبالجملة يجوز العمل بغير العلم مع التمكن من تحصيل العلم امرا بحكم العقل بامتناعه فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح واذا تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال والاشخاص ولا امتناع في تحقق مصلحة وان لم تعلم تفصيلا لا يقال ان العقل انما يحكم بذلك حيث لم يرد من الشرع ما يقتضي خلافه كما في محل البحث لانا نقول لا نسلم ان محل البحث من هذا القبيل فان القائل بجواز التقليد يدعي قيام الدليل الشرعي على جواز التقليد يدعي قيام الدليل الشرعي على جواز التقليد هنا على ان الدليل المذكور على هذا التقرير يرجع الى الدليل الاول ويكون حاصله ان الاصل عدم جواز التقليد هنا فكر وان ادعاء الاجماع واقع على ذلك وان لم يحكم العقل بغير ذلك فيه ان الاجماع تم في محل البحث ومع ذلك فدعوى التمكن من العلم بالحكم الشرعي الواقعي هنا على الاطلاق ممنوعة اذ قد يعلم بعدم التمكن منه وان اريد في ذلك العلم بوجوب العمل بالحكم الظاهري فالمجوزون للتقليد هنا يدعونه فلا فرق وبالجملة ان كان المقصود انه اذا لم يقم دليل على جواز التقليد هنا فالاصل وجوب الاجتهاد فهو كذلك ولا خلاف فيه ولكن لا يكون ذلك حجة على المخالف عند قيام الدليل عليه وان كان المقصود انه لا يجوز ذلك ويكون مما يستحيل في نفسه صدوره من الشرع فهو بعيد ومنها ما تمسك به في الوجيز فقال لانه يمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فتعين عليه لوجوب القوة جواز تطرق الكذب على المفتي وقرر هذه الحجة في المنتهى بطريق اوضح فقال واحتج المصنف عليه بانه يمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعلا اما الاول فلانه مقدور واذا التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق المجتهد ثم انما اخبر به هو الكذا واما اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل بما قوى الظنين واجب اجماعا

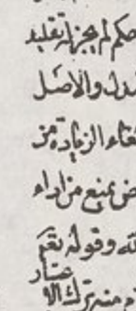
المجتهد قبل الاجتهاد هل يجوز له التقليد

وفيه نظر للمنع من المقلد اما الاولى فلانه قد يحصل الظن الاقوى بالحكم الشرعي من فتوى الغير بل قد لا يحصل له ظن بمجرد نظره واجتهاده لا يقال اذا علم انه
يحصل له الظن الاقوى من اجتهاده في بعض المواضع وجب عليه تحصيله واذا وجب تحصيل الظن هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق من هذه الجهة لانا نقول يعارض
هذا بمثله فنقول اذا علم انه يحصل الظن الاقوى من فتوى الغير في بعض الموارد وجب التقليد اذا وجب العمل به هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة
وهذا اولى بالترجيح وفيه نظر لانه لا قائل بوجوب التقليد على المجتهد المفروض في الصورة المفروضة فلا تصح المعارضة الا ان يقال يجوز التقليد في الصورة
المفروضة فيجوز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة ولا يمكن ابطال جواز التقليد في الصورة المفروضة بالاجماع لوجود القائل به نعم قد يبطل
بعموم الدليل على المنع المخصوص اذ ما دل عليه يدل على وجوبه وقد بينا بطلانه من جهة الدلالة على الوجوب فلا يكون دالا على اصل الجواز الا على القول
بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز ولكنه محل اشكال فتم واما الثانية فلان العمل باقوى الظنين انما يجب بعد تحققهما ولذا يجب على المجتهد بعد اجتهاده
العمل بظنه وترك التقليد وليس هذا من محل البحث لان الظن الاقوى لم يكن حاصلا انه يقدر على تحصيله ولا نم وجوب تحصيل الظن الاقوى مع وجود
الاضعف كيف وقد جوز الشارع في مقامات كثيرة العمل بغير العلم وترك تحصيله مع التمكن منه بابسهل الوجوه فتدبر ومنها ما تمسك به في المبادي
وبه فقال لنا انه مامور بالاجتهاد والاعتبار ولو لم يأت به فيكون عاصيا وما ثوما انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به العضدي في شرح
فقال لنا ايضا ان التقليد بدل الاجتهاد وهو ضروري ان لا يمكن الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع
جهة الاجتهاد انتهى وفيه نظر لا نا لا نم انه بدل لعدم الدليل عليه كما اشار اليه فقال بعد ما ذكر وقد يقال ممنوع انه بدل بل مخير بينهما عندنا انتهى
سلمنا انه بدل ولكن يمنع اصالة عدم جواز الاتيان بالبدل مع التمكن من المبدل وما الدليل عليها وقد وقع خلافه فان الواجب المخير بدل عن مثله ولذا عرفوا
بانه ما يذم تاركه لا الى بدل مع انه يجوز الاتيان به مع التمكن من مثله ومنها ما تمسك به فيه فقال لانه يتمكن من الوصول بفكره الى الحكم المسئلة فيحرم عليه التقليد
كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطاء المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه انتهى واعترض عليه في الاحكام فقال بعد نقله عن
المانعين المتمسكين به لقائل ان يقول انما لم يجز في العقليات ضرورة ان المطلوب فيها هو العلم وهذا غير حاصل بالتقليد بخلاف مسائل الاجتهاد
فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا انتهى واجاب عن هذا الاعتراض فيه فقال لا نم ان المعتبر في الاصول العلم ولا يحصل بال
تقليد بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا حرم على العامي التقليد في الاصول دون الفروع وبنقض ما ذكرتموه بقضاء
القاضي حيث يحرم مخالفته وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد سوى وجوب العمل بغير حجة وبنقض بالقريب من الرسول صلى الله عليه واله فانه
يجوز ان يسأل الواسطة مع تمكنه من سؤال الرسول لانا نجيب عن الاول بانا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لقدرته والدليل حاصل فوجب عليه
تحصيله حذرا من الخطاء المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا للمكلف الدليل المبين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا
عن الخطاء المحتمل في الظن الضعيف وعن الثاني ان الدليل الدال على عدم نقض قضاء القاضي بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل لذلك الدليل
وعن الثالث بمنع الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول انتهى والحق عندي ضعف الحجة المذكورة وما ذكره فيه لا ينهض لتصحيحها كما
لا يخفى ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال احتج المانع بانه لو كان قد اجتهد واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام لم يجز له تقليد غيره وترك ما ادى اليه اجتهاده
فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لامكان ان يؤدى به اجتهاده الى خلاف راى من قلده انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى واجاب عنها في الاحكام
فقال بعد الاشارة اليها القائل ان يقول انه اذا اجتهد وادى اجتهاده الى حكم من الاحكام فهو واثق به اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير لانه مع مساواته
لاجتهاد الغير يحتمل ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمقلد فلا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وقبل ان يجتهد لم يحصل له الوثوق
بحكم ما فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه انتهى واشار الى هذا الجواب العضدي في شرحه ومنها ما اشار اليه في الاحكام ايضا
فقال احتج المخالف بانه لو جاز لغير الصحابة تقليد الصحابي مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين ان يقلد البعض ولو جاز ذلك
لما كان لمناظراتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الظهور واجاب عنها في الاحكام فقال بعد الاشارة
اليها لقائل ان يقول ان من المخالفين في هذه المسئلة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم مما سبق في تفصيل المذاهب
وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي والتنزيل ومعرفة التأويل والاطلاع على احوال النبي صلى الله عليه وآله ومقاصده واختصاص
الصحابة بالبحث في البحث عن قواعد الدين وتأسيس الشريعة وعكس اتهم فيها اشد من غيرهم على ما قال صلى الله عليه وآله خير القرون القرن الذي

انا فيه اتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابة وما مثل هذا التفاوت فيه غير واقع بين الصحابة وعلى هذا فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي
ومنها العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها والآخرين وجوه
اهم منها ما تمسكوا به على ما حكاه عنهم العضد كما قالوا الا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم
والآخر من اهل الذكر فوجب عليه السؤال للعمل بقوله وهو المطلوب انتهى واجيب عنه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله فقال بعد الاشارة الى التمسك
بالوجه المذكور والجواب عنه ان الامر يقتضي وجوب السؤال وهو منتف في حق العالم اجماعا انتهى وفيه نظر لانه ان اريد من العالم الذي حكم بنفي وجوب
السؤال فيه تحقق من علم حكم المسئلة بالنظر في دليلها وهو مسلم ولكنه غير محل البحث وان اريد منه محل البحث وهو الذي لا يعلم بحكم مسئلة خاصة
وان علم بحكم غيرها فلا نسلم الاجماع على نفي وجوب السؤال فيه في المسئلة التي يجهل بها فان القائلين بجواز التقليد لهم يوجبون عليه ولكن لا عينا
بل تخييرا فلا وجه لما ذكره ولا نسلم ان الامر موضوع للوجوب العيني بل هو موضوع للاعم من العيني والتخييري وقد يقال المتبادر من اطلاق الامر
الوجوب العيني فيجب حمل الامر في الآية الشريفة عليه حملا للفظ اما على الموضوع له او على الفرد المتبادر وهذا الوجوب منتف بالنسبة الى المجتهد
المفروض بالاجماع فيكون متوجها الى العامي فيبطل التمسك بالآية الشريفة وليس بشيء مما ذكره في بيان مراده من الوجوب هذا الا المعنى الاعم
لا يقال لا نسلم نفي هذا الوجوب بالنسبة الى هذا المجتهد مطلقا بل هو ثابت له فيما اذا لم يتمكن من الاجتهاد في المسئلة التي يجهل حكمها فيجوز له التقليد
واذا جاز له التقليد جاز مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا خيال ضعيف في الغاية فان الصورة المفروضة خارجة عن محل البحث
وان عد القوم القول بوجوب التقليد في هذه من الاقوال في المسئلة فتدبر ولا يتم الامر بالسؤال بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القادر
على تحصيله وسيجيء ليس للوجوب العيني لتمكنه من تحصيل الاجتهاد فلا يمكن ان يكون التقليد حينئذ واجبا عينيا فالمراد منه التخييري بالنسبة اليه
فيلزم منه ان يكون المراد منه التخييري بالنسبة الى المجتهد المفروض والا لزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو باطل لانا نقول هذا الامر
بالنسبة الى من لم يقدر على تحصيل الاجتهاد للوجوب العيني فلا يجوز ان يراد منه الوجوب التخييري ولو بالنسبة الى مكلف آخر لما ذكر فكل من يجب عليه
الاجتهاد تخييرا يتوجه اليه الامر المذكور ومنه المجتهد المفروض وهو الثاني فيما اشار اليه بقوله فقال بعد الجواب الاول ولانه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد
لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل هو ظان وهو منتف بالاجماع انتهى وفيه نظر واضح لان تخصيص المجتهد بعد اجتهاده من عموم الآية الشريفة بالاجماع المشار
اليه لا يقدح في التمسك بها بالنسبة الى المجتهد المفروض الا على القول بان العام المخصص ليس حجة في الباقي وهو ضعيف ومع هذا فقد اعترض هو على ما
ذكره فقال وفيه نظر لان المراد بالعلم يحتمل ما يشمل العلم والظن سلمنا لكن المسئول اهل الذكر اي العالم والمسئول هنا ليس بعالم فامتنع السؤال
لتعذره الثالث ما اشار اليه في بيانه فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني ولانه امر بالسؤال من غير تبين المسئول عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل
انتهى وفيه نظر فان المتبادر من الاطلاق هو السؤال عن الحكم سلمنا عدم التبادر ولكن حذف المتعلق يفيد العموم فيشمل السؤال عن الحكم فتم الرابع مما
اشار اليه لا مما ذكره في الاحكام والعضد فح صرف قال الاول الجواب عن الآية ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي المتمكن من تحصيل العلم باهليته
فيما يسئل عنه لا من العلم بالمسئلة المسئول عنها حاضرة عند المجيب فان اهل الشيء من هو متاهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والاصل
تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه على هذا فيخص الامر بسؤال من ليس من اهل الذكر العلم كالعامي لمن هو اهله وما نحن فيه هو من اهل العلم
بالمعنى المذكور فلا يكون داخلا تحت الآية الشريفة لان الآية الشريفة لا دلالة لها على امر اهل العلم بسؤال اهل العلم فانه ليس السائل
بذلك اولى من المسئول وقال الثاني في الجواب بان المجتهد من اهل الذكر والامر دال على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر وفيه دلالة على مراده
تحمل لا يخفى الخامس مما اشار اليه فح صرف قال الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم بفهم من سياقه
ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك وفيه ما اشار اليه في النهاية فقال الحنفي المخالف بقوله
ثم اطيعوا الله والرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لنفوذ امرهم على الامراء والولاة وفي الاحكام والمراد باولي الامر العلماء امر غير العالم
بطاعة العالم وادنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه انتهى واجيب عن هذه الحجة بوجوه منها ما اشار اليه بعض المحققين فقال الجواب بمنع عموم
وجوب الطاعة في كل شيء وان دل على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ثم قال وفيه نظر لان الغرض بالآية انما يتم
بالتعميم لان المفعول عام بالنسبة الى الله تم فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل انتهى ومنها ما اشار اليه في الكتاب المذكور فقال ولو دلت

الآية

الآية على تناول صورة النزاع لوجب التقليد وهو منفي اجماعا ثم قال وفيه نظر لانا نمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت او لغيره من الاعذار انتهى وفي هذا الجواب نظر لما تقدم ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال الجواب ان المراد باولي الامر الولاة بالنسبة الى الرعية والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب طاعتهم واتباع المجتهد للمجتهد ان جاز عند الخصوص فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الآية الشريفة انتهى وقد يجاب بانهم وان منعوا من كون تقليد المجتهد طاعة له فلا يشمله الآية الشريفة سلمنا ولكن لا نسلم شمول اولي الامر للمجتهدين لان المتبادر منه عرفا السلطان العادل خصوصا في الآيات الشريفة ولان ارادة المعنى اللغوي موجب لتخصيص العام الى الاقل من النصف وهو بعيد فيتعين ان يكون المراد من ذكر ولي هو الامام المعصوم ومن القائلين العمل بقولهم ليس تقليدا بل هو عندنا كالعمل بقول النبي صلى الله عليه وآله سلمنا ولكن عموم الآية الشريفة معارض بعموم ما دل على المنع عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والمتعارضين يكفيهما من قبل تعارض العمومين من وجه من الظن ان الترجيح مع العموم ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الحجة المذكورة كما يخفى ومنها ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال احتج المخالف بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر فقال الجواب ان الآية دالة على وجوب الحذر عند انذاره لا عند كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل برواية ثم قال وفيه نظر لان الانذار عقيب التفقه انما يفهم منه لا محالة وفيه ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال احتج المخالف بانه حكم شرعي فيجوز الاجتهاد فيجوز لغير العالم تقليد العالم كالعامي يجامع وجوب العمل بالظن المستند الى قول الغير انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر واجاب عنها في النهاية فقال الجواب بالفرق فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم ومنها ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال احتج المخالف بالاجماع على قبول خبر الواحد عن المجتهد بل عن العامي ووجوب عمل المجتهد اعتمادا على عقله ودينه وهنا قد اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعدم الحجية فيجوز العمل به اولى ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان المفتي ربما بالغ في اجتهاده على خبر الواحد فاذا تأمل المجتهد او كان فيه الغلط اقل مما اذا قلد غيره ثم قال وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده او مساويا او اضعف انتهى ومنها ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال احتج المخالف بانه اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد اخر فقد ظن ان حكم الله تعالى ذلك فيحصل ظن العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف واجاب عنها في نهايته والاحكام فقال الاول الجواب ان مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يظهر لنا عند دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية توجب العدول عنه وقال الثاني في الجواب عن المعقول انه لو ابيح له اداء اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا من اجتهاده والبدل وذو البدل والاصل ان لا يجوز العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصود المبدل او نص بانه بدل عند العدل لا عند الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجوب بنت مخاض مع امكان ادداء ابن لبون لا يمنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النص كيف ان ما ذكره معارض بقوله نعم وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله نعم واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله نعم ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله نعم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاستماع وترك العمل بحكم الله نعم ورسوله نعم وترك ما انزل واقتفاء ما لا علم له به وترك الاجتهاد المأمور به وهو خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الادلة سلم لنا ما ذكرناه اولا انتهى ومنها الاستصحاب وتقريره هنا ان المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان مقلدا الغير في المسألة التي لم يجتهد فيها وفي المسألة التي اجتهد فيها وكان ممن يجوز له العمل بقول الغير فيهما واذا بلغ تلك المرتبة حرم عليه التقليد في المسألة التي اجتهد فيها وبطل حكم الاستصحاب بالنسبة الى هذه المسألة بالدليل الاقوى واما المسألة التي لم يجتهد فيها فلا دليل على حرمة التقليد لزوم العمل بقول الغير وترك ما كان عليه سابقا فيجب البقاء على ما كان عليه من التقليد والعمل بقول الغير عملا باستصحاب ما ثبت له اولا ولا معارض لهذا الامر كتاب لعدم دلالة شيء منه على وجوب الاجتهاد في المسألة المفروضة وما استدل الخصم به منه ضعيف كما عرفت ولا من سنة لعدم دلالة رواية معتبرة بل عمدتها على ذلك كما لا يخفى ولا من اجماع فان المسألة خلافية ولا من دليل العقل وقد تمسك الخصم به من وجه ضعيف كما بيناه نعم الاصل عدم جواز التقليد لكنه قد ارتفع بعد اختياره التقليد جوازه لم قبل الاجتهاد فيجب التمسك بالاستصحاب وهو اقوى من الاصل المذكور كما لا يخفى ولا يتم عد المعارض فان الظاهر اتفاق الشيعة الاثني عشرية على عدم جواز التقليد للمجتهد المفروض لان جماعة منهم نقد البهم الاشارة صرحوا بذلك من غير تأمل ولا ريبة ولا نقل خلاف عن احد منهم ذلك يدل على ما ذكر خصوصا مع عدم وجود الخلاف في مخالفة جماعة من العامة بل جميعهم غير قادحة



في اجماعهم قطعا لانا نقول لانم حصول العلم بالاجماع بمجرد ذلك خصوصا مع عدم اشارة بعض اولئك اليه لو كان مخفيا لما خفي عن جميعهم ولو كان محققا ولو لبعضهم لما امسكوا عن الاشارة اليه كل ذلك مما يقضي به العادة كما لا يخفى بالجملة دعوى القطع بالاجماع بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال واما افادته الظن به فهو ايضا محل اشكال خصوصا مع ما سنحققه فيما بعد من ان المستفاد من مظنة اتفاقهم الاجماع على جواز التقليد للمجتهد المفروض وهو ان لم يكن مفيدا للقطع فلا اقل من افادته الظن بثم لو سلمنا حصول الظن بمجرد ذلك بالاجماع على ذلك فقد بنا قش في حجيته وعلى تقدير التسليم فيعارضه ما سنشير اليه الاشارة فتم ولا يقال التقليد قبل الاجتهاد كان واجبا على المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد وقد ارتفع وجوبه عليه بعد صيرورته مجتهدا فجواز تركه وجواز العمل برايه مما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي في ضمنه لانا على القول بانه اذا ارتفع الوجوب يبقى الجواز ولكنه خلاف التحقيق فلا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التقليد لجوازه في محل البحث ح يجب الرجوع الى قاعدة اشتغال الذمة واستصحاب بقاء التكاليف وهي تقتضي وجوب الاجتهاد لان اشتغال الذمة والتكليف بشيء يقتضيان معه تفكر لانا نقول منع التمسك بالاستصحاب في محل البحث غير جيد اما على القول بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز فواضح واما على القول بانه لا يبقى الجواز مع ذلك فلامكان منع ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو واجب عليه مالم يجتهد لجواز الاجتهاد له لا يقتضي رفع وجوب التقليد عليه كما ان وجوب الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر المانع منه وبالجملة المقتضي لرفع وجوب التقليد جوازه هو تحقق الاجتهاد لا جوازه اذ لو كان مجرد الجواز مسقطا لوجوب الامر لارتفع بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد لتقريضه في الغالب بجوازه بالنسبة اليه فتأمل وللزم ايضا ان يرتفع وجوب كل واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه اي وقت شاء وذلك بط بالضرورة لا يقال هذا حسن لو قلد المجتهد المفروض في المسئلة التي لم يجتهد فيها قبل صيرورته مجتهدا واما اذا لم يقلد فلا لانا نقول الكلام بتقدير ان يكون التقليد واجبا عليه اولا فان كان الاول فيجري فيه ما ذكرنا لان بناء على وجوب التقليد عليه لا على فعليته كما لا يخفى وان كان الثاني فنسلم انه لا يجري فيه ما ذكرناه ولكن ذلك غير قادح في التمسك بالاستصحاب لاثبات هذا القول لانا ذا صح التمسك به في بعض الصور وجب الحاق الباقي به لعدم القائل بالفصل بين الصور من هذه الجهة كما لا يخفى ولا يمكن القلب والمعارضة بالمثل كما لا يخفى فتم ولا يقال يعارض الاصل المذكور ما صالة بقاء اشتغال الذمة وعدم الاتيان بالتكاليف في العبادات وعدم ترتب الاثار في المعاملات وعدم تعلق الوجوب والحرمة بعد البلوغ مرتبة الاجتهاد لانا نقول الاصل المذكور اولى بالترجيح كما ان اصالة بقاء طهارة الماء واباحة المصلى وكونه متطهرا عن الحدث اولى بالترجيح من اصالة بقاء الاشتغال فتم ولا يبقى بعارض الاستصحاب العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنها التقليد لعدم افادته العلم بالواقع قطعا وهي اولى بالترجيح لكثرتها وتواترها وحصول الظن منها بالواقع وكون بعضها من الكتاب ولا كل الاستصحاب لانا نقول المجتهد المفروض قبل صيرورته مجتهدا وبعد تعلق وجوب التقليد به قد خرج من تلك العمومات فلا تشمله بعد صيرورته مجتهدا لا يقال لانم خروجه منها مطلقا بل في حال عدم الاجتهاد فاذا انتفت هذه الحالة بقيت العمومات على غير تلك الحالة سلمنا عن المعارض فيجب العمل بها توضيح المطلب ان مقتضى العمومات المذكورة عدم جواز العمل بشيء مما لا يفيد العلم في جميع الاحوال الخرج حالة عدم الاجتهاد بالدليل ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها لانا نقول لا نسلم ان من بلغ رتبة الاجتهاد من تلك العمومات يتصور بوجهين احدهما ان يستثنى من الاحوال وبحيث ما ذكرنا وثانيهما ان يستثنى من الافراد التي لا يفيد العلم وعليه لا يتجه ما ذكرنا كما لا يخفى والاحتمالان متساويان لا ترجيح لاحدهما على الاخر فينبغي التوقف وعليه لم يظهر للاستصحاب المذكور معارض فيجب العمل به لا يقال ما ذكرناه انما يتجه في صورة تعلق وجوب التقليد بالمجتهد المفروض واما اذا لم يتعلق به اصلا كما فيما لو صار قبل بلوغه مجتهدا فالعمومات المشار اليها تدل على المنع من تقليده ح ولا معارض لها هنا ولكن لما لم يكن القائل بالفصل بين هذه الصورة وما تقدمتها تحققنا تحقق التعارض بينها وبين الاستصحاب وقد تبين سابقا ان الاول مرجوح بالنسبة اليها فيجب الاخذ بها والحكم بعدم جواز التقليد له مطلقا لانا نقول لانم صلاحية العمومات لمعارضة الاستصحاب المشار اليه لان غاية ما يستفاد منها عدم جواز العمل بغير العلم ومن الظاهر ان العمل بالاستصحاب عمل بالمعلوم لا بغيره لان ما دل على حجيته يفيد العلم بها ولو بوسائط كما لا يخفى فلا معارضة فتم على ان فرض حصول الاجتهاد قبل البلوغ بعيد في الغاية بل هو قريب من المحالات العادية فلا يناط به الامر فتدبر ومنها ان الحاضرين في زمن المعصوم عليه السلام من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد فيما لا يفيد العلم ولم يلزموا تحصيل العلم في كل مسئلة بالرجوع الى المعصوم مع تمكنهم منه فيجوز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم لهم مع تمكنهم منها يقتضي جواز ترك الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد المفروض

بطريق

بطريق اولى ومنها انه لو وجب الاجتهاد على المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز له التقليد فيها لوجب عليه في مدة طويلة كعشرين سنة او ثلثين ترك الاشتغال بجميع الامور التي تنافي الاجتهاد من الاكل والشرب والنوم والجماع والمصاحبة والعشرة مع العباد والمسافرة والمعاملة ونحو ذلك الا بقدر الضرورة ولوجب عليه الاشتغال ليلا ونهارا بالاجتهاد وتاخير الصلوة ونحوها من العبادات الموسعة الى اخر وقتها الامكان والتيمم اما الملازمة فلان ما يحتاج اليه المكلف من المسائل كثيرا بحيث يعجز فاقد يحتاج الى معرفة مسائل الوضوء والغسل والتيمم وازالة النجاسة والصلوة والبيع ونحو ذلك ومعلوم انها كثيرة غاية الكثرة لا يتمكن من الاجتهاد في جميعها في يوم او يومين او ثلث بل لا يتمكن في عشرين بل وعشرين بل وثلثين خصوصا بالنسبة الى حصول الاذهان الدقيقة والافهام العميقة فاذا وجب الاجتهاد وترك التقليد فيها لزم ووجب ما ذكرناه من ترك الامور المذكورة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد اشار الى ما ذكرناه المحقق الشائي في حاشية الشرائع فقال لو عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله تعالى او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجوب المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه حال وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى المستقبل الزمان فان قيل فعلى هذا فما ذا يصنع المكلفون اذا خلى العصر من المجتهد فلنا يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل النظر تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض فان قيل فاذا ضاق في تكاليفهم وقت السعي الاكيد للاجتهاد فلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا يأتي المكلف بها على حسب التمكن كما يقال فيمن لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق يقف بقدر زمان القراءة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف وليس بعيدا في هذه الحالة الاشتغال بكتب المتقدمين على معرفة بعض الاحكام انتهى واما بطلان الثاني فلوجوه الاول انا ما وجدنا احدا من المتقدمين ولا المتاخرين من مجتهدي الخاصة والعامة ضيق عليه الامر بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد في شطر من الزمان هذا التضيق وترك الاشتغال بجميع المنافي واخر العبادات الى اخر وقتها بهذا السبب بل نراهم ياخرون الاجتهاد بالسفر المباح والافعال الغير الضرورية وانا نحن فنحن في غاية المسامحة وما وجدنا احدا قدح فيهم حكم بفسقهم من هذه الجهة ومن انكر ما ذكرناه فقد انكر امرا بديهيا وخالف شيئا ضروريا لا يليق لعل تركهم الاجتهاد فيما لم يجتهدوا فيه وتشاحهم فيه واعتبارهم العمل بالاحتياط فيه فلا يلزم تقليدهم فيه ان لزم ترك الاجتهاد ونحن ما ادعينا وجوب الاجتهاد فيه بل ادعينا حرمة التقليد فيه ولم يظهر من سيرة العلماء خلافه انا نقول العمل بالاحتياط في هذه المسائل الكثيرة متعذر او متعسر وهذا جوزوا العمل بالظن والتقليد لو كان الاحتياط ممكنا بسهولة لما جاز الامر اصلا فليس بتاتهم في امر دينهم الاعلى التقليد فقد تقرر مما ذكرناه ان سيرة علماء الاسلام عدم وجوب الاجتهاد على المجتهد المفروض وان اجماعهم منعقد عليه لا يقدح فيما ذكرناه تكلم جماعة منهم في المسئلة وعدد اشارة بعضهم الى ما ذكروا الا لما جاز التمسك بالاجماع المستفاد من السيرة في المسائل الخلافية والنظرية وهو ظاهر فتدبر ولا يقال يجوز التقليد للمجتهد المفروض للضرورة وعدم التمكن من الاجتهاد وعدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل في اوائلهم من العدد المشار اليه فلعل تركهم الاجتهاد لهذا العذر وليس هذا من محل البحث لانا نقول عدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل انما يوجب رفع وجوب الاجتهاد في مجموعها من حيث المجموع لا في كل مسئلة يتمكن من الاجتهاد فيها بل يجب عليه بحكم الاصل ان يجتهد فورا في المسائل تدريجا والمفهوم من سيرة العلماء خلاف ذلك ولو كان العدد المشار اليه عذرا في سقوط وجوب الاجتهاد في كل مسئلة فورا وجاز التقليد فيها سقط فائدة البحث الا بالنسبة الى من اجتهد في اكثر المسائل ولم يبق له الا مسئلة او مسئلتين مثلا ومن المعلوم ان هذا فرض نادر لا يليق ان يكون محل البحث فهم الثاني انه لو وجب الاجتهاد وترك التقليد على المجتهد المفروض بالنحو المفروض من ترك الاشتغال بالمنافيات وترك العبادات الموسعة المنافية الى اخر الاوقات والاشتغال بالاجتهاد في جميع الاوقات للزم الحرج العظيم الذي هو اعظم من الضرر الحاصل من العمل بالاحتياط في جميع المسائل والكل بطلانه اما الملازمة فواضحة واما بطلان الثاني فواضح ايضا الثالث انه ذلك لو كان واجبا لورد به اخبار ولذلك لتوفر الدواعي عليه ولمسيس الحاجة اليه وبطلان التالي في غاية الوضوح فثبت ان المعتمد جواز التقليد للمجتهد المفروض عدم كون العمل برأيه واجبا مطلقا بحيث يحصل مقدماته بل هو واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لكن ذلك فيما يحتمل البراءة دون ما يفوت به ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن اما بالاجتهاد او بالعمل بالاحتياط وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في المبادي قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ويجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فاته وهو جيد انتهى ومظهر من هذه العبارة تجويز التقليد للمجتهد المفروض في حال ضيق الوقت اذا كان بالنحو الذي ذكره وقد حكى هذا القول جماعة عند ذكر الاقوال في جواز التقليد للمجتهد المفروض في غير المسئلة قال

ابن شريح يجوز التقليد له فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد وفي يب قيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه مع ضيق الوقت وفي التمهيد في جواز تقليد المجتهد غيره فيما قبل الاجتهاد مذاهب اصحها المنع مطلقا ثم قال الثامن يجوز ان كان اعلم وقبله الاجتهاد وفي الاحكام قال بعض اهل العراق يجوز ذلك فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وفي صر وشرحه للعضدي وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوت فانه لا يقلد فيه اهـ انتهى ولعل مستند هذا القول الاصل مع امكان عمله بالاحتياط وقد يقال ان الاحتياط قد لا يتمكن منه فيجب التقليد الا ان يقال بسقوط التكليف عنه وهو بعيد فتأمل واذا وجب التقليد في الصورة المذكورة وجب مطلقا ولو تمكن من الاحتياط لعدم القائل بالفصل **الثاني** قال في المعارج العالم اذا كان من اهل الاجتهاد اذا اشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى الاعلم لانه بالنسبة اليه كغير المجتهد في تلك الواقعة كذا نقله وفيه نظر اهـ قال ابن شريح يجوز تقليد العالم المرجوع اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد انتهى والتحقيق ان يقال اذا امكن ان يجوز للمجتهد بعد بحثه وفحصه واستفراغ وسعه واجتهاده في المسئلة التقليد اذا لم يحصل له العلم او الظن المعتبر شرعا بالواقع وحصل له التوقف فيها كما يتفق كثيرا وهو الذي اشار اليه الاصحاب بقولهم المسئلة ذات التوقف والاشكال وفيه تردد وفيه اشكال لعدم الدليل على جواز التقليد حينئذ بل ينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول المتقدمة من اصالة البراءة واصالة بقاء الاشتغال والاستصحاب واصالة التخيير والتوقف في مقام الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعي لا يقتضي التوقف في مقام العمل غالبا كما لا يخفى والظن ان ما ذكرناه طريقة الاصحاب كما يشعر به بعض تحقيقهم ولو صح ما ذكروه لزم جواز التقليد لجميع المجتهدين في كثير من الاوقات وهو بطلان بديهي نعم لهم ان المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له التقليد فنعم ان فرض حصول التوقف له في مقام العمل ايضا ولم يتمكن من العمل بشيء سوى التقليد امكن تجويزه لكن هذا الفرض في غاية البعد ان لم نقل بوقوعه ان اراد انه يجوز للمجتهد التقليد اذا لم يتمكن من اصل الاجتهاد في المسئلة السابقة ولكن في الاحكام جعل ما حكاه عن ابن شريح هنا مقابلا لما حكاه عن بعض العراقيين الذي اشرنا اليه سابقا **الثالث** يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان كان قريبا منه التقليد كما صرح به جماعة فيه بل ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له الاستفتاء على الاقوى وفي مقام اخر اتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهد كما في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وفي يب تخير بين الاجتهاد بان يشرع في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها وبين الاستفتاء ان كان عالما لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وذلك العالم الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد اذا اوقعته الواقعة لا قريب جواز الاستفتاء وفي المنية العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع أم لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد ان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وفي اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرق من العلوم وفي الاحكام العامي ومن ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يلزمه اتباع قول المجتهد والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين وفي صر غير المجتهد يلزمه التقليد ان كان عالما شم قال وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وعزى هذا القول في النهاية والمنية وهو الى بعض معتزلة بغداد فقالوا قال بعض معتزلة بغداد ولا يجوز التقليد الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ويظهر من شرح ذ انه مذهب جميعهم فانه قال وقال معتزلة بغداد لا يجوز له التقليد الا بعد اظهار عجزه عن استنباط المفتي قلنا وكذا لو ابدى له مستند كذا المفتي نفسه انتهى والاقوى عندي جواز تقليد مطلقا ولو لم يتبين له صحة اجتهاده ومستنده وفاقا للمعظم لان غير المجتهد عامي وان كان عالما فيشمله الاجماعات المحكية على جواز التقليد للعامي وهي معتضدة بالشهرة العظيمة بل وظهور عدم الخلاف بين اصحابنا الامامية القائلين بجواز التقليد لو سلم عدم كونه عاميا فيشمله جملة من العمومات الدالة على جواز التقليد لغير المجتهد مطلقا ولو كان عالما ومنها قوله تعم واسئلوا اهل الذكر ان سلم دلالته على اصل جواز التقليد وقد استدل به هنا جماعة فنفي به لا بشرط في المستفتي علم صحة اجتهاد المفتي لقوله تعم فاسئلوا الاية من غير تقييد في المنية ولا بشرط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وح يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعم فاسئلوا اهل الذكر الاية اوجب الله تعم سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا وفي صر غير المجتهد يلزمه التقليد ان كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا الاية وهو عام فيمن لم يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير الرابع يجوز لغير المجتهد مطلقا ولو كان عالما التقليد مطلقا ولو كان متمكنا من العمل بالاحتياط ومقلدا فيه والظاهر انه مما لا خلاف فيه **مفتاح** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد امور منها ان يكون بالغا فلا يجوز تقليد غير البالغ كما صرح به الشهيد في ح يب وضيه والسيد عميد الدين في المنية وهو ظاهر المعارج في الارشاد وعد يب والمنية واللمعة ولم ار لهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثا

ما دل على اشتراط الايمان والعدالة الرابع فما تمسك به في ذلك ومجمع الفائدة والكشف الرياض على اشتراط البلوغ في القاضي من ان الصبي لا ينفذ قوله على نفسه فلا ولى ان لا ينفذ على غيره ومنها ان يكون عاقلا فلا يجوز تقليد المجنون كما صرح به الشهيدان في ح ب وضه والسيد عميد الدين في المنية وهو ظاهر المعارج والارشاد والقواعد ب والمنية واللمعة ولهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ما دل على اشتراط الايمان والعدالة الرابع فما تمسك به في ذلك ومجمع الفائدة والكشف ويلخص على اشتراط العقل في القاضي ان المجنون لا ينفذ قوله على غيره فلا ولى ان لا ينفذ على غيره ولا فرق في المجنون بين المطبق والادواري وهل يصح تقليد حال الافاقة او لا المعتمد هو الاول ومنها الايمان فلا يصح تقليد الكافر ولا المسلم المخالف مطلقا ولو كان من الشيعة الذين هم اثنا عشرية كما صرح به الفاضلان في المعارج والقواعد والارشاد والتهذيب والشهيدان في ذكرى واللمعة وح ب ولوضه والسيد عميد الدين في المنية والفاضل الثوني في الوافية والفاضل البرزواري في الكفاية وهم وجوه منها الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه كما صرح به في مجمع الفائدة ومنها ان غير المؤمن لا يجوز الاقتداء به في الصلوة ولا يقبل شهادته فعدم جواز تقليده اولى ومنها ما تمسك به في ب فقال يشترط في المفتي الايمان لان غيره ليس محلا للامانة ومنها ما تمسك به السيد عميد الدين في المنية والشهيد في ح ب فقالا يشترط في المفتي الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله تم فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضى حكمه لوجوب التثبت عند خبره وزاد الثاني والظالم لا يركن اليه لقوله تم ولا ترکنوا الى الذين ظلموا الآية انتهى وفي ذكرى شرط الايمان لقوله منكم لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد ومنها العدالة فلا يجوز تقليد الفاسق مطلقا ولو كان مجتهدا ولا تقليد من لم يثبت عدالته شرعا وقد صرح باشتراط العدالة في المفتي السيد في الذريعة والفاضلان في ح ر ب وعد وبه الاصولي وذكرى والارشاد ونهج الاسلام في ح ذكرى والسيد عميد الدين في المنية والشهيدان في ذكرى واللمعة وضه والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية وحاشية ير والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وولد الشهيد الثاني في ألم والمحقق البسزواري في الكفاية والفاضل الثوني في الوافية والشيخ البهائي في حبه والاكثر مدام ظله العالي في الرياض وهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ظهور عبائر جماعة في دعوى الاجماع عليه ففي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الامي غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع على انه لا يجوز ان يسئل مقلد غير عالم ولا مستدين وفي التهذيب واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا مستدين حرم عليه استفتائه مطلقا اجماعا وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من انفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من ينظر غير عالم ولا مستدين وفي ح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من انفق بل يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من ينظر غير عالم ولا مستدين وفي المنية الاتفاق على انه لا يجوز للعامي استفتاء من انفق بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه وفي ضه ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر والنطق وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصطلح الرابع ان غير العدل لا يقبل شهادته ولا يجوز الاقتداء به فعدم جواز تقليده اولى وقد اشار الى هذه الحجة في المنية وجامع اليمن شرح ب للشهيد فقال لا بد من اعتبار العدالة في المفتي لان من ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى انتهى وقد تمسك في ك ومجمع الفائدة والكشف والرياض بمثل هذه الحجة على اشتراط العدالة في القاضي الخامس ما تمسك به في الكتابين وذكرى فقال لا يقبل فتوى الا يوجب التثبت عند خبره انتهى ولعله الى هذا اشار في ب فقال لان غيره ليس محلا للامانة السادس ما اشار اليه في ذكرى فقال يعتبر في العقيد موثلثة عشر الى ان قال الثاني العدالة لانه التثبت وعليه نبه بقوله في خبر عمر بن حنظلة احدهما السابع فما تمسك به في مجمع الفائدة على اشتراط العدالة في القاضي فقال اما اشتراط العدالة في القاضي فلان المامون في امور الدين والدنيا للمكلفين والنائب ينبغي ان يكون كذلك فشرط عصمته لا يمكن غير عدل وهو غير ظاهر لانه شرط الفتوى وهو شرط في القضاء ولانها شرط في الشاهد ففيه بالطريق الاولى ولكونه واجب الاتباع لوجوب قبول قوله والفاسق بل غير العدل ليس كذلك للعقل والنقل فكم انتهى وهل يجوز للفاسق اذا كان مجتهدا ان يعمل برايه او لا يجوز له بل يجب عليه التقليد صرح بالاول في ذه فقال اجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره انتهى وهو جيد منها ان يكون مجتهدا فلو لم يكن مجتهدا لم يجز تقليده سواء كان عاميا صرفا او لا وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والمعارج والنهاية والتجريد والارشاد والقواعد وهي ب وذكرى وشرح نهج الاسلام والمنية وذكرى

فی بیان شرائط المفتی

فی بیان شرائط القاضی

المبین

في بيان شرائط الفتوى

واللمعة وجامع المقاصد والجعفرية وضوابط والمقاصد العلية وام ويجمع الفائدة والكفاية ولهم وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم خرج منها تقليد الاعلم بدليل على خروج تقليد غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها طهور الانفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب
دعوى الاجماع عليه منها ما تقدم اليه الاشارة ومنها المقاصد العلية ومجمع الفائدة والكفاية والثالث لا يكفي تقليد غير المجتهد لان في الاول الاجماع
واقع على انه لا يجوز الفتوى والحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد وفي الثاني عدم جواز الافتاء لغير المجتهد متفق عليه ومدلول الاخبار وفي الثالث
لا يكفي تقليد غير المجتهد بغير خلاف ومنها ما تقدم اليه الاشارة فقال بشرط ذلك لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واجب تعلم سؤال
اهل الذكر عند عدم العلم مع غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا ومنها ان غير المجتهد غير عالم بالحكم الشرعي فلا يجوز تقليده اما المقدمة الاولى فواضحة
واما الثانية فلجملة من الاخبار اشار اليها في التحرير فقال ويجب ان يفتي عن معرفة لا عن تقليد روى الشيخ في الصحيح عن الباقر عليه السلام من افتى الناس بغير علم
ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وثم قال يجزيه افتاء بغير علم قال الله نعم وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وقال الله نعم ولا تقف ما ليس لك به علم وقال الله نعم ومن لم يحكم بما انزل الله الايات وقال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل بالمتشابه فقد هلك
واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقال عليه السلام من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر
مما يصلح انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في العدة وزيد في التهذيب فيه فتوى لم يكن عالما به فلا يأمن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذن لا يجوز
المفتي بخبر عن الله ما يستفتى فيه فتوى لم يكن عالما به فلا يأمن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذن لا يجوز ان يكون عالما به وفي الثالث
يوقع له القبول هو العدالة العالم بطرق العقائد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن البينة ذلك الحكم لقدر بجميع اصوله التي يبتني عليها وانما وجب في ذلك لان الفتوى مشروطة
بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احكم مقدماته مقدمات مستلزمة للحكم لا يجوز الفتوى مع الشك في
الحكم وفي الثالث يشترط في المفتي العلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وفي الرابع يشترط في المفتي والحاكم
العلم لا يجهل احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وقائلهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله بما لا يعلم
وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي
الحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد لبناء ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى
والحكم على الادلة الظنية وهو بطل اتفاقا وح التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من معلوم
الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى اذا استند الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول صلى الله عليه وآله وبنحو
التنبيه على امور الاول هل يشترط في المفتي طهارة المولد والذكورة كما يشترط في القاضي فلو كان ولد الزنا او انثى او خنثى فلا يصح تقليده او
فيه اشكال من عدم اشارة احد من علمائنا الاصولي الى كون ذلك شرطا فيه والعمومات الدالة على صحة التقليد من قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقوله صلى الله عليه وآله العلماء ورثة الانبياء وقوله صلى الله عليه وآله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ونحو ذلك ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم
الراجحة على العمومات السابقة المعاضدة لها تعارض العموم من وجه كما لا يخفى وفحوى ما دل على اشتراط القضاء بذلك وظهور عبارة الروضة المتقدمة
في دعوى الاجماع على الاشتراط لا يبقى بدفع ما ذكره ما ذكره الشيخ على سبط الشهيد الثاني وره في حاشيته فانه قال ظاهر العبارة ان الشرائط المذكورة
شروط الفتوى فلا يعتد بفتوى الانثى والاعمى وظاهر قوله فيما بعد في قاضي التحكيم ان كل هذه الشروط معتبرة لشرائط الافتاء وفي كلتا الفقرتين
مناقشة فان الايمان والبلوغ والعقل والعدالة شرائط للقضاء والاجتهاد غير مشروط بشيء من هذه الشرائط وسيجيء ايضا في الشرح في بيان الادلة
ما يدل على كون بعضها شرائط للقضاء دون الفتوى وهذا هو الظاهر من كلامهم بل التصريح فالشارح قد سامح اتكالا على ما سيجيء لا انا نقول هذا ضعيف
لا يصلح للدفع كما لا يخفى وبعضها ذكر لتمسك به جماعة لاشتراط الامرين في القضاء ففي التحرير لا يشترط في القضاء طهارة المولد الزنا لنقصه وعدم صلاحيته
للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة وروى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يفلح قوم ولوا امرهم امراة وقال عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله من
اجاز قطعا ان تلي القضاء فقد قدمها واخر الرجل عنها وقال صلى الله عليه وآله من فاجأه شيء في صلوته فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء
فالنبي صلى الله عليه وآله منعها عن النطق لئلا يسمع كلامها مخافة الافتتان بها فبان بمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام وغيره اولى وفي ذلك اما طهارة المولد

في بيان شرائط المفتي

فتصور

فلقصور ولد الزنا عن هذه المرتبة حتى ان امامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء اولى واما اشتراط الذكورة فلعدم اهلية المرءة هذا اللنصب لائق بحالها مجالس الرجال ورفع الصوت بينهم ولا بد للقاضي من ذلك قال عليه السلام لا يفلح امة وفي مجمع الفائدة كان دليل اشتراط طهارة المولد تنفر الانفس وعدم الانقياد واشتراطها في الشاهد فضيلة ولي في الكشف لا ينفذ قضاء ولد الزنا اما على القول بكفره فلما مر وعلى الاخر لبعده عن الامانة في الصلوة وقبول الشهادة فعن الولاية اولى ولا ينفذ قضاء المرءة وان جمعت باقي الشرائط لما في الاخبار من نقصان عقلها ودينها وقيام اثنين منهن مقام رجل في الشهادة غالبا وعدم صلاحيتها للامامة في الصلوة الرجال وقول الباقر ع في خبر جابر ولا تولي المرءة القضاء ولا تولي الامارة انتهى فاذن الاحتمال الاول وهو الاشتراط وغاية القوة **الثاني** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده كونه قادرا على الكتابة او الاصح في ضبطان الاشهر كونه ذلك شرطا وفيه نظر اذ لم اجد احدا من الفقهاء والاصوليين نبه على ذلك بل ظاهرهم عدم الاشتراط وهو المعتمد لاصالة بقاء جواز تقليده فيما اذا حصل العجز عن الكتابة بعد جواز تقليده فثبت مما ادلة القائل بالفصل وبعضد العمومات الدالة على صحة التقليد ظهور الاتفاق عليه والشهرة العظيمة **الثالث** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده انتفاء عماه وتحقق بصره كما يشترط ذلك في القاضي او لم اجد مصرحا باحد الامرين ولكن الظاهر من الفقهاء والاصوليين الثاني وهو المعتمد لما تقدم اليه الاشارة ويؤيده ما قيل من ان بعقوب وشعيبا على نبينا وعليهما السلام كانا ما قد بن البصر **الرابع** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده النطق بكونه قادرا على التكلم كما صرح بعضهم او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني وكذا لا يشترط فيه السلامة من الصمم **الخامس** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الحرية كما صرح بعضهم وادعى انه اشهر او لا فيه اشكال من الاصل وعموم قوله تع عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وان العبد لا يتمتع شهادته مطلقا كما عن بعض الاصحاب او في الجملة فعدم صحة فتواه اولى وان الفتوى من المناصب الجليلة التي لا يليق بحال العبد ومن العمومات المتقدمة وعدم تنبيه معظم الفقهاء والاصوليين على كونه شرطا والاحوط الاول **السادس** هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الضبط وغلبة الحفظ فلو غلب النسيان بعضي كما في القاضي عند جماعة او الاصح الشهيدان في ذكرى والروضة بالاول قال في الاول لتعذر درك الاحكام من دون فرائنها والتحقيق ان يقال ان اراد انه شرط فيلزم بكون حفظه اكثر من نسيانه بحيث يمكن ان يعد عن معظم الناس في هذه الصفة فالاقرب عدم اشتراط الضبط بهذا المعنى لاصالة بقاء صحة تقليده فيها اذا كان متصفا بالصفة المذكورة ثم ان ثبت عنه ويلحق عزه بعد القائل بالفصل ولانها لو كانت شرطا للزم الحرج فيه والعمومات المتقدمة بعد تخصيص معظم الفقهاء والاصوليين بالاشتراط وبيرة المسلمين كما لا يخفى ولانها لبثت شرطا في القاضي فكذا في المفتي وان اراد انه شرط فيلزم ان لا يكون كثير النسيان ولا يكون فيه خارجا من العادة وان لا يكون غير مستوي الخلقة في هذه الصفة فيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط هنا وان كان احتمال الصحة في غاية القوة وان اراد انه شرط فيلزم ان يكون ضابطا في محل الحكم لا مطلقا فهو حق لا شبهة فيه لكن الظاهر ان اشتراط كونه عالما بالحكم يغني عن هذا فتأمل **السابع** لا اشكال في ثبوت اجتهاد المفتي بالعلم سواء حصل من الاخبار او من الاجتهاد او غير ذلك وهل يجب الاقتصار في معرفة ذلك عليه فلا يثبت بغيره افاد الظن او لا يظهر من المعارج الاول فانه قال لا يجوز للمستفتي ان يستفتي حتى يعلم منه ذلك من مزاولته لمجالس العلماء وشهادة تهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه انتهى وربما يظهر هذا من يحكم بهم وذهب العلامة في ذكرى وبهبهر وابن فخر الاسلام في حدى والسيد عميد الدين في منيته والشهيدان في ذكرى والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في المعالم والفاضل التوني في الوافية الى الثاني وهو المعتمد لان في لزوم الاقتصار على العلم حرجا عظيما وعسرا شديدا فيكون منفيا لا يقال يدفع ما ذكرتما قالته في بعثه فانه قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي سكنه وديانتهم في العلم والصيانة والديانة وليس يطعن على هذه الجملة قول من يطلب الفتوى بان يقول كيف نعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب لا شبهة في ان هذه الصفات اذا كانت ثابتة عند المستفتي الاعلم واحد لزم استفتائه يقينا وان كانت بجماعة هم فيها متساوون كان مخيرا انتهى لانا نقول هذا لا يصلح للدفع لان المسئلة ان اراد ان حصول العلم بالاجتهاد متيسر بالنسبة الى كل من يجب عليه التقليد فهو ممنوع وسنده واضح وان اراد ان ذلك ممكن لا محالة فهو مسلم ولكن لا يجدي نفعا ولا يثبت اذا لم يتمكن من العلم بالاجتهاد بعمل يا يعمل به عند علمه بعدم الاجتهاد من الاحتياط وجزء والبين في هذا حرج لانا نقول هذا بطل ايضا لان بناء معظم المكلفين على ذلك حرج عظيم كما لا يخفى ويؤيدها ذكر الشهرة العظيمة التي لا يبعد دعوى شذوذ المخالف وغلبة جهة غير العلم في اكثر الموضوعات المشتبهة وغير ذلك مما سيجيء اليه الاشارة

الثامن هل يثبت الاجتهاد بشهادة العدلين او لا بد من الذريعة وبيع والجعفرية والوافية الثاني وصرح بالاول في المعالم للعلة وأم مر عبارة اشارة الخلاف فيه والحق عليه الثاني بانها محمد شرعية وهذا القول عندي في غاية القوة لان ولاية القاضي المنصوص من المنصوص عليه التسلم يثبت بذلك كما صرح به في الشرايع والارشاد وعدد من اللمعة وفسخ الكفاية ولم ينقلوا فيه خلافا اصلا بل في الاخير الظاهر انه لا خلاف فيه فيلزم ان يثبت الاجتهاد بطريق ولو في زمان الغيبة لظهور عدم الفرق بين افراد المجتهد به وله ولو تعذر فمن والان الظن حجة هنا في الجملة والعلم ان كل من قال بحجية الظن هنا يقول بحجية شهادة العدلين فتم ولان معظم الموضوعات تثبت بذلك فكذا هنا علما بالاستقراء فتم ويؤيد ما ذكر عموما بناء وما قاله بعض المحققين من دلالة رواية صحيحة على حجية شهادة العدلين مطلقا وهل يشترط في الشاهد كونهما من اهل الاجتهاد او لا بل يقبل شهادتهما **التاسع** لا يثبت الاجتهاد بشهادة النساء منفردات ولا منضمات وهل يثبت بخبر العدل وشهادته اولا فيه اشكال من عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاقرب انه ان لم يحصل من ذلك الظن فلا يكون حجة وان حصل منه الظن فهو حجة **العاشر** قال في ريح لا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا واداعيا الى نفسه ولا مدرسا ولا مابيا للعامة ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا انتهى وهو جيد حيث لا يحصل الظن بالاجتهاد وما ذكروه المحققون ان شبهة الاجتهاد لا يخ اما ان يشك في اجتهاده بمعنى ان لا يرجح احد الاحتمالين على الاخر او يظن بعدم اجتهاده او يظن باجتهاده فان كان الاول او الثاني ولم يكن هناك شهادة العدلين على الاجتهاد فلا شك ولا شبهة في عدم ثبوت اجتهاده وان كان الثالث كان براه منصبا للفتوى يشهد من الخلق وبرى اجماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله فالاقرب ثبوت اجتهاده ولا يشترط في الظن حصوله من شيء خاص كالشياع بل من اي شيء حصل ولو من دعوى المدعي كان معتبرا والى ما ذكرناه من التفصيل ذهب معظم الاصوليين من الخاصة والعامة ففي المبادي الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتي الامي غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منصبا للفتوى يشهد من الخلق وعلى انه لا يجوز ان يسئل من يظنه غير عالم ولا مستدين الى المذهب بلا شرط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اه من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى يشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه او اغلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا مستدين حرم عليه استفتائه لاجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع المفتي الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن بان يراه منصبا للفتوى يشهد من الخلق وبرى اجماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا مستدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات وفي المنية الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان احتمال العامية قائم فيه بل هو راجح من حيث ان اعداد العلم وكون العامية اغلب على اشخاص الناس وحيث يحرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي ان يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منصبا للفتوى يشهد من الخلق وبرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه اكراما ولا يجوز للعامي تقليد من ظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارضها ولغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا وفي كونه يجب اجتهاد العامي ومن قصر عن الاستدلال في تحصيل المفتي باذعان العلماء واشتهارهم وفتياه وفي المقاصد العلية لا يجب على المستفتي العلم باجتهاد المفتي بل يجب عليه تقليد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد ويحصل هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى يشهد

من الخلق

من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه والعمل بفتواه وبثبتان ايضا بالممارسة المطلعة على الحال من العالم بطريق الاجتهاد ولا يشترط في الممارس ان يكون مجتهدا بل يمكن ذلك في كثير من العدلة فان مناط الظن شهادة عدلين بالممارسة او بحصول الاهلية للفضل وبما ذعان جماعة من العلماء العاملين بالطريق بحيث يحصل بذلك الشياع ان لم يكن فيهم عدلان وفي التمهيد قال في المحصول اتفقوا على ان العامي ليس له ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع قال بان يراه منتصبا للفتوى يهرع الجماع المسلمين على سؤاله وفي شرح الانتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة وراه منتصبا والناس مستفتون معظمون وعلى امتناع تخطئته والختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وابضا الاكثر الجهال والظاهر من الغالب كالشاهد الراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه ودون عدالته قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهد بين العدالة بخلاف الاجتهاد ونوقض المصنف المستفتي اما ان ظن المفتي علمه وعدالته او عدم علمه وعدالته او يجهل حاله فيهما اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان يراه منتصبا للفتوى والناس مفتقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او كلا منهما فلا يستفتيه اتفاقا بقي المجهول فان كان مجهول العلم والعدالة وهو المجهول المكلف به الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم ومجهول العدالة فمنعه ابن حنابلة في الجواب والسؤال لنا العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بجامع تحريم ما يفوت والتالي منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب لو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهد العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو نادر قليل انتهى وفي عدة الارشاد والشرايع واللمعة والروضة اطلاق الحكم بثبوت ولاية القاضي المنصوب من الامام ع بالشياع وفسر في الروضة ما به اخبار جماعة يغلب على الظن صدقهم ولكن قالوا لا يجب قبول قولهم وان شهد الامارات الظنية لنا على عدم جواز استفتاء من لم يظن اجتهاده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاجماعات المحكية وفحوى ما دل على عدم جواز الاعتماد على مجهول العدالة حيث تكون العدالة شرطا ولنا على جواز الاعتماد على الظن مطلقا في الحكم بالاجتهاد ان في الاقتصار على العلم وشهادة العدلين بذلك حرجا عظيما كما لا يخفى فليس بلازم فيلزم حجية الظن مطلقا لانا نقول بالفصل على انه لو سلم الاعتماد على الظن مطلقا في ذلك هو المعلوم من سيرة المسلمين كما لا يخفى مضافا الى شهرة القائل بذلك وبؤيده ما ذكر محكي فاد على قبول شهادة العدلين ومرسل يونس عن مولانا الباقر عليه السلام خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والانساب فمن اشاعة العلامة مردة وابنه والسيد عميد الدين والشهيد الى وجوب المخالف في ذلك وهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او لا اشكال والاحوط الاول ولكن الثاني لا يخلو عن قوة وهل يجوز هنا الاعتماد على الظن مطلقا ولو قبل التفحص عن المعارض او لا يجوز الا بعد التفحص عنه كما في العمل بالظن في المسائل الشرعية الفرعية اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط واحوط منه عدم جواز الاعتماد على الظن اما بالزام العمل بالاحوط او بالاقتصار على من علم اجتهاده ان كان بل الاقوى بعد جواز الاعتماد على الظن وانحصار جوازه بصورة عدم علمه بمجتهد لم يكن بعيدا ولكني لم اجد مصرحا بهذا التفصيل ولا يخفى ان العامي لا يجوز له الاعتماد على الظن وغير العلم هنا الا بعد تقليد من علم باجتهاده في جواز الاعتماد عليهما او علمه بطلان الدور وان قلنا بلزوم تقليد الاعلم وعلم بمجتهدين وظن بهما ثم حصل له الظن بمساواة احدهما فالاحوط تقليد الاعلم بل هو الاقرب وان علم باجتهاد احدهما وظن باجتهاد والاخر وبانه افضل ففي الترجيح اشكال ولكن ترجيح الاول لعله اقوى ومنه يعلم الاعلم بالتسامح في القرائن الا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي في ذلك في المنية ثم طريق علم العامي بالاعلم والاورع شهادة او غلبة ظنه بذلك التسامع من التاس والقرائن المفيدة للعلم او الظن بها لا بالبحث عن نفس العلم لكونه متعذرا عليه دائما وعامة مفتاح اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في حكم من الاحكام الشرعية الفرعية كما اذا قلده في عدم جواز الوضوء بالمضاف او في وجوب قضاء الصلوة فورا او في صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل له ان يقلد مجتهدا اخر جامعا للشرائط ايضا في حكم اخر ومسألة اخرى كان يقلده في وجوب الجمعة عينا وفي عدم جواز الابتداء بالاسفل في الوضوء وفي توقف بيع الصرف على قبض المجلس ولا يجوز له ذلك بل يجب عليه ان يقلد المجتهد الاول في جميع المسائل وان يجوز في تقليدها ما شاء قبل ان يقلد احدهما التحقيق ان يقال ان كان المجتهد الثاني افضل علما او ورعا من المجتهد الاول قلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليد المجتهد الاول في جميع المسائل وان كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليده في جميع المسائل الخ يقلد فيها الاول ولم يتفرع على المسألة

التي قلدهما الاول وان قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع اوكان الاول والثاني متساويان علما وورعا ولم يعلم بقاء رأيهما في ذلك بعد العدول عنه ولم تكن المسئلة التي يريد فيها تقليد الثاني مما يتفرع على المسئلة التي قلدهما الاول كما في الامثلة المتقدمة فالمجتمع جواز تقليد الثاني في المسئلة المفروضة وجواز بعض التقليد فما اصرح النهاية وبب والمنتقى وكرى والجعفرية والمقاصد العلية والاحكام والمختصر مشرحه للعضدي بل النظام انه مذهب معظم الاصوليين كما صرح به المنية فقال اما تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه وصنع قوم اسبق فيستفاد من هذا العبارات ومن جملة من العبارات وجود الخلاف في المسئلة ففي بهر هل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو الوجيه عندي وبعضهم منع من ذلك وليس بجيد في المقاصد العلية اذا قلد احدهما في مسئلة ففي جواز رجوعه الى غيره في غيرها اقوال اصحها الجواز وفي الاحكام له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر فمنهم من منع ومنهم من اجاز وهو الحق وفي بب الاقرب جواز ذلك وفي صر وشرحه للعضدي المختار جواز ذلك انتهى ولا ريب في ضعف هذا الخلاف والمعظم وجود منها ما تمسك به في بهر والمنية والاحكام وصر وشرحه للعضدي فقالوا اذ العلماء لم يوجبوا في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم الهم في جميع الاحكام بل سوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسئلة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك واجبا لما سوغوا التكوت عنه ومنها ما تمسك به في الثلاثة الاول فقالوا وان كل مسئلة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا في المسائل لعدم الربط بينها ومنها انه كان يصح الرجوع في كل مسئلة الى مجتهد شاء قبل التقليد فالاصل بقاء التخيير بعده فتامل ومنها ان لزوم الاقتصار على مجتهد واحد في جميع المسائل مستلزم للحرج العظيم غالبا فلا يجب حكم فمنها اطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ومنها اطلاق جملة من الاخبار المتفقة الدالة على جواز التقليد بنفي التنبيه على امور **الاول** لا فرق في بعض التقليد بين ان يقلد مجتهدا في اكثر المسائل ويقلد اخر في اقلها ولو مسئلة واحدة ولا بين ان يقلد في كل مسئلة مجتهدا وبالجملة لا ان يقلد في كل مسئلة مفروضة مجتهدا مفروضا وليس للمتبعض كيفية خاصة **الثاني** لا فرق في ذلك بين ان يكون قصده تسهيل الامر على نفسه **والثالث** لا فرق في ذلك بين ان يكون بعد العمل بقول بعضهم او قبله **الرابع** اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في مسئلة كما اذا قلده في الحكم بطهارة الماء القليل بالملاقات للنجاسة او في وجوب قضاء الصلوة فورا او في صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل يجوز له الرجوع عنه بعد التقليد الى مجتهد اخر جامع للشرائط مثله والمجتهد الاول في العلم والورع فيقلده في المثال الاول من يقول بعد نجاسة الماء القليل بالملاقات للنجاسة وفي المثال الثاني من يقول بعد وجوب قضاء الصلوة فورا وفي المثال الثالث من يقول بعدم بيع المعاطاة او لا يجوز له الرجوع عن ذلك بل يجب عليه البقاء على تقليده الاول التحقيق ان بقاء تقليد المجتهد الاول في حكم كلي في العبادات او المعاملات او الايقاعات او غير ذلك واوقع بذلك التقليد عملا مرة عبادة او معاملة او ايقاعا ونحو ذلك فلا يجوز له الرجوع فيما اوقعه لقديره الى غير ذلك المجتهد فاذا قلد مجتهدا في جواز الوضوء بالمضاف وتوضأ به وصلى فليس له الرجوع في هذا الوضوء وهذه الصلوة الى مجتهد آخر يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف فيكون العملان المذكوران صحيحان معا وقد صرح بما ذكرنا في جملة من الكتب ففي بهر اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجيه عندي جواز العدول الى غيره في مساويه لا فيه نفسه وفي بب اذا افتى المفتيان فعمل العامي باحدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والامر بجوازه في غيره وفي المنية اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره وجوز بعضهم العدول عنه في مثل ذلك الحكم لانه بعينه وهو اختيار المصر والحق انه ان تجدد ظن بحسان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد ونحو ما اذا تبع العالم في حكم فليس له اتباع الآخر في نقيضه وربما قيل بجوازه مع تساويهما في واقعة اخرى وفي الجعفرية ثم يتخير في المسئلة الواحدة في واقعتين وفي المقاصد العلية اذا قلد احدهما في مسئلة ففي جواز رجوعه منها الى غيره في واقعة اخرى اقوال اصحها الجواز وفي المختصر لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي شرحه للعضدي اذا عمل بقول المجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع الى غيره اتفاقا وفي الاحكام اذا اتبع بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين ان يكون المجتهد الثاني اعلم واورع او لا وهو جيد وكذا مقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين موت المجتهد الاول وعدمه وهو جيد ايضا وعلله

يجوز للمقلد المفروض الرجوع للمجتهد اخرسا والاول فيما مات بمر العبادة والمعاملة والايقاع ونحو ذلك الذي شدد في ذلك الكل الذي قلده فيجوز
في المثال المتقدم ان يقلد مجتهدا اخرسا والاول بحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف بالنسبة لما مات بمر الوضوء آنا ما لا يجوز له ذلك بل يجب عليه
ان يبقى على تقليد الاول في جميع جزئيات الذي قلده فيه فلا يجوز له الوضوء بمطهاي مضاف كان وبالجملة يجب عليه اذا قلد مجتهدا وقصد العمل
بفتواه البقاء على تقليده فيما قلده فيه وعدم العمل فيه بفتوى غيره حيث لا يكون اعلم او اورع فلا يجوز الرجوع عن التقليد عم بظهر الاول
من العلامة في تهر والمحقق الثاني في الجعفرية والشهيد الثاني في المقاصد العلية وبظاهر الثاني في التهذيب والمنية وذكرى وهو الاحوط بل واقوى لان البراءة
اليقينية من التكليف الثابت لا تحصل بالبقاء على تقليد المجتهد الاول وعدم الرجوع عنه ولا يستصحاب بقاء الاحكام التي تعلقت بها بركوب فضل
وحزة اخرا وصحة عملها باعتبار تقليده ولاصالة صحة التقليد الاول اذ الرجوع يقتضي فساده لا يقال اذا ذكر معارض باصالة بقاء جواز تقليد المجتهد
الثاني لانه كالاول كان من يجوز تقليده قبل تقليد الاول فالاصل بقاءه لانا نقول ما ذكر اولى بالترجيح ولو سلم عدمها فلا اقل من التوقف
معه يلزم تحصيل البراءة اليقينية وهو انما يكون البقاء على تقليد الاول فقط ولا يتوقف بدفع ما ذكر اطلاق ما دل من الكتاب والسنة على جواز التقليد
فانه شامل لتقليد المجتهد الثاني بعد تقليد الاول لا اتفاق ذلك ثم وغير ثابت اذ لزم العسر والحرج والضرر بالبقاء على التقليد فالاقرب
جواز الرجوع سواء كان الاول الذي قلده اعلم او اورع ام لا وسواء علم عدول تقليد الاول باستلزام الحرج ام لا شم انه على المختار من عدم جواز
الرجوع حيث لا حرج في البقاء اذا كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بلزوم تقليدهما فهل يجوز الرجوع اليكرح او لا اشكال من عموم ما دل على
لزوم تقليد الاعلم والاورع ومن الاصول المتقدمة واصالة بقاء عدم جواز تقليد الاعلم او الاورع قبل انضمامها بالوصفين وقد صار في المنية
الى الاول وهو في غاية القوة واما على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع ففي جواز الرجوع ح اشكال عظيم لكن احتمال الجواز في غاية القوة

الخامس قال في المنية والنهاية لو عين العامي مذهبا معينا كمجتهد كالشافعي في بلد حنفية وقال انا على مذهبه ملزم له فهل له الرجوع الى
الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا لحان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم
المعين في الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة انفصل بها عامي على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وكل عامي لم ينفصل بها عامي يجوز
له الرجوع الى غيره انتهى وقد اشار الى هذه الاقوال في صر وشرحه للعضدي والاحكام وظاهر الاولين وصريح الاخير المصير الى القول الثالث وفصل
في المنية تفصيلا اخر فقال بعد ذلك والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم انتهى
وبظهر من النهاية ان هذا النزاع متفرع على مذهب العامة دون الشيعة الاثني عشرية فانه قال هذا خلاف المجمع عليه واما الامامية فلما كانوا لا امامية عندهم
ركنا في الدين واصلا من اصولهم يحرم التقليد فيها فاوجبوا اتباع ائمتهم عليهم السلام ومن تدين بمقالتهم خاصة في كل الاحكام انتهى وفيه نظر لان الامامية
وان اوجبوا ذلك الا انهم جوزوا التقليد في هذه المسئلة من مسائل التقليد في جارية على اصولهم ايضا نعم ما تعارف بين العامة من المذاهب الاربعة لم
يتعارف بيننا ولكن هذا المقدار لا يوجب عدم احتياجنا الى هذه المسئلة والاحوط فيها مراعاة عدم الرجوع على تقدير صحة التقليد لمجتهد في جميع
المسائل على وجه الاجمال كما هو الاقرب حيث لا يستلزم عدم الرجوع الضرر والحرج لم يكن الثاني اعلم او اورع بل الحكم بلزوم عدم الرجوع ح في غاية القوة
وكذا اذا قلد مجتهدا معينا في جميع ما صنفه في مصنفاته او في باب من ابواب الفقه على وجه الاجمال **مفتاح** هل يجوز لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الفتوى بمذهب المجتهد او لا وهل يجوز لغيره العمل بهذه الفتوى او لا التحقيق ان يقال ان غير المجتهد اذا افتى بفتوى المجتهد بمعنى انه
شاء الحكم من غير قصد الحكاية عن المجتهد مستندا الى فتواه لبعد الغير بر فقال مثلا الماء القليل ينجس بالملاقات ولم يبين المجتهد الذي استند اليه
فالظاهر ان افتائه هذا حرام فللعمومات الدالة على حرمة العمل بغير العلم والفتوى بغير علم من الكتاب والسنة وبوبتها العمومات الدالة على حرمة الكذب
وقد صرح بالحكم المذكور في جملة من كتب اصحابنا ففي المعارج لا يجوز للعامي ان يفتي بما ينقله عن العلماء سواء نقل عن حي او عن ميت لانه قول بما
لا يعلم فيكون حراما وفي بك لا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت وفي المنية لا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد
الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده
لا عما قلد فيه غيره انتهى وبظهر من جملة من الكتب الاصولية اختلاف العامة في هذه المسئلة ففي تهر والمنية والاحكام اختلفوا في ان من ليس من اهل
الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين وبما يحكيه عن الغير فمنع منه ابو الحسين وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره

ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن الغير لجاز للعامي ذلك والتربطة المقدم مثله والملازمة ظاهرة وزادة المنة فقال وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسئل عما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا غالبا من التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسئل عما عنده مما افاده الدليل اليه فجوابه حينئذ بما اخذه من الغير يكون تدليسا واغراء بالجهل ثم قال واما الكتب الثلثة وقال الحرون بالجواز اذا ثبت ذلك عنده بنقل من ثبق بقوله وزاد في الاول والثالث فقالا وقال الحرون بالتفصيل وهو من وجه بين الاول قال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على ما اخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على قواعد امامه واقواله متمكنا من الفرق والجمع والفرق والنظر والمناظرة كان له الافتاء تميزا له عن العامي لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على مثل هذا النوع من الفتوى وان لم يكن كذلك قال الحرون ان حكى عن مجتهد لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير المحكي له العمل ايضا وزاد في به فقال هذا هو الاجود عندي وفي شرح صر العضدي قد اختلف ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه لو كان مطلعا على ما اخذ الاحكام اهلا للنظر كان جايزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وهو مذهب ابي الحسين انتهى انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار ونكير ولم ينكر وكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا اولا انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالاخبار بالجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه وانما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار على انه مذهب للشافعي وابي حنيفة القائلون بالمنع قالوا الوجوب جواز للعامي لانه من النقل سوا الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد جوز للعالم دون العامي وايضا فالفرق ظاهر وهو علم باخذ احكام المجتهدين واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما انتهى ولا فرق في عدم جواز الفتوى بفتوى المجتهد كالمجتهد الذي يفتي بما تحصل له من الادلة بين ان يكون المفتي المفروض عالما او عاميا بل لو كان مجتهدا لم يجز ايضا وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون فتواه في مقام جواب السؤال عن المسئلة او لا وكذا لا فرق في ذلك بين ان يعلم السائل بانه استند في فتواه الى فتوى مجتهد معين او مجتهد غير معلوم او لا وبالجملة الفتوى بفتوى المجتهد مطلقا غير جايز وهل هي كبيرة قادحة في العدالة او لا لم اجد مصرحا باحد الامرين ولكن المعتمد الاول وهل يجوز للمقلد العمل بالفتوى المفروضة او لا التحقيق ان يقال ان اعتقد المقلد باجتماع المفتي لشرايط الفتوى ولم يعلم بانه افتى بفتوى الغير جاز له العمل بها حملا لها على الصحة واخذا بظاهر الحال وهل يلحق الظن بالعلم هنا اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط وان لم يعتقد بانه مستجمع للشرايط ولم يعلم بانه افتى بفتوى الغير فلا يجوز له العمل بها وان علم بانه افتى بفتوى الغير فان لم يعرف ذلك واحتمل كونه ممن لا يجوز له تقليدا ما لكونه ميتا او لغير ذلك فلا يجوز له ايضا العمل بها وان عرف ذلك الغير وكونه الفلاني الذي يجوز له تقليده جاز له العمل بها ايضا وكونها فتوى ذلك الغير وان عرف ان ذلك الغير ممن يصح تقليده ولكن لم يعرف شخصه وتردد في كونه زيدا او عمرو امثلا ففي جواز العمل بها اشكال ولكن احتمال الجواز في غاية القوة وهل يثبت انها فتوى يصح تقليده باخبار المفتي بفتوى الغير بعد فتواه المحررة او لا الاقرب الاخير لما بيناه مرارا فتدبر بذلك واذا نقل غير المجتهد فتوى المجتهد غير قاصد للفتوى بفتواه بل قصد مجرد ذكر مذهب ذلك المجتهد لكن اتى بذلك بصورة الفتوى ولم ينبه على الحكاية فلا يبعد ان يكون في مقام يترتب عليه ذلك عمل المقلد بما ذكره بانه فتواه او لا يترتب عليه ذلك ولا مفسدة اخرى فان كان الاول ففي جوازه اشكال ولكن الاقرب عدم الجواز من غير ضرورة مهم وان علم ان المقلد يعمل بفتوى ذلك المجتهد ان كان الثاني ففي جوازه ايضا اشكال والاحوط استناد الفتوى الى المجتهد مهما امكن اما بصريح اللفظ او بنصب القرينة على المراد **مفتاح** اختلفوا في جواز تقليد المجتهد الميت على قولين الاول انه لا يجوز مطلقا وهو للعلامة في الارشاد وبيب وعده وظاهر النهاية والشهيد في كرى والشهيد الثاني في المسالك ورسالة منشور الهية والمحقق الشيخ علي في تعليقه على الشرايع والمحقق الشيخ حسن في لم والفاضل الخراساني في الكفاية وسيد مشرة في شرح المفاتيح وولده العلامة دام ظله العالي وبالجملة هو قول المعظم كما يظهر من عبارتي جماعة فقد كرى هو ظاهر العلماء وجوزه بعضهم في لم هو ظاهر الاصحاب ثم قال العمل بفتاوى الموتى مخالف للظهر اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب وفي الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي وغيرهما هو قول الاكثر وفي ذلك قد صرح الاصحاب في هذا الباب في كتبهم المختصرة والمطولة وغيره باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله

وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الحال في ذلك خلافا ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وفي كتاب ادب العالم والمتعلم للشهيد الثاني على ما حكي هذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله وفي الرسالة المنسوبة اليه ومحن نعتمد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع الثاني انه يجوز مع هو الحكي عن بعض القول الاول وجوز منها ظهور اتفاق الامامية عليه لا يقال هذه الدعوى ممنوعة لظهور عبارة الذكرى والجعفرية ومجمع الفائدة من الامامية بالقول الثاني لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره الشهيد الثاني في الرسالة المنسوبة اليه فقال وتما يتعلق بعضهم في جواز تقليد الموتى بقول الشهيد انه ذكر ان بعض العلماء قال بجوازه ولم يبين ذلك القائل فدل ذلك على ان في المسئلة خلافا وذلك كاف في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق به تاف في مخالفة الاجماع من الحظر وهذه شبهة واهية فان مجرد حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف فيفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا لان بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالفة من علمائنا وتما يوضح عن ان المخالف قد لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع من خالف في المذهب بل يحكون فيه اقوالا واهية واراء فاسدة لتبقوا الحق فذلك والجواب عن شبهة المخالف ان ضعفت همة امرء ان يتخطى على من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها هذا والعلامة لما ذكر المسئلة في كتاب النهاية مع عظم وكثرة ما يذكره فيه من الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسب القائل منها الى الجهة ثم اختار المنع من تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذلك ذكر المسئلة في بعض كتبه وقال الاقرب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احد من شراح الكتاب ذلك قولا لاصحابنا بقابلا ما افتى به العلامة فعلى من نسبه لاصحابنا بيانه على وجه يجوز التعويل عليه نعم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين فيها بذكرنا من انه لا يجوز النقل عن الميت ان قوله يبطل بموته من غير نقل خلافا حد فيها وجلة ما وصل الينا من العلة في ذلك ان بيد اهل العصر فتوى مدونة على حواشي كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين تقضي جواز ذلك وانت قد عرفت فساده وفيها زيادة على ما ذكرنا امورا احدها انها غير مصححة النسبة لا متصلة السند الصحيح الى من يعزى اليه وانما يأخذها الناقل عن شيخه من غير علم طريقه فيها الى من يزعم انه افتاها وهذا شأنه لا يسوغ ادخاله في الدين ومعارضته لما قد شاع وذاع وملاء الاسماع من كلام علمائنا واجلة فقهائنا في كتب الاصول والفروع بما يخالف مضمونها وتا بنيها على تقدير ان يكون لها سند في نفس الامر هو غير هذا مذكور فلا بد من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه المذكور ناه سابقا ليمكن التعامل مع انها خالية من كتب من نسبت اليه ولو كانت حقا لكان ابداعها في كتبه ولى كما هو المعتاد ليكون في مقابلة ما في العلماء وثالثها انها مشتملة على جواز الحكم والفتيا للقاصر عن رتبة الاجتهاد وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فكفى بها غارا ومنقصة وشنارا لافتيا بها مخالفة ما قد اجمع العلماء عليه وذلك حد كاف في فسادها وبطلان ما ادت اليه انما لا يبقى القول بجواز ذلك مستفادا من الصدق كما اشار اليه في الوافية حيث قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة لانا نقول لا نم مخالفة الصدق وليس في كلامه اشعار بذلك فضلا عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة المخالفة الى الصدق والحال ان احدا من الاصحاب لم ينبها اليه ولا احتملها من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفيت عليهم قطعا ولو كانت ظاهرة عندهم لنبهوا عليها جدا ولا يقال غاية ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم ولا نم حجيته لانا نقول ذلك اما الان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته الخصوص ولبس منه محل البحث او لما دل على عدم حجية الشهرة لان محل البحث فرد من افرادها او لان المسئلة المبحوث عنها مسئلة اصولية والظن غير معتبر في المسئلة الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان المعتمد عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فللمنع من كون ظهور عدم الخلاف من افراد الشهرة مسلما ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة بل القول بحجية جميع افرادها في غاية القوة واما الثالث فللمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية بل هي فقهية واذا تعرضوا لها فقهائنا في كتبهم الفقهية مسلما ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل عليها بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية الظن في اكثر مسائلها وهو المعتمد منها الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض

البعض

وبعضه الشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة لا يقال الاجماع المنقول هنا ليس بحجة لان ناقله مجهول الحال فلعله ممن لا يعتبر بنقله لفقد شرط من شرائط خبر الواحد وخبر المرسل لا يصلح للحجية ومع هذا فقد قال في الوافية في مقام الطعن على هذه الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية سيما هذه المسئلة لانا نقول الظاهر ان الحاكي للاجماع ممن يعتمد على نقله وانكاره مكابرة ولا يقصر هذا المرسل عن مراسيل ابن ابي عمير المقبولة على الاقرب سلمنا ضعف سنده لكنه منجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف كما ينجبر بها الروايات الضعيفة واما ما ذكره في الوافية ضعيف في الغاية ومنها ان الحكم بجواز تقليد الميت حكم شرعي فيتوقف على دليل شرعي وهو مفقود فيجب ح على من وجب عليه تقليد ميت ان يقلد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا معكونه غير لا يقال هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول لا نم عدم وجوب الاحتياط مطلقا بل يجب فيما اذا ايقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اشتبه القبلة والزوجة بالاجنبية ونحو ذلك وهذا محل الفرض لان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على تقدير وجوب التقليد الاشتباه انما هو فيمن يصح تقليده فيجب الاقتصار على من علم بجواز تقليده هو المجتهد الحي لاتفاق كل من اوجب التقليد على غير المجتهد على صحة تقليده فلا يجوز تقليد غيره وهو المطلوب وبتقرير اخر الذمة قد اشتغلت بالعبادات وجب على المكلف الاتيان بالمعاملات الصحيحة ليترتب عليها اثارها فيجب عليه تحصيل اليقين بالفروج عما اشتغلت به يقينا في الاول وتحصيل اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهما يتوقفان على تقليد الحي بعد الدليل على صحة تقليد الميت لاختصاص ما دل على صحة التقليد بتقليد الحي وليس شامل لتقليد الميت كما اشار اليه فتأمل ومنها ان الاصل عدم جواز التقليد العمل بغير العلم للعموم الدال عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد الحي والدليل على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجا تحتها فلا يجوز ومنها انه لو اوجب عند عدم العلم السؤال من اهل الذكر لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن المعلوم ان الميت لا يكون محلا للسؤال فلا يجوز الاعتماد على قوله وفيه نظر ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ على نفاد ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتد به ما هذا شأنه لا يجوز الاستناد اليه شرعا اما الاول فللاجماع على ان خلاف الفقيه لم ات اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين لم ينعقد الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتدا به واما الثانية فظاهرة لانا لا نقول انما ينعقد الاجماع في الفرض المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع عندنا انما هي بدخول المعصوم في اهل الحل والعقد بموت الفقيه المخالف في الفرض المذكور ويتبين انه غير الامام ع فيتعين دخول المعصوم في الباقين ولا يلزم من ذلك الا يبقى للميت قول شرعا لانا نقول فعلى هذا يلزم من موت الفقيه المخالف اكتشاف خطاء قوله فلا يجوز العمل برأي من هذا الوجه فيحتمل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله انتهى وفيه نظر واضح ومنها انه لو جاز تقليد الميت لوجب العمل بظن المجتهد جاز العمل بالاحتياط والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجتهد اذا مات انعدم ظنه كما صرح به المحقق الثاني والشهيد الثاني وبحكم قول قائل انه يمتنع بقاء بعد الموت واحتج عليه الثاني بانه من الاعراض المشروطة بالحياة والثالث بانه لو بقي لكان اما هو الصوت الحاصل في ذهن السامع والاضطرار بحالة الى ان الصوت قطعا بل وحين الدين والعقلاء ايضا فما ظنك بما بعد الموت حيث صار في ذهنه جماد الاحس فيه بل وقرابا فكيف يبقى هذا الصوت ثم قال الا يقال لعل ظنه حصل في زمن هو فارق الجسد لانا نقول الفارق الثابت المحقق هو الحاصل في الذهن ليس الا وغيره يكون الاصل عدمه وما بعد هذا الذهن انعدم الامر الثابت جزما وحدث في ذهن اخر هذه الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح والنفس بل الثابت عدم الحدوث بل اما ان لا ينكشف الا ما كشف الله له واما ان ينكشف لا شيئا على النقيض وهو مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار من ان الميت يحشر على ما مات عليه الامر ليس تلك الصورة بالبديهة ويحتمل الموافقة والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون ترجيح ولا استصحاب لان الاستصحاب يشترط فيه وجود الامر المتيقن وبقاء الموضوع واحتمال بقاء ذلك الامر وايا ما فرق بين البعد السابق والبعد اللاحق اذا لم يكن استصحابا هذا على ما هو ظاهر ويتبين محقق ومسلم من ان الاعتقاد للنفس حادث يحصل في الذهن البتة سواء تاثر الروح ام لا او لا باثر الا بالة الذهن ولو منع ذلك منكر يقول حصول الاعتقاد للنفس حادث يكون الاصل عدمه ويجرد شيوع احد الامرين لا يتعين احدهما بالبديهة انتهى واما بطلان الثالث فلوجوه الاول ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل القول الذي لا يكون معتقدا للغير حين التقليد ان تعلق اعتقاده به في وقت ما وقد اشار الى هذا الجد قدس سره فقال اذ الاخبار لا تشمل الا ما يحكم به الفقيه وحين ما هو يحكم به مفت معتقد له لا ما لا يظن ولا يعتقد ولذا لو حصل التردد بعدها افتى والشك منعه والتوقف لم يؤمن بتقليده فيما افتى به سابقا بل حرم تقليده جزما ولم يكن فتواه حين الشك داخلا في

عموم تلك الاخبار جوازا ولان المفهوم منها ليس الا ما ذكرناه وهو المتبادر وليس الحجة الا ذلك مضافا الى ان الاطلاق لا عموم فيه فينصرف الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الشاك غير داخل فكيف من هو بمعناه الثاني انه يجب التقليد صدق التقليد يتوقف على ثبوت الظن لمن يقلده حين العمل بقوله لان التقليد ليس الا العمل بفتوى الغير وحكمه وحكم الغير وفتواه ليس الا ظنه فيجب العمل بظن المجتهد هو المهم وقد اشار الى هذا جدكم قدس الثالث انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل بما قاله المجتهد سابقا وان رجع عنه وترد فيه والتالي بطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان ما يصلح لان يكون مانعا عن العمل بالقول المفروض ليس الا عدم بقاء ظنه فاذا حكم بانه ليس بمانع بقي المقتضي هو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد سليما عن المعارض فثبت المطلوب واما بطلان اللازم فلظهور الاتفاق على الرابع ظهور كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم المحقق الشيخ علي في حاشية بيع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تقليد الميت الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم تكن مستلزمة للتنجيز ولم يقطع بلزوم الاحكام فيها بحيث يمنع العقل من تركها لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بغير بل لا بد معها من حصول الظن الراجح بثبوتها في نفس الفقيه لانتفاء معارض لها اقوى منها عنده ومن ثم لم يجز لغير ذي الاهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن بها لا هلية له ولا ملكة عنده فحينئذ يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن مع الظن الحاصل باعتبار انتفاء معارض حتى لو تعذر هذا الظن في نفس الفقيه وظهر له معارض لتلك الدلائل راجح تعذر الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك الدلائل لا تستلزم ذلك الحكم بذاتها بل بالظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت لزوال المقتضي وهو الفقيه فيخرج الحكم حينئذ عن كونه معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة انتهى قال في الوافية واورد هذا الوجه المدقق المبرهن باقر الداماد في كتابه شارع النجاة بتغيير ما وزاد انه بعد موته يمكن ظهوره خطأ ظنه فلا يمكن ظهوره خطأ ظنه فلا يمكن القول باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحياة اذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب الخامس انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهذا لا يتحقق بالنسبة الى من زال ظنه من المجتهد فيجب العمل بظن المجتهد فقد ظهر مما قدمنا في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبان عدم تناول ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول لا يكون دليلا على عدم جواز العمل فلا يجوز الاستدلال عليه بنعم يتجه الاستدلال به على من ادعى ثبوت ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول ولكنه لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما في الثاني فبالمنع من صدق التقليد على ذلك بل يصدق حقيقة بدونه سلمنا ولكن نمنع من وجوب الاتيان بما يتقن تقليدا لاحتمال ان يكون الواجب هو العمل بقول الغير بحكم واما في الثالث فبالمنع من الملازمة وحصر المانع فيما ذكروه وقد مر محل البحث على ما ذكر بطه والتحقيق ان يقال ان الذي ثبت بالادلة هو توقف العمل بقول المجتهد على كونه معتقدا لها في زمان واما توقفه على بقاء الاعتقاد حين العمل فغير معلوم على وجه الكلية وثبوته في بعض الموارد لا يقتضي الثبوت كذلك الا على تقدير صحة العمل بالقياس وهو باطل عندنا على انه مع الفارق لان الظن السابق انما زال فيما اذا رجع عن القول السابق او تردد فيه باعتبار طرفي الضد ولا كذلك ما نحن فيه والاعتقاد بالموافقة لباقي الاركان ولا شك ان الاول اضعف من الثاني وقد اشار الى هذا في الوافية لا يقال نحن نعلم بمساواة محل البحث لما اذا تغير ظن المجتهد في حال الحياة في الحكم باعتبار الاستقراء وذلك لان اكثر الموارد التي يفرض فيها انتفاء ظن المجتهد لا يجوز العمل بقوله بعد زوال الظن فكذا في محل البحث لانا نقول هذا غير وجيه لان حجة الاستقراء محل التأمل سلمنا ولكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب في جملة من المواضع العمل بقول المجتهد مع انتفاء ظنه منها ما اذا تبين المجتهد ما اعتقده سابقا ومنها ما اذا حصل الاغماء على المجتهد فان المقلد يقلده حين الاغماء مع انتفاء ظنه وقد بينا فيما ذكرناه بالمنع من ارتفاع الظن في الصور المفروضة لاحتمال بقائه في الخزانة ولذا بقي للشائم والمغمى عليه انهما ظانان وكون مزاج اصل عدم كون بقاء المبدء مزاجا في صدد المنع بعد ثانيا بالمنع من جواز التقليد في اكثر الصور المفروضة كثبوته لنبينا المجتهد اغماء ثوبه في كلا الوجهين نظر ولا يقال نحن نحكم بالمساواة بين الامرين باعتبار ان الاصل عدم جواز التقليد مع عدم بقاء ظن المجتهد لانا نقول على هذا يكون مرجع هذا الوجه الى بعض الوجوه المتقدمة فلا معنى لجعله مقابلا لها فتدبر واما في الرابع فبان كلام الجماعة لا يكون حجة لانا لم نعلم بدليل لم يبلغ حد الاجماع ولا الشهرة واما في الخامس فبالمنع من المقدمتين منها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب تقليد الاعلم من المجتهدين في الزمان باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فقد اشار اليها المحقق الشيخ علي في حاشية بيع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من انه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم او الاورع من المجتهدين والوقوف لاهل العصر على الاعلم والاورع بالبينة الا بعض السابقة كما هو كذلك انتهى واما بطلان التالي فللادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم وفيه نظر للمنع من ذلك فان معرفة الاعلم غير متعذرة

العلم بە فيكون دليلا بشأنها والاحتمال المنقضي مسموع

في بيان انه لو جوز تقليد الحي ... الميت على ... من

ولا منتشرة غالبا كما اشار اليه في الوافية مسلمنا ولكن قد يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال الاختصاص بصورة ارادة تقليد الحي فقط ومنها
ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال اذا وجد للفقيه في مسئلة قولان انما يجوز تقليده والرجوع اليه في القول الاخير لوجوب رجوعه عن
الاول اليه وعجزه اعلاماً لمن كان قلده في الاول برجوعه عنه واكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يفرق بين القول الاول
والاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع من هذا الوجه ايضاً انتهى وفيه نظر لما ذكره في الوافية من انه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخيره في الكتب من كثيرة وانه
لا يتم الا فيمن تغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغيير ينقض بالحي ومنها ما ذكره في م فقال ويمكن الاحتجاج لعدم جواز تقليد الميت بان
التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلحان دليلا في موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج العسر يندفع بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى
على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت
مع وجود الحي انتهى وفيه نظر وللاخرين ايضا وجوه منها انه لو لم يصح تقليد الميت لما اجمعوا على النقل عن السلف وعلى وضع الكتب التي بايديهم فالمقدم
مثله واما الملازمة فلانه لا فائدة في الامرين سوى التقليد فقد ظهر ان جواز التقليد مجمع عليه وفيه نظر للمنع من الملازمة فان فائدة الامرين غير
منحصرة فيما ذكر بل لهما فائدة عظيمة وهي على ما ذكره جدي قدس سره وبعض المحققين استفادة طريقة الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها
على بعض وفهم الفقهاء للاخبار وترجيحاتهم ومعرفة الجرح والتعديل والنقد وخلافهما والشاذ النادر والاصطلاحات ومعرفة المجمع عليه والمختلف
فيه والمشهور وغير ذلك حتى ان جدي قدس سره قال لا يكاد يمكن الاجتهاد الا بملاحظة كتب السلف بل لا يكون واتفق في الازمنة المتاخرة بعد غيبة الائمة
عليهم السلم فانها بل ينفع كتبهم للمتعلمين ايضا اذ لولاها لما امكنهم الدرس والتعلم شكر الله سعي الفقهاء حيث ضبطوا ونقحوا وقربوا البعيد وسهّلوا
وجمعوا ونظموا وفهموا انتهى ولا يقال ما ذكر من الفائدة وان كان محتملا الا ان الظاهر هو الفائدة المتقدمة لانا نقول لا نسلم ذلك غاية الامر تساوي الاحتمال
ومعه لا يصح الاستدلال سلمنا الظهور ولكنه مدفوع بتنصيص ارباب الكتب على عدم جواز تقليد الميت ولا يقال اعتماد العلماء على اخبارهم ونقلهم
وحكمهم ودعواهم غير عزيز وهو من باب التقليد للميت فيكون هذا مرجحا لاحتمال الفائدة المتقدمة ويدل ايضا على انعقاد الاجماع على جواز تقليد الميت
لانا نقول ليس اعتماد العلماء على ما ذكر من باب التقليد بل من باب الرجوع الى اهل الخبرة واستفادة الظن وكيف يجوز ان ينسب التقليد الى العلماء
او يحتمل في حقهم مع تصريحهم بحرمته للعوام فضلا عن انفسهم فضلا في مقام الاحتجاج على الاحكام الشرعية وليس مجرد الاعتماد على كلام الغير تقليدا
لو لا لكان اعتماد النبي صلعم على كلام الشاهد تقليدا له وهو فاسد بالبديهة وبالجملة التمسك بالاجماع على الحكم بجواز تقليد الميت في غاية الفساد
ومنها انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه بعض من ان كثيرا من الازمنة والامكنة تخلو عن المجتهد
وهو التوصل اليهم فلو لم يجز لزم ذلك وفيه نظر اما اولا فللمنع من بطلان التالي لان ما دل على نفي الحرج والعسر في الشريعة غايته العموم الذي يقبل التخصيص
فليخصص هنا بما دل على عدم جواز تقليد الميت المتقدم اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص حاكم على العام
سلم ان كلا من الامرين عام من جهة وخاص من اخرى وان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فمن الظاهر ان الترجيح بحسب القواعد الاصولية
التي عليها المدار مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلم تساويهما بحسب الترجيح من كل جهة يجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل ومن الظاهر
انه يقتضي عدم جواز تقليد الميت نعم لو منع من نهوض ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت لاثباته بالذات وقيل بان عموم ما دل على نفي الحرج
مما لا يقبل التخصيص كما لا يقبل التخصيص عموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق فربما اتجه التمسك بالوجه المزبور واما ثانيا فللمنع من الملازمة لان
الغالب التمكن من تقليد المجتهد الحي من غير عسر وحرج لان تقليده لا ينحصر في سماع الفتوى منه حتى يلزم الحرج لانه يجوز تقليده بذلك وباخبار العدل
عن مذهبه بلا خطر كما يرجح لا يلزم الحرج ويشهد بما ذكر فتوى الاصحاب بحرمة تقليد الميت اذ من الظاهر انهم لا يفتون بما فيه حرج غالبا ويخفى
ثبوته عليهم لو كان ثابتا واما ثالثا فلان لزوم الحرج بلزوم تقليد الحي بالنسبة الى جماعة او الاكثر لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من
يتمكن من تقليد الحي من غير حرج لا يقال لا قائل بالفصل بين الافراد فاذا جاز تقليد الميت لبعض المكلفين ولو للحرج جاز مطلقا لانا نقول هذا
مم لعدم الدليل عليه اما رابعا فلان لزوم الحرج في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد الميت اذ الواسطة بين تقليد الحي والميت متعقلة وهي العمل

بالاحتياط

في بيان حجج من جوز تقليد المجتهد الميت

بالاحتياط او بامر اخر غير تقليد الميت ومع ذلك فيمكنهم دفع الحرج بالاشتغال بتحصيل الاجتهاد فالحرج الذي يكون سببا للتكليف لا يوجب سقوط التكليف وقد اشار الى ما ذكر جدي قدس سره فقال ان قلت لو لم يجز تقليد الميت في عصر جواز التقليد في الحي لهلك الناس في العصر الذي لا يكون فيه مجتهد او العصر الذي لا يصل بهم الى المجتهد انهم ح ماذا يصنعون مثبتا انه حكم جواز تقليد الميت بحكم لا ان مستلزم الباطل باطل قلت ولاما تقولون لو لم يكن كتب الفقهاء موجودة او كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم اذ فهم كتبهم على وجه الصحة لا يكاد يتحقق للفضلاء فضلا عن العوام ثم قال وايضا ما تقولون في الوقايع الخاصة التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالبا يحتاج الناس اليه من هذا القبيل ولا يستنبط من الكتب ثم قال وايضا العدالة مثلا امر يحتاج اليها في غالب الاحوال فلو لم يكن العادل موجودا او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة ومنافياتها او يكن يعرف العادل فماذا يصنعون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون العدالة شرطا في الشرع معتبرا ايضا على ما تقول في انحصار التقليد في الحي وكذا الحال بالنسبة الى غير العدالة من الامور التي يحتاج اليها شرعا الى ان قال وايضا الفرض العين ليس باشد من حال اصول الدين فما تقولون في حال الاقطار والامكنة التي ليس فيها من يعلم اصول الدين مثل البوادي والقرى والجبال الى الامصار الواقعة في بلاد الكفر او الضلالة ومنهم من يفهم من يعلم لكن لا يعلم اما خوفا او ظنا انهم لا يسمعون قوله او لعدم الاهتمام بالدين وبالجملة الواجب الكفائية التي يجب على المكلفين استقصاؤها لانتظام دينهم ودنياهم في غاية الكثرة وانهم ربما يهملون في التحصيل فيكونون مؤاخذين لتقصيرهم ثم منهم من ليس بمقصر فلا يؤاخذ واما انهم ماذا يصنعون فاللازم عليهم ح بذل الجهد بحسب امكانهم في تحصيل الاحتياط والعمل به لا يجوز لهم غيره فعند تعدد الاقوال المختلفين يعمل بما هو احوط والا لم يكن قول الحي منهم لانه يقلد هذا اذا كان بناء على الاحتياط وهو الاخذ بما هو اوثق واما اذا لم يتات الاحتياط فيه او يكون قول واحد فاحتياطا طرح محض في العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك قول الفقيه الميت بل يكون قول العامي والعمل بقولهم ح ليس من باب التقليد كما ان عمل المجتهد بقول غيره لا يكون تقليدا بل من باب الاجتهاد كاخذه بقول الموثقين والخارجين وقول الرواة وقول اللغويين وقول الفقيه في بعض الامكنة وغير ذلك بين الاجتهاد والتقليد فرق واضح ومنها انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل الميت في عدم جواز التقليد الا بعد لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وفيه نظر للمنع من شمول الاية الشريفة لمحل البحث سلمنا ولكن غايتها العموم ولا يجوز ان يقبل العامي به لاثبات جواز تقليد الميت لا المجتهد اما الاول فلان غاية ما يستفاد من العموم الظن ولا يفيد القطع ومن الظاهر ان المقلد لا يجوز له التعويل على الظن بل التعويل عليه يختص بالمجتهد فغرض العامي في هذه المسئلة الرجوع الى المجتهد فان جوز له تقليد الميت جاز له ذلك والا فلا وليس له التمسك بالادلة الظنية على جواز تقليد الميت نعم ان تحقق له دليل قطعي على ذلك صح له الاعتماد عليه من غير رجوع الى المجتهد لكن تحقق هذا له في هذه المسئلة بعيد في الغاية واما الثاني فلان العموم انما يجوز التمسك به حيث لم يتحقق ما يصلح لتخصيصه واما معه فلا ومحل البحث من هذا القبيل لان الادلة الدالة على عدم جواز تقليد الميت تصلح لتخصيصه ومنها ان انبياء بني اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فيلزم ان يكون علماؤنا كذلك لعموم المنزلة في قوله صلى الله عليه وآله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر اما اولا فلان العمل بقول انبياء اسرائيل بعد موتهم ليس من باب التقليد لحصول القطع من قولهم ولا كذلك العلماء فلا يشمل عموم المنزلة لمحل البحث واما ثانيا فلان العموم انما يصح التمسك به حيث لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم وبيانه اما مع حجية احد الامرين فلا والعموم في محل البحث مما عارضه ما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز التمسك به واما ثالثا فلما تقدم اليه الاشارة ومنها ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن وفيه نظر لانا نمنع من كلية الكبرى سلمنا ولكنه معارض بالظن المستفاد من قول المجتهد الحي وهو اولى بالترجيح لحصول البراءة اليقينية معه ولاعتضاده بما دل على عدم جواز تقليد الميت لا يقال هذا انما يتجه لو تساوى الظنان في نفس المسئلة الشرعية واما اذا فرض حصول الظن الاقوى من قول المجتهد الميت فلا بل يجب الاخذ به عملا باقوى الظنين كما يجب الاخذ بقول المجتهد الحي اذا كان الظن المستفاد منه اقوى لذلك لانا نقول التفصيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين منهما ان حصل والتوقف والتخيير مع تقديمه خرق للاجماع المركب على الظاهر كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في الوافية من خبر احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر ع يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس قال في الوافية والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد يونس بعد موته ثم قال وايضا روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري ع فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل

لم اظفر على الاصل قول واحد ح

يقول

تنبيه يتعلق بتقليد المجتهد الميت

بقول الميت لا يلزم العمل به قبل عرضه عليه ثم قال وابقى ابن بابويه صرح بجواز العمل فيما لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويزه العمل بفتيا ابيه بعد موته وانكاره مكابرة انتهى وفي جميع ما ذكره نظر واضح ومنها ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله ثم يحصل له القطع بان حيوة المجتهد ومماته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك وضعف هذا الوجه في غاية الظهور ومنها ان ما دل على جواز تقليد الحي يدل بعمومه على جواز تقليد الميت وقد اشار اليه في الوافية فقال لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم مع الامر باخذ معالم الدين عنهم على ما ذكره الكشي في ترجمتهم وتخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء لان الاندفاع بتقليد الميت ايضا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان العموم المشار اليه يجب تخصيصه بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت واما ثانيا فللمنع منه عموم ما دل على نفي الحرج ليس منه قطع واما قول صاحب الوافية ولا يكفي الخ ففيه ضعف ظاهر لان اندفاع الحرج اذا كان حاصلا بكلا الامرين وكان الاول محصلا للبراءة اليقينية للاتفاق عليه دون الثاني لوقوع الخلاف فيه كان اللازم الاقتصار على ما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فتأمل وقد اشار بعض الى منع العموم المشار اليه قائلا اي عموم ما دل على ذلك اما الاية والاخبار فالقدر الذي يفهم منهما ويتبادر هو الحي واما الزائد فلا وثوق في دلالتهما عليه واما الاجماع فنقل الاجماع على منع حجية قول الميت وهذا هو ظاهر فتاوى المعظم ثم قال فان قلت من جملة الادلة التي استدلوا بها على حجية قول المجتهد قضاء الضرورة فلعله يشمل ما نحن فيه قلت كيف يمكن دعوى قضاء الضرورة بعد الاحاطة بما ذكرنا بالنسبة الى قول الميت ومنها ان المجتهد اذا افتى جاز العمل بفتواه فكذا اذا مات وضعفه في غاية الظهور وينبغي التنبيه على امور

الأول اذا قلد المجتهد الحي على الوجه المعتبر ثم مات ذلك المجتهد فهل يجوز للمقلد ان يبقى على تقليده في المسألة التي قلده فيها او يجب العدول عنه الى تقليد المجتهد الحي فيه قولان **الأول** جواز البقاء على التقليد السابق وهو لبعض الفضلاء المعاصر الثاني عدم الجواز في ذلك بل يجب الرجوع الى المجتهد الحي وهو الظاهر من الشيخ علي في تعليقة الشرايع ووالدي العلامة دام ظله العالي والمعتمد هو القول الاول لوجوه الاول الاستصحاب ويقرر بتقريرين احدهما ان الحكم الشرعي من الوجوب والندب وغيرهما قد تعلق بالمقلد بتقليده ولم يعلم كون الموت رافعا فالاصل بقاؤه وهذا كتعلق وجوب القصر بالمسافر قبل وصوله الى بلده بسفره وكتعلق وجوب الاتمام بالحاضر قبل السفر ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيهما فكذا فيما نحن فيه لا يقال هذا التقرير يختص ببعض الصور فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول الظاهر عدم القائل بالفصل بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب بما يجري فيه بضميمة الاجماع المركب لا يقال ما لم يجر فيه هذا الاستصحاب يجري فيه استصحاب اخر ينافي مقتضى هذا فيقع التعارض بين الاستصحابين فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه البراءة اليقينية عن التكليف الثابت وهو هنا العدول عن التقليد السابق لانا نقول هذا الاستصحاب مثبت وما يعارضه ناف والمثبت من الاستصحاب مقدم على النافي منه وثانيهما ان تقليد المقلد قد صح حال حيوة المجتهد فالاصل بقاؤه بعد وفاته وهذا كما اذا صح البيع ثم شك بعد في فساده لا شك في جريان الاستصحاب فيه فكذا في محل البحث لا يقال حكم التقليد حال الحيوة كان الوجوب وهو مما لا يمكن بقاؤه بعد الموت لانه لا يجب تقليده بعد موته لانه يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي في ضمنه لما تقرر من ان ارتفاع الجنس يستلزم رفع الجواز الذي كان في ضمنه فلا يمكن التمسك بهذا الاستصحاب لانا نقول هذا ضعيف لانا لا نتمسك باستصحاب بقاء وجوب تقليد الثابت حال الحيوة ولا باستصحاب بقاء الجواز الذي كان في ضمنه بل نقول قد ثبت للتقليد في حال الحيوة حكمان احدهما تكليفي وهو وجوب البقاء على تقليده بعد التقليد والثاني وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا ومخرجا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا مات ارتفع الاول وهو لا يستلزم ارتفاع الثاني كما لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع ارتفاع صحته فاذا كان الامر كذلك صح التمسك باستصحاب صحته كما يصح التمسك باستصحاب صحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم وحرمة القطع لا يقال الحكم الوضعي هنا انما ثبت بسبب الحكم التكليفي ولولاه لما كان ثابتا لانه من لوازمه لانا نقول لا نم ذلك سلمنا لكن لا شك فيه يكفينا في التمسك بالاستصحاب بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي سلمنا ولكن نقول القدر المسلم هو ثبوت الملازمة في اول الامر ممنوع بالنسبة الى الاستدامة ولا يقال هذا الاستصحاب والاستصحاب السابق انما يجوز التمسك بهما اذا لم يثبت كون التقليد مشروطا بحيوة المجتهد لكنه قد ثبت لما تقدم اليه الاشارة في مقام الاحتجاج على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز ذلك لانا نقول لا نم الشرط المذكور وقد عرفت ضعف ما تقدم اليه الاشارة ولا يقال الفرق بين ابتداء التقليد واستدامته مما لم يظهر به قائل من السلف بل ظاهر قولهم المتقدم الاجماع لا يجوز تقليد الميت نفي الفرق لانا نقول عدم ظهور القائل من السلف لا يكون بنفسه حجة ودعوى شمول اطلاق قولهم المشار اليه لمحل البحث ممنوع لانصرافه الى ابتداء التقليد لا غير بل قد يقال لا يمكن

ممنوع

تقليد المجتهد الحي في بعض المسائل دون بعض

شموله لمحل البحث الا بجاز الان البقاء على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المصدري قوله الثاني انه لو وجب العدول عن التقليد بعد موت المجتهد للزم الحرج العظيم لانه غالبا والتزمه فالمقدم مثله واما الملازمة ففي غاية الوضوح الثالث انه لو وجب ذلك لاشتهر بل تواتر لتوفر الدواعي عليه والتزمه جدا ونحن لا نعلم انه لم يسمع ان المقلدين عدلوا دفعة او تدريجا عن تقليد مجتهديهم بعد موتهم ولم يسمع ايضا ان الائمة بعد موت مقلديهم اصحابهم امروا بالرجوع الى غيرهم من اهل الفتوى من الاحياء **الثاني** قال الشيخ علي في حاشيته بعد عرض القيل العدل عنه والعياذ بالله وجنون او طعن في السن كثيرا بحيث اخل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى وفيه نظر **الثالث** اعلم انه قال في الوافية بعد الاشارة الى القول بعدم جواز تقليد الميت ما لفظه والذي يجول في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في المسائل الا بمنطوق الادلة او بما علم انها الصحيحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا يتفاوت حيوته وموته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل بالقوانين الغير البينة والامزجة والمجتهدات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع فظهر عليه كثرة اختلاف الفتها في هذه الاحكام يعلم ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظن بالقطع وربما تشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف ولهذا يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد الى منعها وبطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى الاختلاف في الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد بها على اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم او الظن الغير الملزوم او الغير البين بالحكم الشرعي في مخالفة الحكم المقطوع به غير معفو فيه اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد الممكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقيه الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس انه كان احوط انتهى وفيه نظر اما اولا فلان هذا التفصيل لم يذهب اليه احد من علمائنا الا سلفا على الظن فيكون خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلانه مخالف للعموم الدال على جواز التقليد والتخصيص العام من غير دليل غير جائز واما ثالثا فلانه مخالف لسيرة المسلمين قديما وحديثا فلا يمكن المصير اليه واما رابعا فلان في تكليف جميع المقلدين بمراعات التفصيل المذكور حرجا عظيما ومشقة شديدة لان مراعاته يتوقف على العلم بر وهو متعسر ان لم نقل بكونه متعذرا واما خامسا فلان السبب في هذا التفصيل ان كان لزوم تحصيل ما هو الاقرب الى الواقع بالنسبة الى المقلدين فهو باطل لانه مبني التقليد ليس على ذلك والا وجب على المقلد حيث يحصل له الظن بالواقع اقوى من الظن الحاصل من فتوى المجتهد العمل بظنه وهو باطل قطعا سلمنا ولكن يلزم على ما ذكر الحكم بوجوب تقليد من يحصل من فتواه الظن الواقع لا الحكم بالتفصيل المذكور فقط وبالجملة فضايح ما ذكره كثيرة وقد ذكره جدك قدس سره بعضها وقد طول الكلام فيه وقد نقلت عبارته في الوسائل **مفتاح** اذا لم يتمكن المقلد من تقليد المجتهد الحي اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يجوز له تقليد الميت او لا يظهر من الشيخ علي في حاشيته الشرايع وبعض شراح الجعفرية وجد قدس سره والد العلامة دام ظله العالي الثاني ويظهر من المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحكي عن العلامة وغيره الاول للقول الاول الاصل واطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات المعتضدة بفحوى المعظم لا بقال الاطلاق المذكور لا يصلح لمحل البحث لندرته لانا نقول لا نم الندرة الناشئة عن شمول الاطلاق لمحل البحث ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره في حاشية الشرايع فانه قال فان قيل فما تقول فيما ينقل عن الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد الميت في هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح في كتب الاصولية والفقهية بان الميت لا قول له واذا كان كذلك فيجب الواقع لا قول لهم بتفاوت عند جواز الرجوع حال الضرورة والاختيار ولعله اراد الاستعانة بقول المقلدين في معرفة صور المسائل والاحكام مع انتفاء المرجح لا انه اراد جواز تقليدهم حتى يحصل من ذلك توهم غير المراد وللقول الثاني ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال الظاهر جواز العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلا والا يلزم الحرج والضيق المنفيان عقلا ونقلا وللاستصحاب ولتحقق الحكم وحصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستدل ثم قال والظاهر ان الخلاف ظاهر كما صرح به كركي والجعفرية وكتب الاصول وليس بمعلوم كون المخالف مخالفا لبعد ذلك عن كركي المخصوص ببيان مسائل الاصحاب وعدا اختصاص دليل الطرفين بالمخالف لكن مع ذلك لا يحصل الواحد به انتهى وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الاول في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور **الأول** لا اشكال ولا شبهة في ان التكليف لا يسقط عن المكلف في هذه الحالة كما صرح به جدك قدس سره فقال اذا لم يمكن الوصول الى المجتهد الحي او لم يكن لم يسقط التكاليف بالبديهة عن المقلدين لبقائها بالضرورة

الوجه

من الدين والاخبار المتواترة انتهى **الثامن** اذا تمكن المكلف من تحصيل الاجتهاد في هذه الحالة من غير عسر ومشقة لا يتحمل عادة فالاحوط بل اللازم تحصيلها كما صرح به الشيخ على في حاشية الشرايع فقال ما نصه فيما اذا ضيع المكلف اذا خلى العصر من المجتهدين فالشائع يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل العصر تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض انتهى **التاسع** قال في حاشية الشريع بعد الحكم بوجوب تحصيل الاجتهاد في الفرض السابق فان قيل فاذا ضيعوا ذلك فيهم وقت السعي والاجتهاد قلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا يأتي المكلف بها على حسب الممكن كما بق فيمن لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق يقف بقدره فان القراءة ثم بركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف ليس ببعيد في هذه الحالة الاستعانة بكتب المقلدين على معرفة بعض الاحكام انتهى وفيه نظر **العاشر** اذا لم يتمكن المكلف من صورة عجزه عن الاجتهاد الجزمي الاحتياطي وتمكن من العمل بالاحتياط على وجه لا يلزم منه الحرج وجب عليه كما صرح به جدي قدس سره ووالد العلامة دام ظله **الحادي عشر** اذا لم يتمكن من الاحتياط او كان فيه حرج عظيم فهل يجوز له تقليد المتجزي او لا بل يجب عليه الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب صرح بالثاني جدي قدس سره ووالد العلامة دام ظلهما العلامة وهو الاقرب ان لم يتمكن من العمل بالمشافهة فالاحوط بل اللازم تقليد اعلم الاموات وان هدهم وان لم يتمكن من معرفة جميع ذلك واحصر تحصيل احكامه في تقليد ليست جائزة بل وجب لئلا يخرج من الدين وبقي بلا عمل وطاعة **الثاني عشر** اذا اختلف المجتهدون في الفضل والعلم فكان احدهم افضل واعلم من غيره فهل يجب على المقلد المستفتي ان يتبع الافضل والاعلم فيقلده ولا يجوز له تقليد غيره او لا بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره اختلف الاصوليون فيه على قولين الاول وجوب تقليد الاعلم وهو للمحقق في نهج وهو في ذريعة الاصول وبه السيد عميد الدين في منيته والشهيد في ذكره وعدة وكوى والمحقق الثاني في الجعفرية وجامع صدر الشهيد الثاني في التمهيد وولده وفي والفاضل البهائي في زبدة وجده الصالح في حاشيته ووالد العلامة دام ظله العلامة والحكي عن احمد بن حنبل وابن شريح والقفال وفي نهج هو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء وفي تلك هو الاشهر بين اصحابنا في التمهيد الحق عندنا ذلك وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم الثاني عدم وجوب ذلك بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره وهو للحاجبي والعضدي والمحكي في نهج عن القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء وقد حكي عن بعض المعاصرين من اصحابنا للاولين وجوه منها اذا قلد الاعلم برئت ذمته بيقين ولا كذلك اذا قلد غيره اذ لا دليل على كون تقليده برءا للذمة ومن القواعد المقررة انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال بالتكليف الثابت وقد عرفت انه انما يحصل بتقليد الاعلم دون غيره فيجب ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه قول المجتهد يخرج منها قول الاعلم ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول غيره فيجب العمل به اما المقدمة الاولى فلان زيادة العلم اشد مئنة من الخطاء ومجمع الفائدة لا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحصل الظن بقول الاعلم اكثر واما المقدمة الثانية فلان اتباع اقوى الظنين واجب عقلا وقد تمسك بهذه الحجة في نهج وبه المنية وكشف اللثام وشرح الزبدة لجدي الصالح وفيها نظر للمنع من المقدمتين اما الاولى فلما اشار اليه في تلك نقلا عن الاشهر بين الاصحاب المنع من تقليد المفضول لان الظن بقول المفضول واتباع الاقوى اولى لان اقوال المفتي بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الاعلم مطلقا اقوى فان مدارك الظن لا تنضبط خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظن بخلاف ظن المفضول على ظن الفاضل في كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال المفتين وادلة المستدل لان المستدل يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال انتهى وقد يقال فرض حصول الظن الاقوى من قول المفضول وان كان ممكنا خصوصا بالنسبة الى المتجزي ومن دونه من المحصلين الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد الا ان ذلك نادر والنادر كالمعدوم وعبنى الشريعة على الغالب لسلمنا عدم ندرته لكن نقول انه اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة ذلك ايضا اذ لا قائل بالفصل لا يقال يمكن معارضة هذا بمثله بان يقال اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول المفضول اقوى وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة اذ لا قائل بالفصل لانا نقول هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع على عدم تعين تقليد المفضول مطلقا واما معه كما هو الظاهر فلا كما لا يخفى سلمنا ولكن نقول حيث حصل التعارض وجب الرجوع الى الترجيح ومعلوم انه مع ما ذكر على وجوب العمل بقول الاعلم واما الثانية فبانها انما تتم لو كان المناط في التقليد حصول الظن لا التعبد المحض واما على تقدير ثبوت كون التقليد من باب التعبد ان الشارع اوجب العمل بنظر المجتهد وجعله سببا شرعيا لذلك كما اوجب العمل بالاسباب الشرعية التي لا مناط بالظن فلا كما لا يخفى والظاهر ان مراد المقلد مبني على التعبد وليس المناط فيه حصول الظن والا لكان الواجب تقليد الميت في العمل بظاهر الكتاب او سنن اكثر الاصحاب ونحو ذلك حيث يحصل للمقلد الظن

الاقوى منها وبالجملة لكان الواجب على المقلد اتباع ظنه وهذا باطل للزوم اختلال امر الدين وحصول فساد كلي في شريعة سيد المرسلين ص ولا اظن مصيرا احد من المسلمين اليه فان قلت مقتضى الاصل ذلك ولكن قام الدليل على عدم جواز اتباع ظنون كثيرة للعامي كما قام للمجتهد ولم يقم دليل على عدم وجوب اتباع الظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم فيكون مندرجا تحت الاصل قلنا لا نم الاصل المذكور غاية ما يثبت من الادلة العقلية والنقلية هو ان العامي بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية لا يجب عليه العمل بغير العلم وكذلك المجتهد لما قام الدليل على وجوب اتباع ظنه كان الواجب عليه ذلك واما المقلد فلم يقم له نحو ذلك الدليل فلا يجوز الحكم باختصار امره في العمل بالظن مسلما ولكن نحو دليل على عدم جواز اتباع الفتوى التي هي اقوى من الظن الحاصل من قول الاعلم يقتضي عدم جواز اتباعهم وايضا انا لما راينا ان الاصل المذكور قد يخصص في اكثر المواضع بالنسبة الى العامي حيث لم يجز له العمل باكثر الظنون القوية حصل الظن بان ليس المناط في التقليد حصول الظن الا ان يعارض بان المستفاد من كلمات الاصحاب ان المناط فيه حصول الظن والاستقرار كما يفيد الظن فكذلك كلمات الاصحاب فحيث تعارض الامران ولا ترجيح في البين يبقى الاصل سليما عن المعارض وفيه نظر وبالجملة الدليل المذكور انما لو كان المناط في التقليد الظن فلو منع منه او شك فيه لم يتم الاستدلال ومنها ما تمسك به بعض فقال ان استويا في الفقه وتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم منهما وجماعة وهذا يعد في الصلاة اشبه وفيه نظر ومنها انه لو جاز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم والتمكن من تقليده للزم المساواة بين من يعلم وبين من لا يعلم والتالي باطل اما الملازمة فلان غير الاعلم باعتبار نقص علمه يصدق عليه انه لا يعلم والاعلم باعتبار زيادة علمه يصدق عليه انه يعلم فاذا جاز تقليدهما ثبت المساواة بينهما في جواز التقليد واما بطلان التالي فلعموم نفي المساواة في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه نظر فان مقتضى الاية الشريفة نفي المساواة بين من يعلم في الجملة ومن لا يعلم شيئا لان النكرة المنفية تفيد العموم وهذه لا تصدق على غير الاعلم لانه باعتبار علمه في الجملة يصدق عليه انه يعلم وحيث صدق الموجبة الجزئية لم تصدق السالبة الكلية لانهما نقيضان واجتماع المتناقضين محال بل قد يستدل بالاية الشريفة على جواز تقليد غير الاعلم وذلك لانه لو لم يجز تقليده لكان مساويا لمن لا يعلم شيئا فانه لا يجوز تقليده مع وجود الاعلم والتالي باطل لعموم نفي المساواة فالمقدم مثله وفيه اشكال ومنها ما تمسك به الفاضل الهندي في الكشف وجدي الصالح ره في شرح ده من انه لو جاز تقليد المفضول مع وجود الافضل للزم ترجيح المرجوح على الراجح والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه نظر لما ذكره في مجمع الفائدة فقال وقد يمنع لزوم ترجيح المرجوح اذ قد يظن التساوي بل الرجحان في الفتوى الواحد والحكم الواحد بل اكثر مع كونه مفضولا وقياسه على حال الامامة والرياسة العامة غير سديد لان ذلك كالنبوة في اتباع المحض والتفويض اليه بالكلية ويحكم بالعلم البديهي ويحتاج الى علم الهي في جميع الامور ومنشاء الفتوى والحكم الظن المستفاد من بعض القرائن وقد يفرض وصول المفضول الى الحق دون الفاضل ولا محذور في ذلك ولا يمكن ذلك في اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم الحق ولهذا قد جوزوا امامة المفضول للفاضل في الصلوة وجوز للامام نصب القاضي من غير اشتراط تعذر الوصول اليه لان الظن كاف في الحكم تم انتهى ومنها اجماع الامامية في هذه المسألة كما اشار اليه في مجمع الفائدة فانه قال بعد الاشارة الى القول المذكور وقد ادعى الاجماع عليه ويمكن منعه ويشعر بعدم الاجماع كلام المص في نهاية الاصول ثم قال في مقام آخر لو علم الاجماع فلا كلام ولكن ما علم وكيف فان الخلاف مشهور في الاصول والفروع بل ظاهر عبارة تبع تجويز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تعدد القاضي في بلد واحد مع بعد التساوي انتهى ولا يتم الاجماع انه لم يكن محصلا فهو منقول فقد تقرر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل حجة لانا نقول لم نعثر على نقله على وجه يصح الاعتماد عليه اما عبارة المعالم فليست بدالة على حكاية الاجماع ولا ظاهرة فيها على ان صاحبها ممن يمنع من امكان الاطلاع عليه في زمن الغيبة واما ما حكاه في مجمع الفائدة من حكاية بعض الاجماع على ذلك فلا يصح الاعتماد عليه لعدم معرفة حاكيه لاحتمال ان قائله فلعله ممن لا يكون دعاويه واخباره حجة ومنها جملة من الاخبار منها خبر عمر بن حنظلة الذي رواه المشايخ الثلثة قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر وقد تمسك بهذه الرواية على المدعى الشهيد الثاني في ذلك والفاضل الهندي في الكشف وجدي الصالح قده وادعى الاول في مقام انها نص في المدعى ثم قال لكن قد عرفت ما في طريقها ان تم الاستدلال بها لانجبار ضعفها بالشهرة والا فلا انتهى ومنها خبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله عم في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما

وفي المجتهد

[illegible]

على هذا القول كالاستناد منهم وحكى عن بعضهم نظر فان الاجماع في ذلك متحقق

في حكم وقع بينهما

باحاديثنا

بيان وجوب تقليد الأعلم من المجتهد وعدمه

لا يبعد ان يقال ان الشهرة المدعاة فيه في هذه الروايات غير مسلمة حتى تكون جابرة مع ان ذلك مستند الى الاخبار

باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ومنها خبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل يكون بينه وبين اخ منازعة في حق فيتفقا
على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما
في دين الله فيمضي حكمه ومنها المروي عن نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام في كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في
نفسك ممن لا يضيق به الامور الى قوله اوقفهم في الشبهات واخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح
الحكم وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لاثبات المدعى اما ما عدا الاخير منها فلاختصاصه بصورة خاصة وهي صورة اختيار كل من المتداعيين
رجلا للحكومة وقطع الدعوى فلا يتم به المدعى لا يقال اذا وجب الرجوع الى الاعلم في هذه الصورة وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل بين صورة محل البحث
لانا نقول لا نسلم ذلك بل لا يخلو عن مناقشة واما الاخير منها فلضعف سنده ودعوى جبره بالشهرة لا يخلو عن اشكال والاخبار ايضا وجوه منها ان
المجتهد المفضول مع اهل الذكر كالافضل فيجوز العمل بقوله مطلقا ولو كان الافضل موجودا اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم
ولا شك ان المجتهد المفضول من اهل العلم واما الثانية فلاطلاق قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر وفيه نظر اذ قد يمنع من شمول الاطلاق لمحل البحث
وبدعوى تخصيص الاية الشريفة بالمعصومين عليهم السلام لظهور بعض الاخبار فيه ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن المفضول كانبياء
بني اسرائيل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انبياء بني اسرائيل كان يجوز العمل باقوالهم مطلقا وقد فرض ان المفضول مع وجود الافضل لا
يجوز العمل بقوله فلا يكون مثلهم واما بطلان التالي فلعموم قوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر فان الرواية قاصرة سندا ودلالة
كما بيناه سلمنا ولكنها معارضة بعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وهو اولى بالترجيح اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض
العمومين من وجه فظاهر فان العموم المشار اليه معتضد بالاصل وشهرة القول بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل مع انه قطعي السند واما على
تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين وان الخاص هو قوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فلان عموم ما دل على عدم
جواز العمل بغير العلم معتضد بالشهرة هنا وقد ثبت ان العام اذا اعتضد بالشهرة لم يصلح الخاص لتخصيصه فتأمل ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود
الافضل لم يكن رتبة ورتبة الانبياء واحدة والتالي باطل لعموم قوله العلماء ورثة الانبياء وفيه نظر لقصر الرواية سندا ودلالة ومعارضته لما بيناه
ومنها اصالة بقاء جواز تقليد المفضول لا يقال هذا انما يتم فيما اذا اعتبر المقلد على المفضول قبل الافضل لا مطلقا فيكون الدليل اخص من المدعى
لانا نقول اذا جاز في هذه الصورة تقليد المفضول مع وجود الافضل بحكم الاصل جاز مطلقا اذ لا قائل بالفرق بين هذه الصورة وغيرها على الظاهر
ولا يقال يعارض ما ذكر بمثله فيما اذا اعتبر المقلد على الافضل قبل المفضول وجب عليه تقليد الافضل فالاصل بقاؤه بعد عثوره على المفضول
وكل من اوجب تقليد الافضل في هذه الصورة اوجبه مطلقا ولا قائل بالفصل لانا نقول وجوب تقليد الافضل في الصورة المفروضة لا نسلم كونه وجوبا اصليا
بل يحتمل ان يكون باعتبار انحصار من يصح تقليده فيه فلا يمكن دعوى اصالة بقائه فتأمل ومنها ان المعهود من سيرة اكثر المسلمين الرجوع الى جميع العلماء
المجتهدين مع عدم تتبع الاعلم مع عدم انكار احد عليهم وقد تمسكت بهذا الوجه الحاجبي والعضدي على ما حكاه في كتب المنية عن جماعة وفي ذلك عن بعض فقالوا قد علم
قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر ذلك منهم وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز واجاب عن هذا في النهاية والمنية
عن جماعة وفي ذلك عن بعض فقالوا قد علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم فقالوا وهذا ممنوع وفي ذلك واستفتاء الصحابة مع تفاوتهم
في الفضيلة لا يجري على اصول الاصحاب اذ قول الصحابة كالاجنبي ومنها ما اشار اليه في ذلك فقال في مقام الاحتجاج لهذا القول لاشتراك الجميع
في الاهلية وورده فيه فقال فيه نظر لمنع كونه اشتراكهم في اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم يقتضي تساويهم بالنظر الى الغير وهل ذلك الا عين الدعوى
ومنها ما اشار اليه في ذلك من ان تعيين الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره فيكون تكليفه بتقليد الاعلم تكليفا
بالمحال وفيه نظر لما ذكره في التهذيب والمنية ولك ولمحق من ينجد الصالح وشرح المختصر من ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي
لانه يمكن له بالتسامع من الناس ورجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغير ذلك وبالجملة كما ان له طريقا الى معرفة المجتهد كذلك له طريق الى معرفة الاعلمية
ومنها انه لو وجب تقليد الافضل لزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الحرج
في الشريعة فتأمل ومنها اطلاق جملة من الاخبار منها ما رواه في الوسائل عن الطبرسي في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري عليه السلام في قوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذه لقوم من اليهود الى ان قال فقال رجل للصادق عليه السلام اذا كان هؤلاء العوام من اليهود

لا يعرفون الكتاب الا اماني وهم لا يعلمون علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون
علمائهم الى ان قال فقال عم بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم
كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال عليه السلم ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل
الحرام والرشاء وتغيير الاحكام واضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين
الله فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء
فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا
شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها
لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث وقال في الوسائل واورده العسكري عم في تفسيره انتهى لا يقال هذه الرواية لا يجوز الاعتماد
عليها لضعف سندها بالارسال اذ التفسير المشار اليه لم يثبت تواتره عن الامام العسكري عم ولا نقله عنه بطريق صحيح يجوز الاعتماد عليه وقد اشار
الى ما ذكر في الوسائل واحتمل فيه حملها على التقية وقال انه هي معارضة بمتواتر وقطعي السند لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره
بعمل معظم اصحابنا الامامية الى جواز التقليد اما احتمال الحمل على التقية فمدفوع بالاصل ولولاه لارتفع الوثوق باكثر الاخبار لتطرق
الاحتمال المذكور فيها واما دعوى كونها معارضة بالمتواتر فممنوع فان المقطوع به عدم التواتر في منع التقليد بل الادلة القاطعة تدل على
جوازه الا ان يكون المراد العمومات المانعة عن العمل بغير العلم فانها متواترة ولكنها لا تصلح للمعارضة لان الرواية المذكورة بالنسبة اليها اخص
فيلزم تخصيصها بها نعم يمكن ان يقال ان دعوى انجبار ضعف سند الرواية بعمل المعظم لا ذلك بحيث يصح التمسك بها في محل البحث انما يتجه لو
ثبت استدلالهم بها على ما صاروا اليه وتلقيهم اياها بالقبول بحيث يحصل العلم او الظن بصحتها وكونها صادرة عنهم عم وهو ممنوع ومجرد
موافقتها لما صاروا اليه في الجملة لا يقتضي ذلك خصوصا اذا كانت مما لم تشتهر روايته في محل البحث فتم وبالجملة الاعتماد على مجرد هذه الرواية
في محل البحث مشكل ولكن باعتبار انضمامها الى سائر الاخبار الكثيرة يمكن الاعتماد عليها وان فرض ان تلك الاخبار ضعيفة الاسناد لان
الحاصل من المجموع العلم او الظن بجواز التقليد في محل البحث وكلاهما حجة فتم ولا يقال هذه الرواية معارضة بما دل على لزوم تقليد الافضل
من الاخبار المتقدمة وهو اولى بالترجيح لانه اقوى لان ما ذكر هذه الرواية لانه اخص لانا نقول ما ذكر لا يصلح للمعارضة لما بيناه سابقا ومنها
خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله عم يقول سل العلماء ما جهلت ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عم عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك لا يقال هذه الرواية
تدل على وجوب تقليد الاعلم لانها انما اوجبت الرجوع الى من عرف جميع احكامهم لان قوله عليه السلام احكامنا جمع مضاف وهو يفيد العموم فيجب
الاحكام الاحكام لا يمكن فرض افضل منه لانا نقول لا نسلم ان المراد من قوله عم وعرف احكامنا معرفة جميع الاحكام لامتناعها عادة وقد صرح به
الاصوليون فالمراد اما معرفة شيء كثير من الاحكام وهو الغالب في المجتهد المطلق او الاستعداد لمعرفة جميع الاحكام وعلى التقديرين يصح الاستدلال
بالرواية على المدعى لامكان فرض الافضل من المفروض كما لا يخفى واطلاق الرواية يدل على جواز الرجوع الى الافضل والمفضول فتم ومنها خبر ابي
خديجة عن ابي عبد الله عليه السلم اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا ومنها خبر اسحق بن يعقوب وفيه
التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله لا يقال الرجوع الى
الرواة ليس بتقليد بل هو تحصيل دليل وهو الخبر لانا نقول الرجوع الى الرواة قد يكون تقليدا وقد لا يكون تقليدا والرواية جوزت الامرين
ولم تفصل بين العالم والاعلم فيصح الاستدلال بها على صحة تقليد الاخير ومنها خبر احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن
الثالث عليه السلم اسأله عمن آخذ معالم ديني فكتب فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوك
انشاء الله ومنها المروي عن بعض الواعظين قال قال النبي صم من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة لا يقال التقليد ليس

ان الخبر يدل على وجوب تقليد الاعلم

من باب التعلم لان التعلم هو اخذ العلم والتقليد مما لا يمكن اخذ العلم به لانه العمل بقول الغير من غير دليل علم ا يعلم به فلا يمكن اخذ العلم به فلا
يمكن الاستدلال بالروايات على اللزوم لعدم تناولها لمحل البحث لانا نقول لا نسلم ذلك بل لا شبهة فان التقليد يطلق عليه انه تعلم وقد يقال ان مطلق
التقليد الذي جوزه الشارع وتقليد المفضول مع وجود الافضل مما لم يعلم بان الشارع جوزه فلا يصدق عليه التعلم فلا يندرج تحت اطلاق
الروايات بل لعل ان الشارع جوزه فيصدق عليه التعلم فتم ومنها خبر محمد بن علي عن الرضا عن ابائه عليهم السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
اطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله ومنها خبر السلم بن صالح الهروي قال سمعت الرضا رحم الله عبدا احيى امرنا فقلت وكيف يحيى امركم
قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس ومنها خبر عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان قوما يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اختلاف امتي
رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الاية فامرهم ان ينفروا الى رسول الله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين واحد
والمسألة عندي في غاية الاشكال ولكن القول الاول احوط بل هو الاقرب ينبغي التنبيه على امور **الاول** اذا كان احد المجتهدين اعلم والاخر اتقى
واورع واعدل فصرح في موضع من كتبه غيرها بان العدل الذي فيه من الورع يحجزه عن الاقتحام والتهجم على الحرام فيتقي ترجيح العلم شاملا
للناظر فيه حكى في المنية عن قوم القول بلزوم تقليد الاورع فقال قال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اجتهاده من غيره وان كان
الغير اعلم وعلل بانه حكى جدي الصالح عن طائفة بانه يتخير في تقليد ايهما شاء وبعض من المنية التوقف في المسألة والاقرب عندي هو القول الاول
من لزوم تقليد الاعلم لان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول الاورع كما اشار اليه من يجب اتباعه لا يقال انه كلية ممنوعة
اذ جهة ما يستفاد من قول الاعلم عما يستفاد من قول الاورع بل يمكن فرض ارجحية قول الاورع من قول الاعلم فالدليل لا يشمل جميع افراد محل البحث
بل هو معارض بمثله في بعض افراده لانا نقول لا نسلم الفرض المذكور وسلمنا ولكن نقول اذا ثبت لزوم تقليد الاعلم فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله
اقوى ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل بين الصورتين لا يقال هذا معارض بمثله وتقريره انه اذا ثبت تقليد الاورع فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله
اقوى ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل وبالجملة مقتضى ما دل على لزوم الاخذ بالظن الاقوى يقتضي التفصيل في المسألة فيحكم بلزوم تقليد الاعلم في صورة
وبلزوم تقليد الاورع في اخرى وهذا خرق للاجماع المركب فلا تكون الحجة المزبورة ناهضة لاثبات المدعى لانا نقول المعارضة وان سلمت لكن يجب
ترجيح الاخذ بقول الاعلم منها لوجوه احدها انه معتضد بالشهرة العظيمة بل الظاهر عدم الخلاف من اصحابنا القائلين بلزوم تقليد الاعلم في الجملة
ويمكن ان يجعل هذا حجة مستقلة في نفس المسألة وثانيهما ان فرض حصول الظن الاقوى من قول الاعلم اكثر وقوعا من فرض حصول الظن الاقوى من قول
الاورع فيجب ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول لان ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالثاني يلزم منه كثرة المخالفة للاصل الدال على لزوم الاخذ
بالظن الاقوى ولا كذلك ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول كما لا يخفى فتدبر وبالجملة لو كان السبب في الحكم بوجوب تقليد الاعلم في الجملة هو حصول الظن
الاقوى من قوله فاللازم الحكم بوجوب تقليده في محل الفرض ايضا لحصول المناط وان كان السبب فيه ذلك فالظاهر انفاق اصحابنا الامامية فاللازم
الحكم به هنا لظهور تحقق المناط المذكور فيه هنا ايضا وان كان السبب في ذلك مقبولة عمر بن حنظلة ونحوها فالحكم بترجيح الاعلم هنا مشكل لعدم معلومية
اندراج محل الفرض تحت اطلاق الروايات بعد ذلك اما لوقوع التعارض بين اطلاق قوله عليه السلام اعدلهما وافقههما مع عدم الترجيح اولا لان المفروض في الرواية
ترجيح من جميع الصفات الاعدلية والافقهية والاورعية من الظاهر انه غير شامل لمحل البحث وان قلنا بان تقليد الاعلم غير واجب فالظاهر ثبوت التخيير هنا
بين المجتهدين المفروضين لاطلاق الاخبار المتقدمة ولا يمكن دعوى اتفاق القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم على التخيير هنا فالنزاع في المسألة
مبني على القول بلزوم تقليد الاعلم وكيف كان فالاحوط هنا ترجيح الاعلم لان الظن بحصول البراءة من التكليف الثابت به اقوى لكثرة القائل به وندرة
القائل بخلافه وبالجملة مقتضى القاعدة العقلية في محل البحث مع قطع النظر عن جميع ادلة الطرفين هو التخيير لدوران الامر بين الواجبين المتضادين ولا
ترجيح ولكن لما كان القائل بترجيح الاعلم اكثر وكانت الكثرة موجبة للظن كان الاخذ بقوله احوط ولا يبعد دعوى لزوم هذا الاحتياط لو لم يعارضه ما هو
اقوى منه لكن قد يقال المعارض **الثاني** اذا تساوى المجتهدان علما وتفاضلا ورعا وعدالة فهل يجب تقليد الاورع والاعدل منهما
او لا بل يتخير في تقليد ايهما شاء صرح بالاول في التحرير والجعفرية والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة لجدي الصالح ويمكن استفادته من المعارج
وشرح الكركي وشرح المبادي ولهم على ذلك وجوه منها ان حصول البراءة من التكليف الثابت بتقليد الاورع والاعدل مقطوع به ولا كذلك تقليد

لا يكون تعلما بل تقليد

معنى تعلم بيان الاقوال في التقليد

وحج من مجمل المسائل

والقول بلزوم تقليد الاعلم حكاه في المنية عن قوم وذهب جماعة الى ترجيح الاورع وكذا ح

غيره فلا يجوز ويجب تقليد الاعلم تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها انما تمسك به في يه وح ده لجدى الصالح فقال اذا تساويا في العلم وتفاضلا في التدين
فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير لان مناط التقليد هو العلم والورع موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي
هو العلم وفي ذلك ومع تساويهما في العلم يقدم الاعدل نظرا الى ثبوت الرجحان المقتضي لقبح ترجيح تقديم المرجوح عليه ومنها خبر عمر بن حنظلة و
خبر داود بن الحصين وخبر موسى بن اكيل وقد تقدم اليهما الاشارة وفي جميع الوجوه المزبورة نظر والتحقيق ان يقال ان تقليد الاعلم ان لم يكن واجبا فالظاهر
عدم وجوب تقليد الاورع والاعدل لان الظاهر ان كل من قال بعدم وجوب تقليد الاعلم يقول بعدم وجوب تقليد الاعدل والاورع اما بعموم او بنحوه
وان قلنا بوجوب تقليد الاعلم فيمكن ان يمنع ايضا من وجوب تقليد الاعدل لعموم الاخبار الدالة على جواز التقليد ولم يثبت مصير كل من قال بوجوب تقليد
الاعلم الى وجوب تقليد الاورع هنا ولا قام عليه دليل بالخصوص من اجماع محقق او منقول او شهرة ولكن المسئلة على التقدير المذكور لا تخلو عن اشكال
ومراعات الاحتياط مهما امكن اولى **الثالث** اذا تساوى المجتهدان في العلم والورع فهل يتخير في تقليد ايهما شاء او لا اختلف فيه
الاصوليون على قولين الاول انه يتخير وهو للمعارج ويه ويب وعد للشهيد وكرى وس والجعفرية والمقاصد العلية ومنية وم وده وشرحها لجدى الصالح
واحتج عليه في يه والمنية وغيرهما بان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومقتضى اطلاق اكثر الكتب المذكورة وصريح
المعارج عدم الفرق بين تفاوتهما اراءا في المسئلة الفقهية واختلافهما الثاني ما اشار اليه في يه وح ده فقالا وقيل بسقوط التكليف ويرجع
الى البراءة الاصلية لا ما جعلناه ان يفعل ما يشاء الثالث ما حكاه في المنخول عن قوم من انه يجب عليه حينئذ الاخذ بالاشد الرابع ما حكاه في المنخول
ايضا عن قوم من انه يجب عليه الاخذ بالاثقل عليه ويراجع نفسه فيه والمعتمد عندي هو القول الاول للعمومات الدالة على صحة التقليد ولظهور عدم
الخلاف فيه بين اصحابنا الامامية ولزوم الخروج عن الدين بالرجوع الى البراءة الاصلية والحكم بسقوط التكليف ولزوم الحرج العظيم بالاخذ بالاثقل
واعلم انهم اختلفوا في امكان فرض التساوي على قولين الاول انه ممكن وهو لظاهر المعارج وب ويه والمنية وكرى وعد للشهيد والجعفرية والتمهيد
وم وده وشرحها لجدى الصالح والمعتمد لكنه بعيد كما صرح به في كرى والمقاصد العلية الثاني انه غير ممكن وهو المحكي في يه والمنية وكرى والتمهيد
والمقاصد العلية عن بعض فقالوا وقيل بعدم جواز وقوع التساوي وزاد في النهاية وكرى والمنية فقالوا كما لا يجوز استواء امارتي الحل و
الحرمة **الرابع** ان قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وسائر العلوم فلا اشكال في لزوم تقليده وكذا ان كان اعلم
في الفقه مع التساوي في سائر العلوم اما مع التساوي في الفقه والاختلاف في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية
والتفسير والكلام فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير مطلقا صار صاحب الكشف الى الاول والتحقيق ان يقال ان كان المستند
في لزوم تقليد الاعلم هو ما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما هو الظاهر من القائلين بذلك كما قاله الفاضل المشار اليه لا يخلو عن قوة لامكان ان
يقال ان الظن من قول الاعلم في سائر العلوم او في علم منها مع التساوي في الفقه اقوى فيلزم الاخذ به وعلى هذا فالاصل لزوم تقليد كل من يحصل
من قوله الظن الاقوى باعتبار ثبوت مزية له في فن من الفنون ويكون هذا هو الضابط دون غيره وعليه يجب فيما لو اختلفوا في جهة الافضلية
بان كان احدهما افضل في فن والاخر في اخر الرجوع الى من يحصل من قوله الظن الاقوى ولكني لم اجد مصرحا بهذا الضابط مع انك قد عرفت
ما في مستندها وان كان المستند في ذلك قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية فما قاله الفاضل المشار اليه لا يخلو عن قوة ايضا الا
ان يفرض حصول الظن الاقوى من المفضول للمفروض رجحية فيشكل ما ذكره لكنه فرض بعيد بالجملة اللازم على المستند المذكور الاقتصار في التقليد على
القدر المتيقن وما يحصل معه البراءة اليقينية ولكن فيه الاشكال وان كان المستند في ذلك الاجماع المنقول والشهرة العظيمة فما صار اليه
الفاضل المشار اليه مشكل بل المصير الى التخيير في محل البحث لا يخلو عن قوة لان القدر المتيقن من عبارات القوم الحاكين بلزوم تقليد الاعلم هو لزوم تقليد الاعلم
في الفقه لان اطلاق كلامهم ينصرف اليه فيجب الرجوع في غيره الى العمومات الدالة على صحة التقليد فهي هنا تقتضي التخيير ولا يعارضه قاعدة الاحتياط
وما دل على لزوم الظن الاقوى هنا ويمكن دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على التخيير لان الظاهر من اطلاقهم انه اذا تساويا فالتخيير هنا بناء على ما قلناه من
انصراف قولهم يجب تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند في ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على الرجوع الى الافقه فما صار اليه الفاضل المشار
اليه لا يخلو عن اشكال ايضا لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضتها لان الظاهر فيها الحكم الشرعي لقوة احتمال صيرورة
لفظ الفقه حقيقة في الحكم الشرعي في زمن صدور الاخبار ولو منع من ذلك فنقول ارادة المعنى اللغوي فيها بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى

تنبيه في مسئلة تقليد الافضل

تنبيهات متعلقة بوجوب
تقليد الاعلم من المجتهدين

المتعارف لانه اقرب المجازات لكثرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخلو عن قوة ولكن مراعاة الاحتياط مهما امكن اولى **الخامس** هل المراد بالاعلم الاكثر حفظا للمسائل او الاشد قوة لاستخراجها او الاكثر ترجيحا لها فيه اشكال لعدم اجد مصرحا بشئ مما ذكر والتحقيق تقتضي الرجوع هنا الى العرف فكل من يطلق عليه عرفا انه اعلم يجب الرجوع اليه ان قلنا بوجوب تقليد الاعلم **السادس** على المختار من وجوب تقليد الاعلم هل يجب تحصيل العلم بالاعلمية في صورة الشك فيها فيكون تقليد الاعلم واجبا مع اولا يجب تقليده الا بعد العلم بها فيكون واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فيه اشكال من ان مقتضى عموم ما دل على صحة التقليد التخيير مطلقا خرج منها صورة العلم بالاعلمية بالدليل ولا دليل على خروج غيرها ومنه محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم ومن ان الغالب في الواجبات الوجوب المطلق فيلحق محل الشك ومنه محل البحث بالغالب عملا بالاستقراء مضافا الى الاحتياط واطلاق الامر بالرجوع الى الافقه والاعلم في النص والفتوى فان الاصل في اطلاق الامر الوجوب المطلق وقد يتوقف الاطلاق منصرف الى صورة العلم كما في كثير من الاطلاقات ووضع اللفظ للمعنى الواقعي من غير مدخلية للعلم في المفهوم لا ينافي انصراف اطلاقه الى صورة العلم فتأمل ومع هذا فوجوب التحصيل احوط وكذا الكلام في معرفة الاورع وقد صار الى وجوب تحصيل العلم بالاعلمية والاورعية في يب والمنية وهو الظاهر من التهذيب **السابع** هل الظن بالاعلمية والاورعية يقوم مقام العلم بهما فيتبع اولا فيه اشكال وقد صار في يه الى الاول وهو الظاهر من المنية وح ده لجد الصالح وهو احوط الا فيما اذا ظن باعلمية احدهما وقطع باورعية الاخر وذكر في جملة من الكتب الطريق لمعرفة الاعلم ففي يه ويب يعلم الاعلم بالتسامع لا البحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي في المعنة المنية طريق علم العامي بالاعلم والا زهد وغلبة ظنه بذلك التسامع من الناس او القرائن المفيدة للعلم او الظن بهما لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا وفي ح ده لجد الصالح يعرف الافضلية اما من تواتر الاخبار او الظن الفاضل بانه افضل او من اذعان المفضول او من الامارات الدالة عليه كاقبال العلماء على سؤاله ولا نفيا دالة على ما يفيد **الثامن** الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان النزاع في زمن الغيبة حكمه حكم الاستفتاء فيجب المرافعة الى الاعلم والا فلا واما في زمن الحضور فالظاهر المعظم انه كذلك ويظهر من العلامة انه يجوز الترافع الى المفضول في زمن الحضور قال تبعا للشرايع لان خلله منجبر بنظر الامام وهكذا حكم التقليد في القضاء **التاسع** هل حكم غير الاستفتاء والترافع مما يشترط في مباشرته الاجتهاد حكمهما فيجب اعتبار الاعلم او لا لم اجد مصرحا في هذا الباب لاحد من الاصحاب لكن ظاهر اطلاق كلامهم في بعض المقامات عدم اشتراط ذلك **العاشر** اذا تعذر الوصول الى الاعلم او كان فيه حرج سقط اعتباره **الحادي عشر** اذا علم بفتوى المفضول بسماع منه او بتواتر او نحو ذلك وظن بفتوى الافضل باخبار عدل له ونحوه مما يجوز الاعتماد عليه في معرفة مذهب المجتهد فهل يجب تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم لم اجد احدا تعرض للمسألة وهي في غاية الاشكال ولكن الاحتمال الثاني اقرب **الثاني عشر** اذا سأل المقلد المفضول مع تمكنه من الافضل وان علم المسؤل بذلك فالاحوط ترك الفتوى وان لم يعلم بذلك فلا يفتي حملا لفعل المسلم على الصحة **الثالث عشر** يظهر من جملة من الكتب انه اذا تعدد المجتهد واتفقوا على الحكم جاز للمقلد العمل بالحكم من غير تعيين من يقلده وفيه نظر والاحوط تعيين من يقلده **الرابع عشر** اذا قلد المفضول لعدم التمكن من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه وهل يجب عليه الرجوع الى الافضل فيما قلد فيه المفضول اولا التحقيق ان يقال ان الاعمال التي صدرت منه من العبادات والمعاملات بتقليد المفضول صحيحة يترتب عليها اثارها ولا يجب عليه اعادتها للاصل ونفي الحرج واما الاعمال التي يريد الاتيان بها التي قلد فيها المفضول ففي وجوب الرجوع فيها الى الافضل اشكال من اطلاق الفتوى بتقليد الاعلم ومن استصحاب الصحة ولزوم الحرج غالبا في الرجوع امكان منع انصراف الاطلاق الى هذه الصورة مع معارضته باطلاق الفتوى بانه لا يجوز الرجوع بعد تقليد المجتهد والتعارض من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع هذا الاطلاق فتأمل وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم وجوب الرجوع في غاية القوة **مفتاح** لا يشترط في العمل بقول المفتي مشافهته والسماع منه كما في نهاية الاصول ومنية اللبيب والذكرى والالفية والجعفرية ومع ومقاصد العلية ومشرع وغيرها والحجة فيه وجوه الاول ظهور عدم الخلاف في ذلك الثاني ظهور كلام بعض الاصحاب في دعوى الاجماع عليه قال في الذكرى لا يشترط مشافهته المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا للاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وما يوجد في بعض العبارات لا يجوز الافتاء للعامي بقول المفتي محمول على تصرفه في الحكم

ان وجب تقليد الاعلم
ح

كبير ويب والمنية
ح

وقال فلم لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي الثالث لذلك لو كان شرطا لاشتهر بل وتواتر لتوفر الدواعي عليه ومسيس الحاجة اليه والتربص بل المعلوم من سيرة المسلمين قديما وحديثا خلافه فالمقدم مثله الرابع ان ذلك لو كان شرطا للزم الحرج العظيم والتربص المعلوم مثله اما الملازمة فظاهرة وقد اشار الى هذا في ذكرى فقال بعد ما حكينا عنه سابقا والعسر اللازم بالزام السماع منه ثم بعد ذلك احتجوا بلزوم العسر بالزام السماع منه الخامس عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وفيه نظر ويبقى التنبيه على امور **الاول** هل يشترط العلم بمذهب المفتي وفتواه او لا كما هو ظاهر النهاية ومنية اللبيب وذكرى والالفية والجعفرية وصدر العلية الاقرب الثاني لظهور الاتفاق عليه بين المسلمين المستمر والمزوم الحرج باشتراط العلم الثاني لا اشكال نحو ان الاعتماد على شهادة العدلين في ثبوت مذهب المفتي وفتواه وهل يجوز الاعتماد على العدل الواحد في ذلك كما في غير ومنية اللبيب وذكرى والالفية والمقاصد العلية والجعفرية او لا الاقرب الاول لظهور الاتفاق عليه قولا وفعلا كما اشار اليه في ذكرى ولم والمزوم العسر والحرج باشتراط تعدد المخبر والعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد ونحوي جميع ما دل على حجية اخبار العدل عن المعصوم بحكم شرعي فرعي ولما اشار اليه في غير فقال وان رجع الى الحكاية من يوثق برفحكم حكم السماع كما ان النبي ﷺ كان ينفذ الآحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عينا لما جاز ذلك فائدة انتهى هل يشترط وحدة الواسطة بين المفتي والمستفتي فلا يجوز الاعتماد على اخبار عدلين عن خبر المفتي او لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد وان تعددت الوسائط كما هو نص الجعفرية والالفية والمقاصد العلية وظاهر النهاية ومنية اللبيب وذكرى الاقرب الاخير لظهور الاتفاق عليه كما اشار اليه في ذكرى ولم ونحوي ما دل على عدم اشتراط ذلك من عمل المجتهد بخبر عن المعصوم ولعموم قوله ان جاءكم اه ان جعلناه دليلا على قبول خبر الواحد وصرح في الالفية باشتراط عدالة الجميع الوسائط فقال المقلد يكفيه الاخذ عن المجتهد او بواسطة او وسائط مع عدالة الجميع وربما يستفاد من المقاصد العلية دعوى الاجماع عليه فانه قال يستفاد من اشتراط عدالة الجميع انه لا بد من العلم بمجموع الوسائط والا لاستند المجتهد معين وثبوت عدالتهم شرعا ولا يكفي حسن الظن بمن اخذ منه العدل وانه لا يأخذ عن عدل مع عدالة الحكم بعدالة الواسطة باحد الوجوه السابقة واعتماد خلاف ذلك باطل بالاجماع انتهى **الثالث** يجوز الاعتماد على تاليف المفتي وكتابه سواء كان بخطه او بخط غيره لانه المعلوم من سيرة المسلمين ولانه لولا ذلك للزم الحرج كما لا يخفى والتربص فالمقدم مثله وكذا يجوز الاعتماد على ما بكتبه في جواب المسائل وقد اشار الى ما ذكره في ذكرى وهبة منية اللبيب وذكرى في الاول وان رجع الى كتاب فان ثق بجري مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به وهذا كان عليه سلم بكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل لكثرة ما يقوم الغلط في الكتب هذا هو الاجود وسيذكر في الثاني وان وجده مكتوبا وكان موثوقا به فالاقرب جواز العمل به والافلا وفي الثالث وان كاتبه فالاقرب جواز العمل مراعاة من الغلط والتزوير وفي الرابع اذا حكى العامي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او وقف اليه بقراءة او كتب اليه بركنا بأمن من الغلط والتزوير عمل عليه والافلا وفي الخامس والاول الاكتفاء بالكتابة مع امن التزوير للاجماع على العمل بكتب النبي والائمة عليهم السلام في ازمنتهم لان المعتبر ظن الافضاء وهو حاصل بذلك وهل يشترط العلم بكون المكتوب من المفتي ومن تأليفه والعلم بصحة النسخة او يكفي الظن بجميع ذلك اشكال والاقرب كفاية الظن بصحة النسخة **الرابع** هل يجوز العمل بخبر العدل وبالكتابة مطلقا ان تمكن من السماع وتحصيل العلم بمذهبه او يختص بصورة عدم التمكن الاحوط الثاني ولكن الاول اقرب لاطلاق كلام الاصحاب المصرحين بجواز الاعتماد على الامرين ولانه المعلوم من السيرة ولاطلاق قوله تعالى ان جاءكم فاسق اه ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد كما هو خيرة جماعة **الخامس** اذا حصل له العلم بمذهب المفتي جاز له العمل مطلقا وان لم يستند الى امر محسوس **السادس** هل يجوز الاكتفاء بكل ظن لم يثبت من الشريعة منعه معرفة فتوى المفتي او يجب الاقتصار على ما تقدم اليه الاشارة من خبر العدل وغيره اشكال ولكن لو قيل بجواز الاعتماد على الظنون التي جرت العادة باعتبارها في معرفة مذهب الغير لم يكن بعيدا لانها لو لم تكن معتبرة لنبه الشرع عليه فقد نحوي ما دل على

الاعتماد على ما تقدم اليه الاشارة فتأمل منه

باب الاستصحاب

وفي المعتبر استصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين وآله البررة الاكرمين **باب** الاستصحاب في الحديث المروي عن مولانا امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك **مقدمة** لاختلف علمائنا رضوان الله عليهم في تعريف الاستصحاب فقال في المعالم هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني لثبوته في الاول وفي الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الاول وفي الرسالة الاستصحابية الجاري مجرى قولنا الاستصحاب هو الحكم باستمرار ما كان بقيته الحاصلة في وقت اوحاله مشكوك البقاء بعد ذلك الوقت او الحال وفي الوافية المأمول استصحاب الحال الحكم ان ثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم بثبوته الى الوقت الثاني الى دليل وفي الوافية استصحاب حال الشرع هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقول ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما هو كذلك فهو باق وفي المشارق اعلم ان الصور المذكورة ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وفي شرح عضد استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وفي بعض شروح المنهاج استصحاب الحال هو عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه **مفتاح** اذا ثبت حكم من الاحكام الشرعية الفرعية في وقت ثم جاء وقت آخر وشك في بقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني ولم يقم دليل على انتفائه فهل يلزم الحكم بثبوته وبقائه فيه ببقاء ما كان على ما كان فيكون الاستصحاب حجة ومن جملة الادلة الشرعية كالكتاب والسنة اولا بل يفتقر الحكم به في الثاني الى ادلة اخر فلا يكون الاستصحاب حجة ولا دليلا شرعيا كالقياس المستنبط العلة اختلف القوم في ذلك على قولين الاول ان الاستصحاب حجة ودليل شرعي وهو للمعارج والتهذيب والمبادي والزبدة والوافية وحكي عضد والعلامة دام ظله العلي والاحكام وبعض شروح المنهاج وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي النهاية والمنية اختلف الناس في ان استصحاب الحال هل هو حجة ام لا فذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي انه حجة وزاد في الاول وغيرهم وفي حد ذي فذهب الشافعية والمزني والغزالي والصيرفي وبعض المحققين الى ان الاستصحاب حجة وهو مذهب الحنفية والمعتزلة ذهب اكثر اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي كان يختاره شيخنا ابو عبد الله الى ان ذلك دليل وفي ذلك نظر وفي الزبدة الاظهر انه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا وفي التمهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين ولم اختلف الناس في استصحاب الحال وحكي عن المفيد المصير الى الحجية وهو اختيار الاكثر وفي غاية المأمول اكثر اصحابنا على حجية استصحاب الحال وهو اختيار اكثر العامة وفي الرسالة الاستصحابية منهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا ومنهم من فصل وفي الاحكام ذهب جماعة من اصحابنا الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين الى صحة الاحتجاج به وهو المختار وفي شرح صر اكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحة انتهى ويظهر من المنية المصير الى ان الاستصحاب ليس بحجة وهو للذريعة والعدة والغنية والمعتبرة والمأمول ولم وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي العدة ذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحابنا وابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي يقتضيه مذهبه في باب استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية وقوته ذهب الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي المنية استصحاب الحال حجة عند جماعة الى ان قال خلافا للسيد ابي الحسين البصري واكثر الحنفية ولم أر مذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة وقد اختار المحقق المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب وفي غاية المأمول ذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة وهذا القول غير بعيد في الوافية وانكره المرتضى الاكثر قال الاستراباذي في الفوائد المكية جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى ذهب الشيخ المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة خلافا للاكثر علمائنا والحنفية ثم قال بعد ما حكى اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب ويشهد بذلك شرح الشرايع للشهيد الثاني وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره وفي الاحكام ذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري وغيره الى بطلانه ومن

مولد

هؤلاء من جوز بعد الترجيح لاغير وفي ح صر واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت بعد حكم شرعي الاولين وجوه منها ما ذكره في المعارج فقال لنا ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والمعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان المعارض لا يصلح رافعا فلان المعارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابلة فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في غاية المراد فقال بعد الاشارة اليه فيه نظر فانا لا نسلم ان المقتضي للحكم الاول ثابت في الزمن الثاني اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هو الا مصادرة على المطلوب انتهى واما ثانيا فللمنع من صحة الحكم ببقاء المقتضي واثره مع الشك في وجود المانع لعدم الدليل على ذلك بل لا يتم الدليل الا بعد العلم او الظن المعتبر شرعا بعدمه معارضه لان شرطه عدم المعارض ومع الشك فيه يحصل الشك في المشروط فيلزم الوقف لا بقاء الاصل عدم المعارض كما في كل حادث يشك في وجوده لانا نقول هذا الاصل احد افراد الاستصحاب فلا يمكن التمسك به هنا لبطلان الدور ومنها ان الاستصحاب مما يفيد الظن فيكون حجة اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في جملة من الكتب ففي بيان الاستصحاب الحال حجة لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع وفي المنية احتج عليه بأن العلم بوجود الشيء الممكن بقاءه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه واجبا الا هذا القدر اما الاولى فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذ لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر معاملات العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجولون الاقطار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المهمة فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الاوانية الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة وطلب التمر وما ذاك الا لما عهد من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري في الجملة لنا بثبوت الحكم اولا وعدم تحققه ما بعد قبله فبظن بقاؤه ولولا ذلك لم يقدم العجزة كما قاله البيضاوي وفيه ما فيه لعدم سلامة المكاتيب لهذا ما من البعيد سفها وكان الشك في الزوجية كالشك في بقائها وفي ح صرنا ما نحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا المرض وري ولو لا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة مزارقه والاشتغال بما يستعقد زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد الى بلد ولا القرض والدين ولولا الظن لكان سفها وفي بعض شروح المنهاج لنا انا اذا علم وجود شيء ولم يعلم عدمه حصل الظن بثبوته والعمل بالظن واجب لما عرف فالعمل بثبوته واجب وهو المراد من استصحاب الحال وفي الاحكام ان ما تحقق وجوده او عدمه في حالة من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه لان العقلاء واهل العرف اذا تحققوا وجود شيء او عدمه له احكام خاصة به فانهم يسرعون الى القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود او العدم حتى انهم يجزمون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة متطاولة وانفاذ الودايع اليه ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من اقر به قبل تلك الحالة ولولا ان الاصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك ثم قال فان قيل لم لم تذكروا ما يدل على ظن البقاء بل انما كان ذلك جوازا منهم لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه وذلك كاستحثاث الذي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم يكن الاصابة ظاهرة بل مرجوحة او مساوية قلنا لجواز ان الاقدام على الفعل الغرض موهوم غير ظاهر انما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد ان يكون بغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة لهم في نظرهم عد سفيها مخطئا في عقله وما وقع به الاستشهاد من تنفيذ الودايع وارسال الرسل وكان الاستصحاب فيه ظاهر اواما المقدمة الثانية فلاصالة حجية الظن وقد اشار اليها جدي قدس سره في الرسالة الاستصحابية فقال في جملة كلام له ولا يخفى على المتتبع المتدبر ان فقهاءنا رضي الله عنهم يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى ما خذ حجية ذلك الرجحان نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او بالوقوف على عكس عباراته مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم امثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدا خذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحبه ايضا على حجية اخبار الاحاد من ان باب القطع في غير الضروريات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة الى اخره ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على اشارة مع الحاجة

في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم القيمة وكوننا مشرعين به ومن امة صلى الله عليه وآله من بديهيات الدين وما اجمع عليه المسلمون
وظهر من التواتر وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس امرا اجماليا وهو قدر مشترك
بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بصير ورة حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا نعلم ان الصلوة
واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومبطلاتها واحكام الشك والسهو والنسيان وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وكيفيتها
انما هي من ادلة كتاب الطهارة الى الكتاب الصلوة انما يكون باخبار الاحاد او ظواهر القرآن او الاجماع المنقول بخبر الواحد او غيرها من الظنون
ومع ذلك لا محيص عن العمل بخبر الواحد مما ثالثة من اعتبار اصل العدد واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقط او التبديل او التحريف والنقل او غير
ذلك من الظنون مثل قول اللغوي او الامارات الظنية او غيرها مما هو معلوم وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق
اجماع يبتني على اعتبار خصوص ظن يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الآن على الظنون والبناء انما
هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد لكن مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان وما ذكرنا ظهر فساد ما اورد وجدد عصره على صاحب المعالم
بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل نحكم باصالة البراءة لانكونها
مفيدة للظن ولا الاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية فيما انتفى الامر
يحكم العقل بعد العقاب على تركه لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها وبتأييد ما ورد من النهي
عن اتباع الظن انتهى يلخص ما عرفت من ان الضرر كما ان يقيني لم يجعل لا ينفع ولا يغني بل لو بقينا على القول بالظن وفتح البدع سوا بالبناء على
اصالة البراءة لحصل فقه وشرع يخرجه الكفار بانه ليس بشرع بنيانه فضلا عن المسلمين ويتيقن مجملا ان الشرع بالنسبة الينا غير مقصود على ذلك
مضافا الى الاجماع نحن اشرنا مع الحاضرين من التكاليف باعتبار خصوصيات وابطه اصالة البراءة انما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني
واما مع الثبوت فلا بد من الاتيان بمحتملات الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الا الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواقعية
بمجرد احتمال الاتيان بما هو مطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اي الظاهرية المطلق ليس بحصول الظن له بكون المظنون غيره او ذا بدا عليه فالعقل يحكم
بالعقاب على الترك لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نسلم حكمه على عدم العقاب سلمنا لكن لا نسلم كونه على سبيل اليقين والثالث
الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى او لا يمكن الجمع مثل ان المال المالزيد او لعمرو
وكذا الزوجة وامثال ذلك وابطه الفقه مزكى بالطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلا بد من ان يحكم بالوهم
بان الموهوم هو حكم الله تعم بغتة ان ما هو الظاهر انه ليس حكم الله تعم هو حكم الله تعم لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم يعتبر الظن
لزم ان يعتبر الوهم بان نقول ان هذا حكم الله تعم مع ان الظاهر انه ليس حكم الله تعم ويلزم العمل به مع ان الظاهر من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت
لا ترضى بكون الظن حجة وجعله حكم الله تعم الظاهري بل والعمل به لازما مثل العمل بالاصل فكيف ترضى بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة قدس سره في
النهاية من انا لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك ان الاخبار بين بوجوب العمل بالمقطوع
به والا فالوقف والاحتياط فيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار ودلالتها وتعارض بعضها
مع بعض اخر او مع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في رسالة الاجتهاد والاخبار واثبتنا فساد قولهم مشروحا وانه
شبهة في مقابلة البديهة ولو يتبر القطع لكان المجتهد وابطه لا يجوزون العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون الظن الاضعف فضلا
عن العلم وابطه جوابان اصالة البراءة في اصل العبادات محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع بمحل نظر
بل فاسد اما المعاملات ففي كثير من المواضع لا شك في الاصل مثل كون المال لزيد او عمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة
حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ابطه مانع عن الصحة وكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم
بالصحة واصالة البراءة انما تنفع غيرها اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وابطه اصل البراءة ظني كما اعترفت وقطع
العقل بعد العقاب محل تأمل وتشاجر بين العلماء واقاموا على اخلافه تلك ادلة خاصة من النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ابطه وان كان
الوهم خلاف ذلك لكنه ظاهر وظن وان كان قويا سلمنا القطع فانما نم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع الضرر

المظنون البتة فكيف يحكم بعد العقاب الغير البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح فاذا كان الراجح عنده ان السيد كلما امر كلف
كان راجحا البتة انه امر هكذا وحكم بكذا فكيف يرضى بترجيح خلافه قلت عليه وبالجملة لا نسلم القطع في امثال هذه المسائل نحن فيه بل الظن ايضا سلمنا
لكنه ظن وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال هذه المسائل من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو
من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكون العدم من ضروريات
مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به اهل السنة في كتبهم الاصولية ينسبوا المنع الى الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم
يكشف عن صحة النسبة واكثر فتاوانا القدماء كانوا كذلك وان كان بظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك وبظهر من بعض القدماء ايضا وبالجملة ان محدثي
الشيعة كانوا يرون الجواز وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبارها هو الحجة فلا يظن
ان المجمع عليه يقينا اي شيء كان واما الاحتمالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى بعضهم
كثر الظنون بحيث يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا كما اشرنا ومنها ما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى
المظنون الذي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل الشك انتهى وفي النهاية احتج الاخون بان العلم بتحقق امر في الحال
يقتضي ظن بقائه في الاستقبال الى ان قال واما وجوب العمل بالظن فلقوله ع نحن نحكم بالظن ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو باطل والبطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد القوي وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهو قائم
هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل بما انتهى وهذه الحجة مما لا يجوز الاستناد اليها في امر يخالف الاصل اما على القول بعدم اصالة حجية الظن
فواضح لعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ولذا قال في الوافية بعد الاشارة الى الدليل المذكور وفيه انه بناء على
حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت في المسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه انتهى وفي النهاية احتج القائلون بانه ليس بحجة بوجوه الى ان
قال الخامس المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن ولا لكانت شهادة العبيد الفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل
الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن لان الاصل هذه الزيادة لعين ما ذكروا عترض بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف وفي
الشهادة في الصور المذكورة لم يكن لعدم حصوله انما بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه لزم استصحاب الحال فانه معتبر اتفاقا واما على القول باصالة الحجية
الظن كما هو التحقيق فلا نمنع من افادة الاستصحاب الظن عادة خصوصا في نفس الاحكام الشرعية التي هي محل البحث وذلك لان مجرد تيقن الحكم في الزمن
الماضي ليس من لوازم العقلية ولا العادية البقاء ابدا حتى يكون موجبا لافادة الظن به حيث يحتمل ارتفاعه بالجملة الاستصحاب ليس سببا للظن
عادة كخبر العدل والشهرة نعم قد يحصل الظن بالبقاء لكن باعتبار الامور الخارجية عادة ونحوها وليس ذلك باعتبار نفس الاستصحاب وقد اشير
الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي الشارق قال المحقق البهائية في الحبل المتين لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث
لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا كما اذا توضأ
عند الصبح مثلا وذهل عن التحفظ ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه لم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان
المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه لا يخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسئلة على ان ما يتيقن بحصوله في وقت ثم علم او
يظن طروء ما بل يحصل الظن ببقائه فالشك في نقيضه لا يعارض اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بنائها على
الروايات الموهمة باصالة البراءة في بعض الصور وهي تشمل الشك الظن معا فاخراج الظن عنها لا وجه له ونحن لما احتج القائلون بعدم حجية الاستصحاب
بوجوه الى ان قال السادس ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن من التغير لجواز ورود الدليل المغير فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا
اعترض بان ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل يبقى ذلك الاصل مفيدا للظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم
المعارض فيه وبعد ورود الشرع بظن عدم المعارض وفي الرسالة الاستصحابية اجيب بان الظن البقاء الا ترى انا نسافر في بلدنا ساحل البحر ولعله
غرق ولا نسافر الى بلد لعلمه وجدانا في السفر بلغ السلام الى من كان موجودا ونخاطبه ظانا بقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلام الى من لم يكن
موجودا باحتمال وجوده وعدمه وهكذا الحال في جميع معاملاتنا فيحصل للمجتهد فيما هكذا اما حصل به ظن فهو حجة الله يقينا في حقه وحق
مقلده ومنع بعض من صغرى القياس بانا نمنع حصول الظن الا بالنسبة الى الامور القارة بالذات والقارة بقائه على حسب عادة الله تعم لا مطلقا

الظن بعد جعله مناطا للحكم الشرعي الظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه كان الحكم بالوجود ايجوز وربما يحصل

وكلما حصل به ظن

نتمسك بالاستصحاب مطلقا كما هو المطلوب فعادة الله تعم علة البقاء وهو بنا توريث العلم وبنا توريث الظن الى المدة التي تورث فالامر دائر مع وجود عادة الله تعد بثبوت ما يقتضيه فكيف ينفع هذا في الاحكام الشرعية خصوصا بالنحو الذي هو مطلوبكم اقول تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية وخصوصا بالنحو الذي يكشف للفقيه ان الحكم الشرعي اذا ثبت لشيء لا يكون آنيا بل يكون باقيا البتة انما النزاع فيما اذا تغير وصف لموضوع الحكم او زال ما هو علة الحكم ظاهرا او خالف ما زاحم الدوام الاول مثل الماء القليل النجس بالملاقات بصير كثيرا وكما اذا تغير مثل الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره بنفسه او المتيمم الفاقد الذي وجد الماء في الصلوة والثالث مثل الاناءين وقع في احدهما نجاسة ثم اشتبه بالاخر فلولا هذه المتغيرات لم يكن لاحد تامل في البقاء ومن الثالث مسئلة حدث المذي للمتوضي حصل الشك في خروج البول وغيرها وبالجملة كون الحكم الشرعي اذا ثبت فالظن بقاؤه الى ان يظهر خلافه لعله ليس محل لنا تامل المشرعة الا ان يكون الحكم موقتا بوقت ومختصا بحال او فوريا على الخلاف في الفوري وانما تامل في ظهور خلاف حكم الاول بمجرد المتغيرات المذكورة واما مثل الحكم الموقت فهو خارج عن محل نزاعهم ثم انه غير خفي ان الحكم الشرعي الثابت لا يرتفع الظن ببقائه بمحض تغير وصف مثل القلة في الماء القليل النجس بانه اذا اجتمع معتدا به واتصل كل واحد من ذلك النجس بالاخر الى ان صار كرا ضاعف اذا ظن ببقاء النجاسة على حالها مرددون حصول تضاعف وقاصر في غاية القوة بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة لم يحصل بنقصها قطعا ولا الشك كذلك فضلا عن انعدامها بالمرة وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكر المتغير سواء كان الزوال بنفسه او بمجرد ظاهر ما لم يثبت من الشرع انه مطهر شرعا واما وجوب الماء للمتيمم فلما لحظ ان الصلوة قبله كانت صحيحة قطعا وبعده صارت مشكوكا فيها فيكون حال الزوال حال التغير لكن بملاحظة ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ونظم من الاخبار ان شرط صحة الطهارة الدراية فقد الماء فحصل الشك في صحة الصلوة بسبب ان بان الشرط اذا انتفى انتفى المشروط واما مسئلة الاناءين فان علم النجس منهما بعينه ثم وقع الاشتباه بالنجس بحيث احتاج برهة الى التفكر وكذا حالها اذا وقع الاشتباه من اول الامر مثل الاناءين وقع في احدهما ستر قاتل وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في حاشيتنا على المدارك وبالجملة اذا ثبت حكم فكون ارتفاعه بثبوت خلافه شرعا محتاجا الى دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل لكان باقيا على حاله راسخا في قلوب المشرعة بحيث يصعب عليهم تجويز خلافه بل ويتجبون عن التجويز انتهى ومما يؤيد ان الاستصحاب لا يفيد الظن انه لو كان مفيدا للظن لجاز ان يترتب عليه ما يترتب على كل دليل شرعي ظني من تخصيص عام كتابا وسنة ودفع ظاهر بهما والرجوع الى المرجح حيث يعارضه ظن اخر كخبر الواحد الذي بظن كان المعهود من سيرة الاصحاب خلافه فانهم يرفعون اليد عن الاستصحاب حيث يعارضه ظن معتبر كما لا يخفى لا يقال لعل ذلك لاعتقادهم ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون المعتبرة او يترتب على هذا مرجوحية الاستصحاب بالنسبة الى جميع تلك الظنون لانا نقول هذا الاحتمال مقطوع بفساده ولا يبقى الاستصحاب وان كان لا يفيد الظن في جميع موارده الا انه قد يفيد الظن في بعض موارده فيلزم ان يكون هذا حجة لاصالة حجية الظن واذا ثبت حجيته في الجملة يثبت مطلوبنا وهو صورة فقد الظن اذ لا قائل بالفصل بين الصور لانا نقول ان الاستصحاب لا يفيد بنفسه الظن في شيء من الموارد وانما يفيد حصول الظن بالبقاء في بعضها فانما هو لامر خارج عن نفس الاستصحاب فاذن لا يمكن التمسك بالاجماع المركب كما لا يخفى وبالجملة التمسك باصالة حجية الظن لاثبات حجية الاستصحاب مع غاية الضعف لما يعلم من الصوب ومنها ما تمسك به في المعارج فقال انا ان الثبات اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقائه راجح من عدمه في اعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الظهور سواء اراد ان الاستصحاب يفيد الظن ام لا ومنها ما تمسك به في المعارج فقال انا انا طبقوا العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا فان قال قائل لم لا يكون هذا استصحابا بل هو ابقاء الحكم على ما كان لاحكما بالاستصحاب فهذا القدر لا نعرفه شيئا سوى ذلك انتهى وفيه نظر فان اصل البراءة ليس حجة باعتبار الاستصحاب وسبق عدم الوجوب بل هو اصل مستقل بنفسه قد قامت الادلة القاطعة على حجيته وان امكن التمسك بالاستصحاب لاثبات حجيته على ما يظن من بعض المحققين وربما يمنع من هذا ايضا لان عدم تعلق الوجوب باعتبار فقد شرائط التكليف التي من جملتها البلوغ لا يمكن استصحابه بعد اجتماعها اذ من البين ان الخطاب بحكم وان كان الاباحة فان لم يتبين ما توجه اليه بعد اجتماع الشرائط فينبغي التوقف لان اصالة عدم تعلق خطاب الوجوب معارضة

باصالة العدم تعلق خطاب غيره من التدين الاباحة وحيث لا ترجيح فيجب التوقف وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم الترجيح اذ ما دل على اصالة البراءة يقتضي ترجيح الاول واما ثانيا فلان ما ذكر انما يتجه على تقدير ثبوت ان افعال المكلف الاختيارية كلها قد تعلق بها خطاب لا محالة وانه لم يكن مبينا في كثير من المواضع وقد يمنع من ذلك تأمل وكيف كان فلا اشكال في ان حجية اصالة البراءة ليست مستندة الى حجية الاستصحاب بل هو قاعدة برأسها مستقلة ولذا يقول بها من لا يقول بحجية الاستصحاب سلمنا ولكن حجية هذا القسم من الاستصحاب لا يقتضي حجيته مطلقا والقول بالفصل معلوم ومنها ما تمسك به في المبادي فقال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله اولا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في بعض شروح الشرائع ايضا وضعفها ظاهر فانه ان اراد اجماع الفقهاء في جميع موارد الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت سابقا فهو ممنوع كيف والخلاف في حجية الاستصحاب ظاهر مشتهر كيف يمكن دعوى الاجماع وان اراد ثبوت الاجماع على ذلك في بعض الموارد فهو مسلم لكنه لا يجدي اذ لا يثبت قضية كلية بواقعة جزئية والقول بالفصل متحقق لا ينكر لا يقال الخلاف في حجية الاستصحاب يختص بالاصوليين فلا يمنع من حصول اجماع الفقهاء لانا نقول الفقهاء هم الاصوليون وليس طائفة الاصوليين غير طائفة الفقهاء فاختلاف الاصوليين هو بعينه اختلاف الفقهاء ولا اقل يجوز اختلاف الفقهاء والاصوليين في الاصولي في الاستصحاب ثم ان يتفقوا في الفرع على الحجية وقد اتفق مثل ذلك فلا يقدح اختلاف الاصوليين فيما ادعاه من الاجماع لانا نقول هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان متطرقا بحسب العقل فلا يجوز الركون اليه ولا يبقى لا يقدح في حجية الاجماع المنقول الخلافات المذكورة بناء على ان مجرد الخلاف لا يقدح في العلم بتحقق الاجماع لانا نقول ان ما ذكر حسن لو كان المخالف قليلا اما مع كثرته فلا وهذا اضعف الاجماعات المحكية بمصير المعظم الى خلافها وحيث كان الاكثر على ما ادعاه بعض الاصحاب على عدم حجية الاستصحاب حصل الوهن فيما ادعاه من الاجماع الا ان يمنع من مصير المعظم الى عدم حجية الاستصحاب كما هو الظاهر بل الظاهر ان المعظم على حجيته وما ادعاه البعض معارض بالمثل فلا نعتمد الاجماع الذي نقله بالشهرة فيقوى حجيته الا ان يقال ليس الظاهر من سوق كلامه دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب بل الظاهر منه دعوى الاجماع على امر يلزم منه ثبوت حجية الاستصحاب وفي جواز الاعتماد على هذا في اثبات حجية الاستصحاب اشكال فتأمل وقد اعترض في النهاية على الحجة المذكورة ايضا فقال قبل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين الى ان قال واما الشرع فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا نصب الحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار الا لمرجح وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه انه لا يزول الا بالناسخ انتهى ومنها ما اشير اليه في جملة من الكتب كالمعارج عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل الشرعية والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه جاز له ان يصلي فيه حتى يعلم خلافه ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله ولم تصح المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال الحيوة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به وفي العدة استدلالا من نصر استصحاب الحال بانه قد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك الحجة في نظائره واعترض من نفى القول به بانا انما قلنا هنا لقيام دليل وهو الاتفاق على ان مع الشك في الحدث مثل حال تيقن الطهارة فلا شك معها وفي المنتهى احتج عليه بان الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب بطلانها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول فيها ويسقط فرض تجديدها ولولا ان بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عند الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه وفي ح صريحا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا دون ما اذا علم بها وشك في زوالها ولا فرق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب لزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماع على اعتبار الاستصحاب من المسلمين انتهى وفي الاحكام الاستصحاب يفيد الظن لان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة

في بيان ان الاستصحاب في الاحكام من الاوليات فيما لا نص فيه

ابتداء لا يجوز له الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة ولو لم يكن الاصل في كل محقق دوامه للزم اما جواز الصلوة في الصورة الاولى وعدم
الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب وان
الاستصحاب وعدمه سيان وان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فلا يخ اما
ان يكون استواء الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان كان الاول فيلزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني فيلزم عدم
جواز الصلوة في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع فان قيل لا نم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين فان مذهب مالك وجماعة
من الصحابة انما هو التسوية بينهما في عدم التصحيح ولئن سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل محقق لزم رجحان الطهارة او المساواة في الصورة
الاولى ورجحان الحدث في الصورة الثانية ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلوة بدليل امتناع الصلوة بعد النوم والاغماء او المساواة مع
والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا وجواز الصلوة مع ظن الحدث حيث قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ولكن لا نم انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل محقق سواهما البقاء بل لا بد لهذا
من دليل سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل البقاء في كل شيء لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما التقضي دون البقاء و
الاستمرار والجواب عن منع الاجماع على الفرقة فيما ذكرناه من الصورتين فبان المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وابي حنيفة واكثر الصحابة فكان ما ذكرنا
حجة على الموافق دون المخالف وعن السؤال الاول على الوجه الاول انه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة مع
ظن الطهارة كالصورة الثانية واما النوم فانما امتنع معه الصلوة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسر الخارج معه باسترخاء
المفاصل على ما قال عم العينان وكاء السنة فاذا نامت العينان انطلق الوكاء ولما كان النوم مظنة الخارج المحتمل اوجب ادارة الحكم عليه كما
هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج دفعا للعسر والحرج عن المكلفين وبه يقع الجواب عن الاغماء والمس ويلزم من رجحان الحدث في
الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة زجرا له عن التقرب الى الله تعم والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح عقلا وشرعا ولذلك نهى عنه والشاهد
له بالاعتبار الصورة الاولى فوان لم انه لا تاثير للحدث المظنون عندكم قلنا انما لم يكن مؤثرا بتقدير ان لا يقول باستصحاب الحال كالتقدير الذي نحن
فيه والا فلا وعن السؤال الثاني انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل محقق لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف الحكم الاغلب
ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب بان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب لكان الاستمرار هو الاغلب هو على خلاف الاصل وان تساوى الطرفان فهو
احتمال من ثلث احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن السؤال الثالث انما ندعي ان الاصل البقاء فيما يمكن بقاؤه
اما بنفسه كالجوهر او بتجدد امثاله كالاعراض على رأي بناء على الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات فاما ان يكون
من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره او لا فان كان من هذا القبيل فان كان الاول فهو من جملة صور النزاع وان كان الثاني فلا نقض به لكونه مندفعا انتهى وهذه
الحجة ايضا في غاية الضعف لاختصاصها ببعض الصور فلا يفيد الكلية التي هي مورد البحث ولا يمكن التتميم بعدم القائل بالفصل لوجوده ولا بقاعدة
تنقيح المناط لعدم معلومية المناط في المورد الذي ثبت فيه حجية الاستصحاب ولا بقاعدة اتحاد طريق المسئلتين لعدم معلوميته ولا بقاعدة
الاستقراء لعدم معلومية حجية الاستصحاب في اكثر الموارد حتى يلحق النادر المشكوك فيه بالغالب ولا بقاعدة القياس لعدم حجيته عندنا
وبالجملة كما ان حجية الظن في بعض الموارد لا يستلزم حجيته مطلقا فكذا حجية الاستصحاب في بعض الموارد لا يقتضي حجيته مطلقا ومنها ما اشار
اليه في النهاية فقال احتج الاخرون بوجوه الاول ان العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء
بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من فوا بوجوده قبل ذلك بمدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر به ولولا اصالة
البقاء لم يجز ذلك ثم قال قيل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع الى ان قال وكذا العرف فان من خرج من داره وترك اولاده
فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب
الى اصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لرجحان اعتقاده البقاء على اعتقاده التغيير ولو تاملنا وجدنا ان اكثر
مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان العقلاء يحكمون ببقاء الحكم الشرعي الثابت في الزمان
السابق حيث يثبت في بقائه في اللاحق بالاستصحاب مطلقا ولو لم يحصل الظن بالبقاء فهو ممنوع ويؤيده مصير جمع كثير من اعاظم المحققين الى عدم

فيما تمسك به المثبتون للاستصحاب

ما شك في بقائه

حجية الاستصحاب وان ارادوا انهم يحكمون بذلك مع الظن بالبقاء فهو على تقدير تسليمه لا يجدي كما لا يخفى وان ارادوا انهم يحكمون ببقاء في
الموضوعات الصرفة كما في حيوة زيد المفقود ونحوها فلا نم انهم يحكمون بذلك من غير ظن بالبقاء واما معه فلا يجدي كما لا يخفى سلمنا ولكن غايته
ما ذكر ثبوت حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وهو غير محل البحث كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في بعض شروح المنهاج فقال في مقام الاحتجاج
على حجية الاستصحاب وايضا الحكم بابقاء الباقي يوجب تقليل العدم والقول باثبات الحادث يوجب تكثيره وكلما يوجب تقليل العدم فهو راجح على
ما يوجب تكثيره وانما قلنا ان الحكم بابقاء الباقي يوجب تقليل العدم واثبات الحادث تكثيره لان الباقي انما ينعدم بوجود المانع فقط والحادث
قد ينعدم بوجود المانع وانعدام الجزء من العلة او الجزء الاخير وهذا الشرط الاخير النهاية فيكون العمل بالباقي راجحا على العمل بالحادث وهو المراد
بكون الاستصحاب حجة انتهى وفي النهاية احتج الاخرون بان ظن البقاء اغلب من ظن التغير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل
نز تغير — ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان
والمتوقف على شيئين اغلب مما يتوقف عليهما وعلى ثالث انتهى وقد استند في الاحكام الى هذه الحجة لاثبات افادة الاستصحاب الظن ثم قال في النهاية
كما في الاحكام اعترض عليه بانه لا نم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغير وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم او بالعكس معارض
بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغير اكثر لكن لا نم انه يدل على غلبة البقاء على التغير لجواز ان تكون الاشياء
المتعددة التي يتوقف عليها التغير اغلب في الوجود من الاعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها وان سلمنا ان البقاء اغلب من التغير
نز لجواز — ولكن لا نم كونه غالبا على الظن بل يجوز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان غلب على الظن عدمه في نفسه سلمنا ذلك لكن ذلك على الاغلبية لكن فيما هو قابل
للبقاء او فيما ليس قابلا الاول مسلم والثاني ثم قلم ان الاعراض التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء كيف والعلم غير قابل لما علم في الكلاميات
ثم قال والجواب بان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد والاخر على شيئين فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء
وما يتوقف على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب مما لا يتحقق عدمه
الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر وبالعكس مقابله لا يقال عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد
من الشيئين او غالبا او مغلوبا ولا يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين او مساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا
ولا يخفى ان وقوع احد الامرين لا بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه لانا نقول اذا نسبنا احد الشيئين بعينه الى ذلك الواحد المعين اما
ان يكون عدمه اغلب من ذلك المعين او مساويا له او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرناه وان كان الثاني فكذلك لم يترجح بعض على الوصف الاخر
نز شما — الشيء وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر لا يخ من الاقسام الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقدير اخرين فيهما وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير ان يكون
كل واحد من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد لان العاقل اذا عن له مقصودان متساويان
وكانت المقدمات الموصلة الى احدهما اكثر من مقدمات الاخر فانه يبادر الى الذي مقدماته اقل ولولا انه في ذلك افضى للمقصود واغلب لما كان
اقدامه عليه اغلب لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء قوله ان كان البقاء اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا
اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده قوله انما يدل ما ذكرتموه على
فلا اشكال على انهم يكن باقية 2 — غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية بانفسها ممكنة البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير
فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو ممكن انتهى ومنها ما تمسك به في بعض شروح المنهاج فقال لو لم يكن الاستصحاب
لان اصل الدين — حجة لم يتقرر اصل الدين انما يتقرر بالنبوة والنبوة بالمعجزة والمعجزة فعل خارق للعادة فلولا تقررت العادة على ما كان عليها لم تكن المعجزة
خارقة لها لكن نحكم ان العادة تقررت كما هي حتى تكون المعجزة خارقة لها وهي عين الاستصحاب انتهى وفي النهاية قيل القول بالاستصحاب امر
لا بد منه في الدين والشرع لافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقف على توسط المعجزة ومعناه ليس الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق
للعادة الا ان تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه
وهو عين الاستصحاب وفيه نظر لان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس في ذلك استصحاب انتهى وفي غاية
المأمول بعد الاشارة الى الوجه الثاني وفيه نظر لان كلامنا في بقاء الظن واستمراره والعادة توجب العلم باستمراره مثل ذلك لانه

فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع مثلها ومنها ما تمسك به المبادى فقال والاقرب ان الاستصحاب حجة لان الباقي
في حال بقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به الا افتقر في النهاية احتج الاخرون بوجوه الى ان قال الرابع
العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة
الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى مؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا الثاني مؤد الى التناقض من حيث فرض المؤثر
وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الموجود او لا بل المجموع فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي بل في امر حادث واما الباقي
فانه مستغن عنه اذ يكون هو الموجود او لا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه
فلان المستغني لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان مساويا بالعدم لاستحال الرجحان الا لمخصص فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه
مستغنيا عنه هف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا

الاولى اعتقاد وجوده في الثاني

لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون تحصيلا للحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجود الاولى
فالباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا بعد لا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما بعد عند وجوده لذا يعد عند عدمه لمقتضى

الاولى اعتقاد وجوده في الثاني

وما لا بعد الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعد بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود ثم قال اعترض بمنع ظن بقاء المعلوم بثوته
في الحال الى ثانيه قوله الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو مم ولا نسلم انه مناقض لقولكم الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادثا
اذا لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن يجوز ان يكون للباقي مؤثر بوثوره امر لم يكن حاصلا الان مع ثبوت
حصوله في هذا الزمان يجدد ان كان حاصلا في اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان لانه نسبة الى الحاصل بالبقاء
الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث وان المؤثر الى هذا الامر لا يقال يلزم كون الباقي حادثا فلا يكون مبقيا بل محدثا لانا
نقول المراد من افتقار الباقي الى المبقي افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمنع صدق البقاء عليه الا لمؤثر ثم البحث عن كون الواقع بذلك
المؤثر امرا مستمرا او جديدا خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قوله تحصيل الحاصل قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل
ان يجعل غير الوجود او لا احادثا في الثاني فهو محال قطعا لكن يمنع ان يكون استغناء المؤثر بوجبه ان عنيتم ان الوجود الذي صدق عليه في الزمان
الاول انما يترجح بهذا المؤثر صدق عليه في الزمان الثاني ايضا انه يترجح بهذا المؤثر ممنوع استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء الباقي لكن بعارضه
ان الباقي حال بقائه ممكن لا مكانه حال الحدوث والامكان من اللوازم وكل ممكن لم يؤثر والباقي حال بقائه لم يؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه
لما استوى طرفاه افتقر في ترجح احدهما الى المؤثر لا نقال يجوز ان يكون الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حالة البقاء فلا يتحقق
الافتقار لانا نقول لا يجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم صفة الوجود بالعدد صفة الوجود وصفة

عن الاتحاد المتاخر

الوجود متاخرة عنه بالذات فالمتاخر عن الموصوف فالحدوث متاخر عن الوجود المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن علة احتياجه الى
فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزء انها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا استغناء الباقي وافتقار الحادث لكن
لكن يمنع رجحان المستغني قوله الباقي اولى بالوجود من الحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم
عليه فهو يطابق قولنا الباقي بعد وان عنيت امرا اخر فبينه ولا يمكن الاعتذار بشيء يعتد به بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعين
المانع من النقيض الذي هو الضرورة لان مع هذه الاولوية ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم
اخرى فخصوص احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية
وان لم يتوقف فنسبة تلك الاولوية الى الطرفين على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح زائد بترجح لاحد طرفي الممكن على الاخر وهو نحن قوله
الباقي لا بعد الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعد بذلك بعد المقتضى وما بعد بطريق واحد اولى بالوجود مما بعد بطريقين قلنا غايته
انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلتم ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث
سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني امر حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف عليه راجحا لان المتوقف على ما لا يكون راجحا غير راجح سلمنا ان

الباقي راجح الوجود ولكن لم يتحقق كونه راجح الوجود وانما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمان الثاني والحاصل ان لم نعرف وجوده في الزمان الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فبقي رسلنا رجحان الباقي في الوجود الحاصل على الحادث لكن لم قلتم انه راجح في الظن والجواب قوله المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك ان الباقي هو الذي حصل في زمانين بعينه حاصلا في احدهما وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الاخر فتلك الذات الحاصلة في الزمانين ان حصل فيها في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المجموع مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المجموعة فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه روح لا يكون استناد الكيفية المجموعة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي غير مستند للمغايرة بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر مجموع بل الحاصل فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول يبطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر لان فرض المجموع اذا البقاء لم يكن اولا لكن يجدد ثانيا وحصول الذات في الزمان الثاني مفتقر الى المؤثر لتجدده والباقي مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر اليه فوكد حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل بتقدير ثبوته وغير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصوله في ذلك الزمان كيفية اخرى لزم التسلسل وهو محال ولان العقل يشهد عليه انه باق فلو كان يحتاج في الزمان الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الوجود في الزمان الثاني كالوجود في الزمن الاول فان افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان اسند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول وامان بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استناده الى المؤثر استناد الحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الثاني وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه على ما بيناه قوله الذي نعني بتحصيل الحاصل قلنا نفي بيان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الآن لاجل هذا الشيء هذا حق بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل بنفسه ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمان الاول فكذا القول في الباقي بعطيه مقارنة الوجود للزمان الثاني قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لانسلم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقل حاكم بان احتياج الامكان لوجوب افتقار المساوي في ترجيح احد الجائزين فان العقل لو جوز وجوب الحادث حكم باستغنائه آخر قوله الحدوث متأخر قلنا لا نريد بان يكون حادثا بشرط الافتقار بل نريد بان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقاره الى المؤثر وكونه لهذه الحيثية امر متقدم وفيه نظر فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر وبين حدوثه لا يجوز ان يكون علة لافتقاره فلم يثبت الملزوم وهو محال لاستلزامه توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله فلم اردتم من الاولوية قلنا رجحته متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا محال لاقتضائه ترجيح احد المتساويين على الاخر للمرجح قلنا لانسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث وفيه نظر لان المتساوي لذاته ان كان لذاته لزم اقتضاء الذات صفتين متضادتين وهو محال بالضرورة وان كان لغيره فالكلام لو جوز هذا الشرط لم يحتج الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان المتساوي يجوز وجوده لا لمرجح قوله لم قلتم انه لما امكن حصول عدد الحادث بطريقين وعدد الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدد حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على الالف انها بعد الالف الحادث واما عدد الباقي بعد حدوثه فهو شرط وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان عدد الوجود متناهيا واذا كان عدد الحادث اكثر من عدد الباقي بعد الكثرة موجبة للظن بثبات عدد الحادث غالبا على عدد الشيء بعد بقائه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدد الباقي بوجود المانع بل قد يعدم بعدم المقتضي كالحادث وانما يتم الانحصار لكن كثرة عدد الحادث على عدد الباقي لا يقتضي كون عدد الحادث بطريقين وعدد الباقي بطريق واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مقتض للترجيح قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمان الثاني نكونه باقيا يتوقف على الحدوث ليس براجح والتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمان الثاني كيفية وجودية حادثة وهو محال لافضائه الى التسلسل وسلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما ثبت ان الحادث مرجوح والذات اذا كانت حادثة فهناك امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد هو حصولها في ذلك الزمان دون الذات فعند الحادث مرجوح من جهتين والباقي من وجه فوجب ان يكون الباقي

راجحا على الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف البقاء على الحدوث اشتراط الوجوب في البقاء لجواز ان يكونا معنيين واحدهما مشروط بالاخر والبداهة تحتاج الى الحادث باعتبار ذاته ووصفه المراد بالحادث هنا ذات حقيقة بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا او صفة قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت بحثه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الكلام وجدانا ان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في الثاني في الحال فاذن العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت انه يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الذهن مطابق للخارج حيث لا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها ههنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام ومنها ان معظم اصحابنا الامامية على حجية الاستصحاب بل على ما يشهد به جماعة من ثقاتهم ومحققيهم هو الظاهر والاصل فيما صاروا اليه الحجية بناء على حجية الشهرة واما نسبته صاحب الوافية الى معظم اصحابنا القول بعد الحجة فلا يصلح لمعارضة اولئك الجماعة مع وجود عدد لا يخفى ومنها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لظفرنا بالاخبار بالتصريح بعد حجيته والتحذير من العمل به في الفروع كما اتفق ذلك في القياس وبطلان اللازم واضح فيه ومنها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لظفرنا بالتمسك باصالة عدم القرينة واصالة عدم النسخ واصالة عدم التخصيص واصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل والكل باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة فان مرجع جميع الاصول المذكورة الى الاستصحاب واما بطلان الكل فلانه لو لم يجز التمسك بها للزم سد باب الاستدلال على الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة غالبا بل دائما وهو باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فغاية الظهور واما بطلان اللازم فكذلك بديهي ومع ذلك فالاصول المذكورة مجمع عليها لا يشرب فيها احد من الاصوليين على الظاهر وقد اشير الى الحجة المذكورة في جملة من الكتب فقد ذهب الى ان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم يطرقه البال المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب وقد المنية احتج عليه بان اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاولى فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلوله كالمخصص للعام والتقييد للمطلق او معارضة لدليل راجح عليه والوسيلة الى العلم ببقاء ذلك الامر الاستصحاب واما الثانية فمن وفي الرسالة الاستصحابية ومنهم انكر حجية الضرب الاول لكن يجوز الجميع حتى المنكر معظمهم انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذلك لغته لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع وفي بعض شروح المنهاج وايضا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يكن الاحكام الشرعية الثابتة في زمان النبي صلى الله عليه وآله ثابتة في زماننا اصلا لجواز تطرق النسخ اليها فلم يبق ثابتة لكن الاحكام الثابتة في زمانه صلى الله عليه وآله ثابتة في زماننا بالاتفاق ولم يكن عليها غير الاستصحاب انتهى وفيه نظر اما اولا فللمنع من ان المرجع والمستند في هذه الاستصحاب لاحتمال الاستناد فيها الى الظن الحاصل بالغلبة والاستقراء وحجيته في اللغة من المسلمات بل هذا هو الظاهر ومجرد كون صورتها صورة الاستصحاب لا يلزم الاستناد اليه والا لزم الاستناد الى خبر الفاسق حيث يخبر على ما يخبر العادل ومما يشهد بذلك عدم الخلاف في حجية الاصول المذكورة ووقوع الخلاف في حجية الاستصحاب ويشهد بذلك ايضا اعراض كثير من القائلين بحجية الاستصحاع عن التمسك بالحجة المزبورة واما ثانيا فلاختصاص هذه الحجة ببعض افراد محل البحث فلا يمكن اثبات تمام المرام والتعميم بعدم القائل بالفصل هنا غير ممكن لعدم معلومية عدم واما ثالثا فلان التمسك بالاصول المذكورة ليس تمسكا بالاستصحاب لان نفس المسائل الفقهية بل في المسائل اللغوية والاصولية وليست هي من محل البحث الا ان يوجه بعدم القائل بالفصل او بقاعدة الاولوية ولكنهما محل اشكال ومنها ان مجرد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال لا ينفع في استمرار الدين وبقائه لاحتمال ارتفاعها بوجود مانع كارتفاع الزوجية بالطلاق والملكية بالبيع ووجوب الصلوة بالحيض ونحو ذلك وبعضو المقتضي لاثبات التعلق بالفعل في جميع الازمنة فمجرد معرفة وجوب الصلوة وكون البيع ناقلا للملك والماء مطهرا غير نافع فلا يبقى الدين ولا ينتفع منه الا بعد استمرار التعلق نعم الاستمرار مختلف طولا وقصرا ولما لم يجعل في الشريعة حدا لافرادها الاستمرار علم عقلا ان الاصل في تعلق الحكم بالفعل استمراره ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج ويشهد بذلك اقتضاء اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين على بيان حد الانقطاع واسبابه دون اصل الاستمرار اذ لو لم يكن ذلك اصلا للزم التعرض لهم ونحو هذا يستدل على ان الاصل في الاشياء الاباحة وذلك لانهم صلوات الله عليهم انما يتعرضون للمحرمات والواجبات واما الامور الجائزة فلا يتعرضون لها بالخصوص اصلا ولعله لذا قال في المنية في جملة كلام له ان الاستصحاب

مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضية لا يقال هذا ممنوع بما ذكر في الفرق بينه وبين قولهم اذا ثبت الحكم في الحال الاول فانه
يقتضي استمراره الا المانع ولولا ذلك لما علم استمرار حكم في موضع من المواضع بحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري
مجراها من الحوادث فيجب تصحيح الحال بما علم يمنع مانع باطل لانه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل
اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط او لم يتعلق فاذا كان كذلك وكان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط
فقد الماء موجودا (وكان الماء) في الحالة الثانية وانتفت الانه على ثبوت الحكم في الاولى واختلفت في الثانية لم يكن يجوز دلالته على كل واحد منهما انتهى لانا
نقول ما ذكره لا يصلح للدفع اذ قد يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى غير دال على الاستمرار بعد ثم هو في غاية الكثرة فينبغي حينئذ
اعمال الاستصحاب اذ الرجوع في الحالة الثانية الى اصل البراءة او قاعدة الاحتياط يلزم منه استلزام الاول الخروج من الدين والثاني الحرج العظيم كما
لا يخفى سلمنا دلالة الدليل على الاستمرار ولكنه قد ينقطع بوجود المانع كانقطاع النكاح الذي هو دال الدليل على استمراره فاذا احتمل ولم يكن
الاستصحاب حجة ينبغي التوقف وهو مستلزم لتعطيل الاحكام الشرعية الا ان يتمسك باصالة عدم المانع واستصحابا حجة بلا ريب كما في بعض اقسام
الاستصحاب وفيه نظر فتأمل ومما يؤيد حجية الاستصحاب عقلا ان العقلاء اذا سئلوا من المجتهد عن الاحكام الشرعية يبنون على الدوام والاستمرار
من غير تشكيك فتأمل ومنها جملة من الاخبار احدها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به
قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك وانما ينقضه بيقين اخر وهذه الرواية
صحيحة كما صرح في الوافية وقد اشار فيها الى وجه الدلالة بان لفظ اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح شارح
بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادعى ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل
عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه عليه السلام استدل على ان الوضوء اليقيني لا ينقض بشك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده عليه السلام
لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم كان عينا للمقدمة الاولى فقانون الاستدلال يقتضي ان يكون عاما وايضا فان حمل المعرف باللام هنا على العهد
يحتاج الى قرينة فانه عن الحمل على الجنس في ليست محققة قال الرضي فاما بل المعرفة والنكرة فكل اسم دخله اللام ولا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل
فينظر في ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة حالية ولا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض في قولك اشتر
اللحم ولا دالة على انه بعض معين كما في قوله او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم
شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا قوله الماء طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم اذ لم تقم في الكلام
قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي ان كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني في المطول
في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج
فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الجنس وقال في قوله ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان قوله لعدم دليلها صريح في ان حمل الكلام (الجنس)
على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود
امر يجب الحكم بوجوده الى ان يتحقق يقين اخر بعدمه ضد انتهى وفي الرسالة الاستصحابية المراد اليقين السابق على حالة الشك وفي قنية المفرد المحلى
باللام يفيد العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل كما حقق في محله ايضا وايضا الالف واللام حقيقة في الجنس لان وضعهما للاشارة
والتعريف فاذا حل اسم الجنس لا جرم يكون معرفا للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك فاي موضع يتحقق فيه (طبيعة)
يتحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ويؤيده ايضا ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم نجاسة الثوب الطاهر اذ لولا العموم
لما ناسب التعليل ويؤيده ايضا حجية الاستصحاب عند الفقهاء وظهور بقاء الاحكام عند المتشرعة كما اشرنا ويدل على ذلك ايضا ورود هذا
المضمون في اخبار اخر ظاهرة فيما ادعيناه من العموم انتهى لا يقال المفرد المعرف باللام وان كان ظاهرا في العموم الا ان دلالته على العموم ليس من جهة
كونه موضوعا له بل باعتبار قاعدة الحكمة او الدلالة الالتزامية العرفية فيكون دلالته على العموم اضعف من دلالة الالفاظ الموضوعة للعموم

(في الهامش: [illegible] الاستصحاب مطلقا — حمل)

كل محقق والعلماء ولذا يصرف الى الفرد الشايع ولا يفيد العموم اذا ورد في مقام بيان حكم اخر كسائر المطلقات فاذن تمنع مزاحمة العموم
حيث ورد في محل خاص وذكر ان العبرة هنا بخصوص المحل لا بعموم اللفظ وان كان العبرة في الالفاظ الموضوعة للعموم الواردة في محال خاصة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ولعله لهذا لم يتمسك بالخبر المذكور على حجية الاستصحاب في المفاتيح وشرحه النهاية وربما والمنية ولم وجده لانا نقول
الظاهر انه لا فرق في القاعدة المذكورة وهان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ الدالة على العموم لا بالوضع
كالمفرد المعرف باللام وان كان اضعف لانه على العموم من الاول والشاهد على ذلك فهم العموم وعدم العبرة بخصوص المحل فيما اذا سئل عن
حلية بيع كان يقول هل بيع المعاطاة حلال فاجيب البيع حلال بقول مطلق وعدم تمسك الجماعة بالرواية المذكورة على حجية الاستصحاب لا
يكشف عن عدم دلالتها عليها لعدم معلومية كون بنائهم على استقصاء الادلة في المسائل بل الظاهر خلافه ولاحتمال الغفلة سلمنا انهم اعتقدوا عدم
دلالتها على ذلك ولكن ذلك لا يقدح في الدلالة بعد ظهورها عرفا ولغة ولا يقال حمل حرف التعريف على العهد الاشارة الى خصوص المحل اولى
من الحمل على العموم والاستغراق اذ على التقدير الاخير يلزم ارتكاب تخصيص في العمومات الواردة في مقام البيان على عدم جواز العمل بالاستصحاب
وفي الظاهر ان ارتكاب التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول الحمل على العهد مجاز ومن الظاهر ان ارتكاب التقييد التخصيص اولى من ارتكاب
المجاز على انا نمنع من لزوم التخصيص حيث يقوم الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب لانه ح نقض اليقين باليقين وقد دلت الروايات على
جوازه كما لا يخفى فلا يلزم تخصيص عمومها فتدبر ولا يبقى ثم الروايات حرمة نقض اليقين بالشك فلا يجوز العمل بالاحتياط فيما اذا تيقن بالبراءة ثم شك في حرمته او وجوبه وهو خلاف الاجماع على الظاهر وحيث يكون ظاهر الروايات خلاف الاجماع فلا يبقى وثوق بها اما لانا نقول لا نسلم ظهور الروايات
في حرمة نقض اليقين بالشك او ورود النهي فيما هو مورد توهم الوجوب فلا يفيد سوى الرخصة فلا ينافي الاحتياط سلمنا ان النهي محمول على الحرمة
ولكن العمل بالاحتياط ليس من باب نقض اليقين بالشك كما لا يخفى فلا يكون مخالفا لظاهر الروايات سلمنا المخالفة ولكن يجب ارتكاب
التاويل في الروايات صونا لها عن الطرح ومعه لا يفيد الاستدلال بها على المدعى ايضا كما لا يخفى ولا يقال مضمون الروايات اجتماع اليقين والشك
في آن واحد وهو ممتنع عقلا فلا يبقى وثوق بها لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه في المشارق فقال في بحث من تيقن الطهارة وشك في الحدث
ثم انه اورد في هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الحدث مع اليقين
بعدمه وقد اجاب عنه المصنف في الذكرى بقوله قولنا اليقين لا يرفع الشك لا ينفي ارتفاع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج بالشك في الزمن الثاني
لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجع الظن الذي عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى وفيه نظر
ظاهر لان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن بارتفاع البتة فالفرار من اليقين الى الظن لا يغني من الحق
شيئا اللهم الا ان يراد بالشك الوهم والتصور بان يقال المراد بيقين الحدث اليقين في زمان معين كالظهر مثلا بوقوع حدث في زمان سابق
عليه كالغداة سواء كان المراد بالحدث نفس البول مثلا او اثره الحاصل منه بالشك في الطهارة الشك في ذلك الزمان ايضا بحدوث
طهارة بعد الغداة سواء كان المراد بالطهارة ايضا الوضوء او اثره ولا شك ان اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك فيه لعدم
تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان ولا يخفى انه ما ذكره المصنف ايضا وجه دفع لكن ينبغي ان يسقط عنه قوله فيؤول الى الاخر وتاتي انها ما تمسك
به في الوافية والرسالة الاستصحابية خبر اخر لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني الى ان قال قلت فان ظننت
انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي للشاك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ما لفظه فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان تنظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب
الشك الذي وقع في نفسك الحديث وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية والرسالة الاستصحابية ايضا لا يبقى هذه الروايات
مضمرة والمضمر لا يصلح للحجية اذ لعل المسئول ممن لا يجب اتباع حكمه لانا نقول هذا بظاهره اما اولا فلانا نجيب بالضعف بالاضمار على تقدير تسليمه
بشهرة القول بحجية الاستصحاب فتوى واما ثانيا فلان الاضمار من زرارة واضرابه غير قادح اذ الظاهر منهم انهم لا يروون ولا يسئلون الا
عن اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين واما ثالثا فلان الظاهر ان المسئول فيها هو الباقر عليه السلام لما اشار اليه في الوسائل فقال

يعود

الروايات مضمرة لا يصلح للحجية

عن علي بن ابراهيم عن ابيه

بعد الاشارة الى الخبر المذكور وروى الصدوق في العلل عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام مثله قال في الوافية بعد الاشارة الى
الرواية المذكورة وههنا ابحاث لا يمكن حمل اليقين في طهارة الثوب على اليقين الشك على الشك في نجاسة الثوب بالمعارض اصلا لما مر وفي الرسالة
الاستصحابية فان التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي والتفريع بقوله عليه السلام فليس ينبغي الخ ظاهر فيما ذكرنا وثالثها خبر صحيح آخر لزرارة
قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او شيء من مني الى ان قال قلت فان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع
منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك ابدا قال في الوسائل وروى الصدوق في العلل عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام مثله ورابعها ما تمسك به في الوافية
والرسالة الاستصحابية من خبر آخر لزرارة عن احدهما عليهما السلام في حديث قال اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين
فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية والرسالة الاستصحابية وقال في الاولى دلالتها
على العموم غير خفية وخامسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية فقال روى الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر عليه السلام قال امير المؤمنين
صلوات الله عليه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب قال صلوات الله عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وروى
خالي العلامة المجلسي ره في البحار في باب من شك في شيء من افعاله عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع هكذا من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه روى مسائل الرقيبة مفرقة فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين في احدهما البرقي مكان محمد بن عيسى وفي الآخر
مشايخه عن القسم بن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر صلوات الله عليه عن ابي عبد الله عليه السلام باختلافات كثيرة وفيها هكذا من كان
على يقين فاصابه شك فليمض اه ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء
وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلامه اعلى الله
مقامه قلت وان لم يكن مثل هذا الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المفيدة لغلبة الظن والانجبار بهما منها ما ذكر
هنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل والمتاخرون ربما يكتفون بادون منه بمراتب كما لا يخفى على المطلع باحوالهم في كتب فتاويهم واستدلالهم
وقد بسطنا الكلام في تعليقتنا على رجال الميرزا محمد ره نعم مثل صاحب المدارك ومن وافقه من المتاخرين ربما غفلوا او اختاروا غير طريقتهم فتدبر
بثبوت العصمة لان الخبر الصحيح قلما يتحقق سيما في المعاملات وبعد التحقيق لا يكاد يسلم عن معارض والاصل عندهم لانه في غاية القوة بحيث لا يكاد
يقاوم فتعين مناقشتهم انتهى وسادسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية ايضا من خبر عبد الله بن سنان الذي وصفها بالصحة قال سأل ابي
ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه قال ابو عبد الله ع
صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه قال في الرسالة الاستصحابية
فلينظر في هذه الصحيحة حكاية نقض اليقين بالشك انتهى وهي تدعي الظهور ثم قال ثم اعلم بان الخبر ان الروايات الظاهرة في حجية الاستصحاب غير منحصرة فيما
ذكرنا تركنا الذكر خوفا من التطويل وظهر للمعترض بمجموع ما ذكرت قوة كون الاستصحاب حجة مطلقا انتهى وقد اشار في الوافية للجملة من الاخبار التي
ذكرها فقال وفي التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله
بن سنان في الصحيح سابقا في الروايات السابقة وروى ضريس في الصحيح قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكله
فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله عليه السلام كل شيء
يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر
باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى بعض
طرق عن الصادق عليه السلام كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر ولا يخفى ان الاخبار الاخيرة انما تدل على حجية الاستصحاب في موضع مخصوص فلا تدل

عن علي بن ابراهيم عن ابيه

[illegible]

على حجيته على الاطلاق لا اتفاق الحال على ما ذكرت من ان وقوعها في موارد مخصوصة لا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الدالة على حجيته وكم من حكم الشارع بنزوه مواضع مخصوصة كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة برجحة تعلم الرافع والبناء على الاستصحاب وبقاء الليل والنهار وعدم جواز قسمة ترکة الغايب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الابق من الكفارة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان اليقين لا يرفع الا بيقين مثله انتهى من العدة استدل من مضى استصحاب الحال بما روى عن النبي صلعم انه قال ان الشيطان يأتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبقاء على الحالة الاولى واعترض من نفى الاستصحاب بان قال انا نمنع ذلك اذ هذا الموضع لقيام دليل وهو قول النبي صلعم فيه بين الحالين انتهى ولعل الوجه في التمسك بحجية الاستصحاب مطلقا بالروايات الدالة على حجيته في موارد مخصوصة انها تدل بالمنطوق على حجيته في تلك الموارد وبالفحوى على حجيته في الموارد الاخر فلم يبق من افراد الاستصحاب الا شئ قليل ويحكم بحجيته فيه بعد القائل بالفصل فتدبر لا يقال تعارض جميع الاخبار المذكورة العمومات المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح لموازرتها وقطعيتها سندا واكثريتها لانا نقول لا نسلم التعارض فان العمومات المذكورة انما منعت عن العمل بغير العلم ولا نسلم ان العمل بالعمومات الدالة على حجية الاستصحاب عمل بغير العلم بل هو عمل بالعلم وذلك للادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد سلمنا التعارض ولكن العمومات الدالة على حجية الاستصحاب اولى بالترجيح بعد ثبوت حجيتها لاخصيتها من تلك العمومات واعتضادها بالشهرة وغيرها مما تقدم البتة الاشارة ولا يتوقف تعارض الاخبار المذكورة الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط لانا نقول الاشكال ثمة او لوجوب الاخبار المذكورة على ان الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط مما لا يجوز العمل بها لما تقدم البتة الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة الاخبار الدالة على اصالة البراءة لانا نقول لا نسلم التعارض سلمنا ولكن الاخبار المذكورة اولى بالترجيح من وجوه عديدة وبالجملة الاشكال في جواز الاعتماد على الاخبار المذكورة وان كان الامر الاستراباذي عليها اشكالا ولكنه في غاية الضعف كما اشار اليه في الوافية يقال قال المدقق الاسترابادي في الفوائد المدنية بعد ايراد الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكورة لا يتوهم هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله كما ذهب اليه العلامة من اصحابنا وتابعه فيه قاطبة متوهم يقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنيفة بعد جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من مخول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته يجزم بذلك الموضوع عند تلك الحالة الفلانية وحدث تغيير فيها فيه من المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذهول استصحابا والجمع بالجهتين الاسراء حكم الى موضوع اخر يتحد معه الذات ويغايره بالقيد او الصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وقد اجاب بأن استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل في الحالة التي اذا خلى الشئ ونفسه كان عليها انما يعلم بها انا لم يظهر مخرج عنها وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك لانه تواترت الاخبار وعنهم عليهم السلام بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب في حكم حتى ارش الخدش وكثيرا ما ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام تخزن لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بحصر المسائل في ثلاث بين رشد وبين غي واي مقطوع بر لا ريب فيه وليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى وكلامه بالفاظه ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلان ظاهر ان مورد الروايات بعد تفض الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض له امر يجوز العقل رفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء ونحو اصابة النجاسة لطهارة الثوب ليس الذهن الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه المواضع بكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر في وقت وتجدد في وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما يترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم مرتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا لا نحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني وهو ظاهر واما الثاني فلانا لم نر اخر داخل في الشبهة بل هو داخل في الجملة بين رشده لان الاخبار متطابقة بان الحكم السابق باق الى ان يعلم زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا اظهر انتهى ولا يتوقف تنزيل اطلاق الاخبار والمذكورة على غير صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي وذلك لانه لا يتعقل العلم بالحكم الشرعي هم الرواة واصحاب الائمة عليهم السلام ومنهم مخوطب بقوله لا تنقض اليقين اه فلا معنى لتجويز المعصوم عليهم السلام لهم العمل بالاستصحاب فتعين ان المراد من تلك الاخبار وغيرها الاحكام الشرعية فيسقط الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لانا نقول

لا يجوز العمل بغير العلم من العلم بالحكم الشرعي

تمكن الرواة من تحصيل العلم بالاحكام الشرعية دائما ممنوع خصوصا في مقام الشك في بقاء الاحكام الشرعية سلمنا ولكن لا يستقل العقل
التكليف بالعمل بما لا يفيد العلم وان تمكن منه ثم ان ما ذكر لو كان صحيحا لمانع الاستدلال على حجية ظواهر الكتاب و السنة فلا يصح الاستدلال
بآية النبأ على حجية خبر الواحد لذلك خلاف طريقة علماء الاسلام من العامة والخاصة كما لا يخفى وللاخرين ايضا وجوه منها ما اشار اليه في المعارج
فقال احتج المانعون بان ذلك عمل بغير دليل فيكون باطلا اما انه حكم بلا دليل فلان ثبوت الحكم بالدليل في وقت او حال لا يقتضي ثبوته فيما عدا تلك
الحال وفي ذلك الزمان فلو حكم بذلك الحكم في الحال الثاني لكان حكما بغير دليل واما ان الحكم بغير دليل باطل فبالاتفاق انتهى وقد تمسك بهذه
الحجة في الغنية وبعض فقال لا يتعلق باستصحاب الحال يثبت الحكم عند التحقيق بغير دليل يوضح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في
الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون مع هذه الحال بعد المشاهدة له وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير
دليل اقتضى الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في احديهما و واجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير
دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى و اجاب عن هذه الحجة في ح فقال
الجواب انا نقول ان ذلك عمل بغير حجة لا نسلم لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت
راجحا في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح لازم وفي التهذيب والنهاية والمنية احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضى
كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن وصرح بهذا الجواب في النهاية ايضا ومنها
ما اشار اليه في ح فقال احتج المانع بانه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان
يلزم اذا علم انه زيد حي ثم انقضت مدة ولم يعلم فيها موته ان يقطع ببقائه وكل ذلك باطل انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في بعض فقال قد ثبت
في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاول وصار
كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها واجاب عن هذه الحجة في ح فقال الجواب عنه لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان
الاعتقاد ببقائه وذلك يكفي في العمل به ومنها ما اشار اليه في ح فقال استدل بعض الجمهور بان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض فيكون
باطلا وذلك لان الاستدلال به كما يصح ان يكون حجة للمستدل يصح مثله للخصم فانه اذا قال قبل وجود الماء المصلي المضي في صلوته فيثبت ذلك
الحكم اذا وجد الماء كان للخصم ان يقول الثابت اشتغال ذمته بصلوة متيقنة فيجب ان يبقى الشغل او يقول قبل الصلوة لو وجد الماء
لما جاز الدخول فيها بالتيمم فكذلك بعد الدخول فيها وفي المعتبر لا يقال استصحاب الحال حجة لكن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه
ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة بعده واجاب عن هذه
الحجة في ح فقال الجواب لا نم ذلك اذ ليس كل موضع يستعمل فيه الاستصحاب يعرض فيه تلك المعارضة ووجود التعارض في الادلة المظنونة
لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض كما في اخبار الاحاد والقياس عند من يعمل بها ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الاولون
بانه لو كان الاصل في كل شيء استمرار وجوده ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ثم
اجاب عنه كما في الاحكام فقال الاعتراض عليه بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض
اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته ومنها ما اشار اليه في ح ايضا فقال احتج الاولون بان الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات
مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكانت بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل ثم اجاب عنه كما في الاحكام فقال
الاعتراض عليه بان تقدم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان لان اطلاع المثبت على السبب الموجب
لاشتغال الذمة لا براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة الشاهد عن المنكر وتعذر(?) صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات
انتهى وفي شرح شرح مختصر(?) الملا ميرزا(?) وانما يمنع لو حصل الظن بهما وتبادر احدهما بالاستصحاب وليس كذلك وان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت في
ذلك لانه يبعد غلطه وان ظن المعلم موجود(?) بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوما بناء على استصحاب البراءة ولوجوه اخر
من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طريق قطعية بخلاف النافي فان طريقه هو عدم العلم ظنيا وان النفس الى وقوع غير الملائم
اميل منها الى جلب الملائم ولذلك تدفع كل غير ملائم ولا تجلب كل ملائم فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل والتجربة حاكمة بالاصل في الدفع(?)

ثم ان ما ذكر ... عن الرابع ... القائلين بعدم حجية الاستصحاب

[illegible]

تنبيه فيما يتعلق بحجية الاستصحاب

عارض الاصل الغلبة ويتوقف ما ذكرناه ساير المانعين المعتمد عندنا في المسئلة هو القول الاول من حجية الاستصحاب وينبغي التنبيه على امور **الأول** لا فرق في حجية الاستصحاب كما هو المختار بين ان يكون الشك في بقاء الحكم السابق في الزمان الثاني لاجل الشك في اصل اقتضاء المقتضي لثبوت الحكم في الزمان الاول لاستمرار الحكم وبقائه الى الابد او الى الزمان الذي وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء الخيار الذي ثبت اولا وحصل الخلاف في كونه على الفور او على التراخي او لاجل الشك في وجود المانع الموجب لرفع الحكم الثابت لولا الذي يبقى ويستمر ابدا لولا وجود المانع كما في الشك في ارتفاع الزوجية التي تثبت دائما بعد تحقق عقد النكاح الصحيح لولا الطلاق وما في معناه باعتبار لفظ انت خلية او انت برية وكما في الشك في ارتفاع الحدث والطهارة اللذين من شانهما البقاء ابدا لولا المانع منهما باحتمال طروه وهو مقتضى اطلاق الاخبار المتقدمة وكلام المعظم **الثاني** قال في يج بعد ذكره حجج الطرفين المثبت النافي والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يق المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى وصار الى ما ذكره في م وغاية المامول فانهما قالا بعد نقلهما ما نقلنا وهذا كلام جيد ثم قال لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاول انتهى وفيه نظر **الثالث** قال المحقق الخونساري في شرح الدروس لما كان اصل الاستصحاب كثيرا ما يستعمله الاصحاب في الاحكام ويبنون عليه المسائل وفي تحقيق معناه واثبات حجيته بعض من الابحاث كثير النفع في الترجيحات فلا بأس ان نذكر فيه شيئا من القول على سبيل الاجمال وان لم يكن هنا موضعا فنقول اعلم ان الاستصحاب ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعي كنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها قاصرة في افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحقق ثابت الى حال حدوث كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشئ اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا ونهيا بفعل الى غاية معينة فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عند العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى والثاني ما ورد من الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شئ وشككنا في صدقها على شئ اخر ايضا ام لا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشئ الفلاني وشككنا في ان الشئ الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات

الظن

الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخ من اجمال وغاية ما يسلم منه افادة الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايهام بعض المناقشات لكن لا يخ من ان يبدد الدليل الاول فنقول الحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معلوم عندنا او بثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مردودة عندنا بين اشياء ونعلم انهم عدا شارطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء انهم ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف ولكن حصول شيء واحد منها او ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء انهم تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تنافيها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر دونه ونظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحكم بظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق البراءة بل الحكم الاكتفاء بواحد منهما سواء اشركا او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ودعاية جميع ما يجب مراعاته عند تعارض المعارضات ثم اعترض عليه جدي قدس في الرسالة الاستصحابية فقال بعد الاشارة الى ما قاله اولا في قوله لولا الشك ما لفظ قوله يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس محصورا في الحكم الاذني والزماني وكون الممكن لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لا يقتضي كون الدعوى محل النزاع خصوص الاذني بل قد اشرنا الى انهم يجرون في كثير من الاصولية والاستدلالية الفقهية حكما آتيا بكون ثمرة نزاعهم والاشارة اليه بل الذي وجدناه كون محل نزاعهم هو ما اذا تغير علة الحكم او حال من احوال الموضوع فحصل الشك بالبقاء بسبب خصوص المتغير لكان البقاء على حالة متتبع بحد فلم يراد من الاذني انه وجد الحكم في ان وجوده من دون بقاء فهو مسلم لكون الاذني ايهام داخلا في دعواهم لكن التخصيص بالاذني واخراج ما اشرنا اليه كما يظهر من كلامه فيه شم ان الدليل الاول الذي استدل به هو عبارة عن ان الامتثال الاحتمالي غير كاف قبل الاتيان من الظن بالخروج عن عهدة التكليف وليس هذا من الاستصحاب في شيء ولا خصوصية له بالشك الذي ذكره بل الشك اي نحو وقع في مقام الاشتغال يضر ولا بد من رفعه باليقين او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثل لان الاطاعة واجبة تظهر الرجوع فيه في معرفته وصدقه الى العرف وهو الحكم فيه شم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال منشأه ان التكليف الثابت وقع فيه اجمال واحتمال لا بد في مقام الامتثال والخروج عن العهدة من ازالة جميع الاحتمالات التي ترفع اجمال ذلك الاجمال والاحتمال بالخروج عن العهدة وصدق الامتثال وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام بيان حجة ظن المجتهد حيث اورد عليه الوحيد بان اصل البراءة يكفينا ويمنعنا عن العمل بالظن فكيف في المقام بقسك باصل البراءة بل اوجب تحصيل الظن والعمل به انهم هذا كما يصير دليلا لمطلوبه حجة استصحابه كذلك يصير دليلا لحجة استصحاب القوم وان فرض كونه في الاذني مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء كما هو مفروض المسئلة لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك انهم وهو المطلوب شم ان ما ذكره من منع دلالة الاخبار على مطلوب القوم قد عرفت فساده من ان مطلوبهم وثمرة نزاعهم ليس الحكم الاذني الذي يكون شيء يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك الحاصل من تغير الحالة او العلة مع ان ما ذكره من القيد دعوى ظهوره محل تامل لان اليقين والشك لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض كيف فرضنا فالمراد فيقين السابق على حالة الشك ووقته انتهى **الرابع** قال فتح صرح غير واحد بان من يرى صحة الاستصحاب يلزمه ان يكون الحكم الثابت بالبقاء اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه رضا بما لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقائه او حكما شرعيا مثل قولهم الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه واشار الى ما ذكره في الاحكام فقال الاستصحاب حجة سواء كان ذلك الاستصحاب امر وجوديا او عدميا او عقليا او شرعيا انتهى وما ذكره جيد **الخامس** قال في العدة بعد ذكر ادلة الطرفين والذي يمكن ان يضبط طريقة استصحاب الحال ما اومانا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد

فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريق النفي
وذلك خارج عن استصحاب الحال قبل ان الذي زيد باستصحاب الحال هو الذي ذكرناه فما اخرج ذلك فليس بكاف بحصل غرض القائل به انتهى واشار
الى ما ذكره في المعتبر وكرى وفي الاول الثاني ان بقي عدم الدليل على كذا يجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما
الا مع ذلك فانه يجب الوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر وفي الثاني وقام ذكر الادلة
العقلية الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمل الاصحاب وهو قائم عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة انتهى وما ذكروه من
الدليل المذكور جيد يجوز الاستناد اليه في المسائل الشرعية ولكن بشرط فيه حصول العلم او الظن عادة والا فلا يكون حجة ثم انه على التقديم
الثاني انما يكون حجة على القول باصالة حجية الظن لا مطلقا كما لا يخفى وعليه يكون خبر الواحد المفيد للظن الذي هو حجة فيجوز تخصيص العام والمطلق
القطعيين سندا كعام الكتاب به ويلزم الرجوع الى المرجحات الخارجية حيث يعارضه ظن اخر مثله ويجوز التمسك به لنفي وجوب ما شك في وجوبه في
عبادة كالصلوة سواء كان على وجه الجزئية او الشرطية وليس اصالة البراءة مستندة اليها بل النسبة بينهما العموم الخصوص من وجه كما لا يخفى
بشرط افادة ذلك العلم او الظن كون المنفي مما يتوقف الدليل على نفيه لو كان ثابتا وبعد ما ذكرنا ظهر لك الاعتقاد شدة وضعفا كما لا يخفى

السادس قد ذكر في الوافية بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام
الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني احكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب الثالث والرابع الاقتضائية
المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء
بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه والمضايقة تمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يهمنا نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد
امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر
فالتصاحب في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنظر الا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان
قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بفرد اي فرد كان وبنسبة اجزاء الزمان اليه بنسبة واحدة في كونه اداء في كل
جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على الناظر فهذا ايضا ليس
من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد لا يجوز اجماعا وكذا
الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية
لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب فاما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر
والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب القبول الاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة
الحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الاخيرة ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان
سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوهما لم يكن السبب قد زال كالكسوف والحيض
ونحوهما مما يكون السبب فيه للحكم فان السببية في هذه الاسباب على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب
في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اخر الزمان الثاني في هذا الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل لنسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء لنسبة
واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع والاحكام
الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما بقي في الماء الكر المتغير اذا زال التغير من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب
منه في الصلوة فوجوبه قبل زوال التغير فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فتكون كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء
في الصلوة ان صلوته كانت قبل الوجدان صحيحة فكذا بعده اذا كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتمامها قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان
متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب
او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت
فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرق شك

* لعله

بل وظن ابقى بتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا لان الظاهر من الاخبار انما علم وجوبه فيحكم به حتى يعلم زواله انتهى وفيه نظر بل المعتمد جريان الاستصحاب في جميع الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية كما لا يخفى **السابع** قال في ذيح مثالا للاستصحاب اليتيم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر على نفلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني انتهى وقد اقتصر على هذا المثال للاستصحاب في الذخيرة والعدة والغنية والمعتبر والمعالم وغيرها وقد ناقش فيه على تقدير حجية الاستصحاب اولا باصالة بقاء الاشتغال بما ثبت من اجزاء الصلوة فيجب الوضوء الا ان يبقى المعارضة لا تقدح في التمثيل فتم وثانيا بالمنع من ثبوت الصحة بالنسبة الى ما اتى به لان الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر وهي غير معلومة هنا بناء على المختار من عدم توجه الامر الى المامور به مع علم الامر بفقد شرط من شروطه وذلك لان المكلف قبل اتمام الصلوة لا يقطع لكونه جامع الشرائط ومع ذلك لا يقطع بصحتها اذ قبل فلا يمكنه الحكم باستصحاب الصحة باعتبار كونها هنا على وجه المراتب وبشرط في الاستصحاب ثبوت الحكم في الزمان الاول على وجه الثبات اللهم الا ان يكون المراد استصحاب اللوازم الثابتة بالشروع في الصلوة من حرمة قطعها ونحوها فتم **مفتاح** اذا ثبت حكم بحجة والاجماع في الجملة ثم حصل الاختلاف بين الاصحاب في بقائه فهل يجوز الحكم ببقائه باعتبار الاستصحاب او لا المعتمد هو الاول حملا باطلاق الاخبار المتقدمة وغيرها مما دل على حجية الاستصحاب ولا يشترط في ان يكون دليل البقاء هو بعينه دليل الثبوت بل يشترط خلافه وكون دليل الثبوت غير مفيد الا لثبوت الحكم في الزمن الاول في الجملة والا لكان ثبوت الحكم في الزمان الثاني غير مستند الى الاستصحاب بل الى الغير وينظر من النهاية ان المسئلة خلافية فانه قال اختلف الناس في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فقال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال الخوارزمي انه حجة ومثاله ان بقي المتيمم اذا راى الماء في خلال الصلوة مضى في صلوته لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ورد وابها فظهر ان وجود الماء كطلوع الريح وطلوع الشمس وسائر الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كونه رقيته الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج من غير السبيلين اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه الا ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال القول بصحة الصلوة وبثوت الطهارة في محل النزاع لا بد له من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من النص او القياس ولا اجماع لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف فان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول معلوم بقاء الحكم في بقائه الدليل اذا قيل انه يتنزل منزلة الجواهر او الاعراض الاول ثم بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بد له من دليل لما سبق تقريره في مسئلة الاستصحاب الثاني مسلم لكن لم قلتم بانه يتنزل منزلة الاعراض سلمنا تنزله منزلتها وانه لا بد له من دليل لكن لا نسلم انحصار الدليل المنفي فيما ذكرتموه من النص والاجماع والقياس الا اذا بينتم ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن واشار الى جميع ما ذكره في الاحكام الا انه صرح بان المختار الجواز ولم ينسب القول بالعدم الى الاكثر بل نسبه الى جماعة من الاصوليين كالغزالي وقد ذكر المثال الاول ثم قال في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليل فانا نقول انما يستدام الحكم لدليل دل عليه وامره وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك بينا تمسكا بالعموم فيجب الحكم بدليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم الجمع عليه بعلة جامعة فانا ان نستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع ممنوع وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى الاجماع عند الوجود وهذه دقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف فاذا لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص

ودليل العقل فان الخلاف لا ينافيه فان المخالف معترف بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله صلى الله عليه وآله الا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل شامل بصيغته صوم مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكن اخصه بدليل فعليه الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل
الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يتحمل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم من عدم الانحصار في النص
والاجماع والقياس قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان
الاجماع انما انعقد على حال العدم لا على حال الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لانا نقول دليل صحة الشروع دال على الدوام الا ان يقوم دليل على الانقطاع
لانا نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فبين لنظر هل يتناول حال الوجود ام لا فيقال
لم تنكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان
دوامه يغني عن دليل لانا نقول هذا وهم لان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت
لا يحيى والدار لا تنهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على
هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يبقى
ليس ما موزا بالشروع فقط بل به وبالاتمام لانا نقول انه مأمور بالشروع مع العدم وبالاتمام معلوما مع الوجود فهو المتنازع لا يبقى انه منهي
عن ابطال العمل فهو استعمال للماء ابطال لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب مع ضعفه فان المراد بالبطلان ان كان احباط العمل فلا اثم
لا يثاب على فعله وان كان انه امر عليه مثله فليس القضاء عبادة مما لا يجب فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب
استيناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به اليقين لانا نقول انه معارض بان وجوب المضي في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه
الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيه ثم نقول انه يوجب الاستيناف يوجبه بدليل يغلب على الظن كما ترفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف
اليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة او رضيعة باجنبية او ماء طاهر بماء نجس او نسي
صلوة من خمس صلوات واحتج الاخرون بانه تعالى حكى عن الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قالوا ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فأتونا
بسلطان مبين وقد استغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في
فطرة الادمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دينهم بمجرد الجهل من غير
برهان انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا مزية على المختار في جواز الاستصحاب في محل الخلاف بين ان يكون احد الطرفين مشهورا ولا اللهم
الا ان يقال بحجية الشهرة فيلزم ح المصير الى ما صار اليه المعظم وان نافاه الاستصحاب كما لا يخفى **الثاني** قال في الوافية اعلم ان الشهيد الاول
قال في قواعده البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق على اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ان يرد ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك
عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج
من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارض والاصل عدمه
ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الخلل في القسم الاول لانه قد مر مفصلا وعرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب
واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن الفائدة في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهرة لعموم ادلة الاستصحاب على ما مر واما
الرابع فيجري فيه ما يجري في الثالث من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب وما قد يستدل في بعض المسائل
بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير صحيح فانه يجب التفتيش
عن متن الحكم المجمع عليه هل هو محدود الى وقت خاص او هو مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا يمكن تحقق الخلاف في وقت
اذا كان متن الاجماع غير محدود لانه يصير حجة على المخالف انتهى وفي المعتبر دليل العقل استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما
يقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي غاية المأمول لا كلام في حجية استصحاب النفي وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب
براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات الى ان يرد الدليل الناقل عن النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حيث كان

تنبيه متعلق بجريان الاستصحاب في الاحكام الاجماعية

تقسيم حكم الاستصحاب الى اقسام

الدليل على انتفاء مفتاح لم يتعرض معظم الاصوليين كالفاضلين والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والامدي والعضدي وغيرهم لشرائط
الاستصحاب ولكن اشار الى جملة منها في الوافية احدها ما اشار اليه بقوله وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا الاول الا يكون هناك دليل
شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت ولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا انتهى وهذا الشرط في الجملة حسن ولكن في اطلاق
كلامه نظر والتحقيق ان يقال ان الدليل المعارض للاستصحاب ان كان مفيدا للقطع فلا اشكال في لزوم العمل به وتقديمه على الاستصحاب وان كان مفيدا
للظن فان قلنا بان الاستصحاب انما يكون حجة باعتبار افادته الظن كما هو لهم معظم القائلين بحجية الاستصحاب فينبغي الاخذ بما هو اقوى الظنين من المتعارضين
كما في كل دليل ظني يعارضه مثله فقد يكون ذلك الاستصحاب وقد يكون غيره فلا وجه للحكم بترجيح الدليل المعارض على الاستصحاب مطلقا الا ان يقال ان
الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون ولذا لم يخصص احد به اثرا ولا رواية ولم يدفع به ظاهر شيء منها وفيه نظر وان قلنا بان حجيته من باب
التعبد الشبيه بالمنوط بالاجتهاد والظن فينبغي ترجيح المعارض عليه لوجوه احدها ما مر في اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية مقدمة على
الادلة التعبدية وثانيها ان المفيد للظن اقرب الى الواقع وابعد من الخطاء ولذا ينزل فاقد العلم فيكون اولى بالترجيح فيه وثالثها ما هو مبني على ادلة على لزوم
ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما فيه ورابعها انه لو لم يرجح المفيد للظن فلا يخلو اما ان يرجح الاستصحاب او يتوقف في الترجيح وعلى اي تقدير يلزم سقوط
العمل بالادلة الظنية في جميع المسائل الشرعية ولزوم العمل بالاستصحاب فيها لوقوع التعارض بين الامرين وذلك مستلزم لامرين احدهما ابطال
الادلة الظنية وثانيهما استقواء الفقه وفروع الدين راسا كما لا يخفى وبطلان الامرين في غاية الوضوح فمن وثانيهما ما اشار اليه بقوله الثاني ان لا
يحدث في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل في الصلاة
بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال
الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة ام لا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط الاول
حقيقة ولا ينفع التمسك به في مسئلة من طلق الزوجة المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت منه ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان
اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق وغيره في الشرايع وغيره يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة الحامل من الذي حملت منه هل يشمل
هذه الصورة او فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعارض الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني
يصح انتهى وفيه نظر وثانيهما ما اشار اليه بقوله الثالث ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في الجلد
المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان في وقت جلوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية
لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة حينئذ لا يمكن الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة
في حال الحيوة انا لم نعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه ونحوه الثابت اولا لعدم المذبوحية واستدل بعض اخر على
النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان اصالة العدم انما تكون مشروطة بشرط منها ان لا يكون
مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض باصالة عدم سبب الموت انتهى وفيه نظر ايضا واذا تعارض الاستصحابان فيفيد احتمالات الاول الوقوف على
الثاني ترجيح استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم مطلقا يلزم فيما اذا وقع الصيد في الماء القليل الذي يتنجس بالملاقاة النجاسة وحصل الشك
في زهاق روحه بوقوعه في الماء والصيد ان تعارض فيه الاستصحابان وهو استصحاب طهارة الماء لاحتمال زهاق الروح قبل الوقوع في الماء
واستصحاب بقاء الحيوة الى الوقوع في الماء وذلك لان استصحاب بقاء الروح من استصحاب الموضوع واستصحاب طهارة الماء من استصحاب الحكم
وقد قلنا ان استصحاب الموضوع مقدم وذلك لان الاستصحاب يلحق صور الشك بصورة اليقين ولا شك ان في صورة اليقين بقاء ما حكم ببقائه
بالاستصحاب يلزم الحكم بما ذكر هناك في صورة الشك وبالجملة ان الاستصحاب يدل عن العلم فكما يحكم به في صورة العلم يلزم الحكم به في صورة الشك
والا لم يكن الاستصحاب بدلا عن العلم فالمراد باستصحاب الموضوع استصحاب ما يلزم تقدمه على معارضه في صورة العلم بالبقاء وفيه نظر اذ
الاستصحاب ليس حجة باعتبار افادته الظن حتى يلزم ما ذكر بل باعتبار الصوت المانعة من نقض اليقين بالشك وعليه لا يصح ما ذكر كما لا يخفى
والثالث العمل بالاستصحابين حيث يمكن العمل بهما والا فتقديم استصحاب الموضوع فيلزم في مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل الحكم
بطهارة الماء عملا باستصحابها والحكم بنجاسة الصيد عملا باستصحاب بقاء الروح الى الوقوع في الماء ويلزم في مسئلة من يتيقن الطهارة

الحكم بنجاسة الماء

وشك في الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان خارج نادر بقاء اشتغال الذمة بالعبادة لامتناع العمل بهما معا وهو الجمع وهذا الاحتمال في غاية القوة لنا على العمل بالاستصحاب بين في صورة التمكن منهما دليلان شرعيان يمكن العمل بهما فيجب لنا على تقدم استصحاب الموضوع في صورة عدم امكان العمل بهما اكثر من الاخبار الواردة في بيان حجية الاستصحاب فانه قدم هذا استصحاب الموضوع كما لا يخفى ومع هذا فلو لزم التوقف هنا لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف ظواهر النصوص والفتاوى فتدبر ورابعها ما اشار اليه بقوله الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الموضوعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول واذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف اثباته في الزمان الثاني مثلا ما استصحب عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة والسر فيه ان عدم المذبوحية لا مدخل لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل اللازم من الثاني اعني الموت بعد عدم المذبوحية لان عدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول لا الثاني ولكم ان تقولوا ان هذا غير جار في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجوب عمرة في الدار في الوقت الثاني باستصحاب الضاحك المتحقق وجوده في الدار في الوقت الاول وفساده مغني عن البيان وخامسها ما اشار اليه بقوله الخامس ان لا يكون هناك استصحاب اخر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء وعدم نجاسة الحيوان في مسئلة من وجد صيدا فغاب ثم وجده فاء قليل يمكن استناد موته الى الرمي الى الماء وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين بنجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب في وقت بل بالاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو صريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون بقاء النجاسة الحين الغسل مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب من الماء النجس وهو كالتصريح في استمرار النجاسة وورود الامر في حق المريبة للصبي تغسل فيصلي اليوم مرة وورود النهي عن الصلوة في الثوب المتنجس من الخمر الذي قبل غسله وتعجب عليه السلام في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع حين سئله عن الارض والسطح يصيبه البول هل يطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء الا غير ذلك مما يدل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا في الروايات فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب ففي بعض الامثلة المذكورة في شرايط الاستصحاب قد انضم اليه امر اخر من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فالامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا اشكال ولا شبهة في انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع الصرف الذي تعلق به الحكم الشرعي الذي شك في بقائه فلو لم يبق الجزء منه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء الحاصل من استحالة الكلب ملحا والاستصحاب وذلك لان الدليل المتبع من النصوص والفتاوى الدالة على حجية الاستصحاب هو صيرورة بقاء الموضوع كما لا يخفى فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم فتدبر ولانه اذا تغير الموضوع اندرج تحت موضوع حكم اخر بيقين والاول فلا يمكن فيه التمسك بالاستصحاب وقد اشار الى هذا الشرط جدي قدس سره في الرسالة الاستصحابية بقوله واعلم ايضا انه اذا استحال الموضوع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والبيضة فراخا والدهن النجس صابونا ومثل ان احترق بعض فصار رمادا والكل الانتقال ومثل ان ينتقل دم الاضحية الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك من نظائر ما ذكرناه في الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والبيضة والملح والدود والرماد حسن على ما ذكره وتأمل بعض المتأخرين في ذلك ليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منها ما يعلم جزما بان الاستصحاب معه منها ما يظن بالجزم بان ومنه ما يشك في الجزم بان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في موضع تعارض الاستصحاب مع استصحاب اخر بقاء او قاعدة اخرى كذلك والظن مرجح بعضها فما هو قوي منها او اضعف لا بد للمجتهد من الاحتياط ذلك انتهى واذا شك في بقاء الموضوع فينبغي ان لا يتمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ثم ان الشك في ذلك تارة يحصل بعروض ما يوجب الشك في بقائه كما في الجسم المبتل بالخشبة الخرى باعتبار الاشتباه في اصل موضوع الحكم كما في الماء المتغير بالنجاسة

فانه لم يعلم ان موضوع الحكم بالنجاسة هل هو نفس الماء كما هو مفاد قوله اذا تغير الماء بالنجاسة فيجوز التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير بعلاج او غيره او الماء المتغير بعنوان هذا المجموع المركب كما هو مفاد قوله الماء المتغير نجس والرجل الفقير يستحق الزكوة فلا يجوز التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير لتغير الموضوع وبالجملة ان فهم الموضوع وتغيره قد يكون واضحا بينا فالامر فيه سهل وقد يكون غامضا دقيقا فينبغي مراعاة التامل فيه ولا يمكن ان يجعل الفارق نفس عبارة المعصوم بان يقال اذا قال مثلا الماء المتغير نجس دل على ان الموضوع هو الماء المتغير واذا قال اذا تغير الماء نجس دل على ان الموضوع هو نفس الماء لانه قد يحصل العلم بحجة الخارج بخلاف ذلك فلم لا يبعد ان يجعل ذلك اصلا يرجع اليه في مورد الاشتباه فتدبر **الثالث** هل يكون الاستصحاب حجة في الموضوعات الصرفة فلو شك في بقاء زيد المفقود لزم الحكم ببقائه حتى يعلم بموته بحكم الاستصحاب وان طالت المدة غاية الطول فلا يقسم مواريثه بين ورثته حين الشك او لا المعتمد هو الاول والظاهر اتفاق القائلين بحجية الاستصحاب ولاطلاق الاخبار والمتفاهم الدالة على حجية الاستصحاب وقد حكي في الرسالة الاستصحابية عن جماعة التصريح بحجية الاستصحاب هنا فقال هو على قسمين الاول استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجة عنه التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معناه ومثل عدم التذكية في العلم بها وبجواز الوطء في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجوبات الثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت بدليل حكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا فنقول قبل وقوعه كان متطهرا يقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل ما دل على ان الماء حين الصلوة للمتيمم الفاقد له محكم بعدنا قضيته للمتيمم شرعا والضرب الثاني عكس الضرب الاول وهو ان يثبت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا مثل انا ندري ان البول ناقض البتة لكن نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فيقال الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعد تحقق البول منه متطهرا الآن اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو الاشهر بين متاخرينا ومنهم من فصل فانكر حجية الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر فهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين انتهى **الثالث** هل يجوز الاعتماد على مجرد الاستصحاب في المسائل اللغوية فيحكم بعد نقل اللفظ عن معناه الاصلي وبعد تعذر الوضع وبعد وجود القرينة لان كل ذلك مشكوك فيبقى ما بعد الاذن فالاصل بقائه في مقام الشك او لا بل يشترط حصول الظن بالمذكورات بالغلبة ونحوها فيه اشكال من عموم ما دل على الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان مبنى اللغة على ما تعارف بين اهل اللسان لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وللعلم القطعي بذلك ولعدم ثبوت حكم شرعي تعبدنا به في باب اللغات غالبا ومن انهم ان اهل اللسان يعتمدون على مجرد الاستصحاب في المسائل اللغوية بل المناط عندهم فيها اما العلم او الظن واما التعبد المحض الذي منه الاستصحاب فلا واما اطلاق الاخبار المتقدمة فمدفوع بما ذكر مع امكان منع انصرافها لمحل البحث فنحو ما ذكره جماعة من الاصوليين في لزوم ارتكاب التاويل في نحو قوله ع الطواف بالبيت صلوة بالحمل على ارادة المشابهة فان ظاهره بعيد من منصب الشريعة من بيان الاحكام دون المسائل اللغوية وتوقف جماعة في ذلك ولكن لم اجد احدا صار الى لزوم الحمل على النظم وقد بينا قوته في جميع ما ذكر ولو قيل بحجية الاستصحاب فيما اذا اشتبه طريقة اهل اللسان ولزوم تركه اذا كان مخالفا لهم لم يكن بعيدا **الرابع** هل يشترط في الاستصحاب كون اليقين بما ثبت في الزمن الاول من حكم او غيره ثابتا في الزمن الثاني الذي حصل فيه الشك في بقائه بمعنى ان يكون في حالة الشك في البقاء جازما بثبوت ما شك في بقائه في الزمن الاول كما فيما اذا شك في بقاء الطهارة بعد القطع بتحققها وعلمه في حالة الشك بكونه متطهرا فيما سبق او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد اليقين بثبوت حكم او غيره وان حصل الشك في صحة اليقين السابق فلو تيقن في الصبح مثلا بكونه متطهرا ثم بعد مضي مدة حصل الشك فيما تيقن به ورؤي صحة علمه السابق فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وقوة دعوى عدم انصرافها اطلاق النصوص والفتاوى الى الصورة الاخيرة لعدم تبادرها منها فان الاحتمال الاول ان لم يكن غالبا فلا اقل من كونه كثيرا **الخامس** هل يشترط في الاستصحاب مطلقا ان يكون ثبوت الحكم او غيره في الزمن الاول بطريق القطع الحقيقي فلو ثبت حكم مثلا بدليل ظني معتبر شرعا كخبر الواحد او بينة شرعية كشهادة العدلين ثم حصل

الشك في بقائه لم يجز التمسك في الحكم ببقائه بالاستصحاب اولا بشرط ذلك بل يكفي في الاستصحاب الثبوت في الزمن الاول شرعا باي نحو كان منه اشكال ولكن الاحتمال الاخير هو الاقرب لظهور اتفاق القائلين بالاستصحاب ولاطلاق الاخبار الدالة على حجيته **السادس** هل يشترط في الاستصحاب مظنة حصول الشك بالمعنى المتعارف في بقاء ما ثبت اولا فلو ظن بعدم بقائه لم يجز التمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه اولا يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب عدم العلم بالبقاء مظنة ولو ظن بعدم البقاء التحقيق ان كان الظن بعدم البقاء مما اعتبره الشارع كالظن المستفاد من خبر الواحد وكالظن في القبلة فهو مما يمنع من الاستصحاب والا فلا ودعوى ما يلزم من استناد حجية الاستصحاب الى افادته الظن بالاحتمال الاول ممنوعة **السابع** هل يشترط في العمل بالاستصحاب الفحص عن الدليل الدال على رفع ما ثبت اولا او عند التمكن منه فلا يتمكن منه ولم يات به لم يجز الاعتماد عليه بمجرد الشك في البقاء فمن تيقن الحدث وشك في الطهارة لم يجز له البناء على الحدث الا بعد الفحص عن تحقق الطهارة منه اولا يشترط ذلك بل يكفي مجرد الشك الذي يقتضيه اطلاق النصوص هو الاحتمال الثاني وهو خال عن المعارض بالنسبة الى الاستصحاب في الموضوعات الصرفة فلا ينبغي العدول عنه فلا يشترط في الاستصحاب في الموضوعات الصرفة الفحص عن المعارض والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا القائلين بحجية الاستصحاب فيها واما الاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية فلا يجوز العمل به الا بعد الفحص عن المعارض لظهور الاتفاق عليه المؤيد بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ويقوى ما دل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة وغيرها وسائر الادلة الظنية المعتبرة شرعا الا بعد الفحص عن المعارض **الثامن** لا فرق في حجية الاستصحاب بين طرو الشك بعد الزمان الاول بلا فصلة او طويلة لاطلاق النصوص والفتاوى **التاسع** اذا شك في شهر مضاف دخول الهلال او خروج الليل فلا يجوز الحكم باستصحاب الشهر لانه من الزمان وهو مما لا يجوز استصحابه لانه يقتضي شيئا فشيئا فليس له بقاء قطعا نعم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ضده كما ان في **العاشر** اذا ثبت شيء في زمان قطع حصل الشك في ثبوته فيما سبق فهل الاصل الثبوت وكونه من باب الاستصحاب المعكوس لعموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك ابدا او بل الاصل الحكم بتأخر الحادث لانه مقتضى للاستصحاب المعكوس ولا وجه له والاخبار لا تشمله **فائدة** القياس في الحديث النبوي ستفرقا صحى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام **مقدمة** اختلفت العبارات في تعريف القياس وذكر والمحدود منها ما اشار اليه في بعره والعدة فقالا القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله شروط لا بد منها وان كان الحد هو ما ذكرناه ومنها ما اشار اليه في الغنية فقال هو الحاق الشيء بشبهه منها ما اشار اليه في روح والمعالم فقالا القياس في الوضع هو المماثلة وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لشبههما في علة الحكم المشتق عليه بحسب اصلا وموضع الحكم المختلف فيه بحسب فرعا والعلة هي الجامع الموجب لاثبات مثل حكم الاصل في الفرع ومنها ما اشار اليه في ذريعة وشرحه فقالا القياس عبارة عن حمل الشيء على غيره في اثبات مثل حكمه لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهو المعنى المشترك في الحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع ومنها ما ذكره في التهذيب فقال القياس تقدير الحكم المقدر الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما واركانه اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل عند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك وهما ضعيفان لان الاصل ما يفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على نفس الخمر فانه لو انتفى التحريم عنها لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالقياس امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي الاصل اما حكم محل الوفاق او علة في الحكم اصل في الوفاق فرع في المنازع فيه العلة بالعكس وتسمية العلة في المنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة موثرة في الحكم والمحل غير موثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المنازع فيه وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه لانه هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الفرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء ومنها ما اشار اليه في تهذيب فقال القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو من الامور النسبية فيستدعي امرين مضافا احدهما الى الاخر بالمساواة وامافي الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فيقال لمعنيين احدهما قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما بقي لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن مشروطا به عند من نذر ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا في النذر ان يعتكف مصليا والاصل الصلوة والفرع

الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا الثاني قياس الطرد وقد اختلف في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد قال القاضي ابو بكر واختاره جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما ومنها ما ذكره فذه فقال القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع وقد عملت بذلك اركانه ومنها ما ذكره في الوافية فقال القياس هو اثبات الحكم في محل بعلة لثبوته في محل اخر بتلك العلة ومنها ما ذكره في حرصرفقال القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته مرفساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه في الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه وذلك انه ان دل الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا الحاجة اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم وسميت علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المظنوب وقد ذكر للقياس حدود منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق ومنها قولهم العلم عن نظر ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما انتهى واعلم ان المستفاد من مجموع كثير للقياس اسماء ثلثة احدها القياس المستنبط العلة وثانيها القياس بالطريق الاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وثالثها القياس المنصوص على علته **مفتاح** اختلف علماء الاسلام في حجية ما علم القياس بالطريق الاولى والقياس المنصوص العلة في الاحكام الشرعية الفرعية وهو القياس المستنبط العلة على قولين الاول انه حجة كظاهر الكتاب وهو لمعظم العامة وحكى ابن الجنيد من قدماء الامامية الثاني انه ليس بحجة وهو للمرتضى والعدة والغنية والمعارج والتهذيب ونهج الحق ويرد في شرحه المنية والزبدة ومنية المأمول والوافية وبالجملة عليه معظم الامامية بل كلهم اذ حكى عن ابن الجنيد الرجوع عما كان عليه وهو المعتمد ويدل عليه وجوه منها ما تمسك به في رد القياس بالعمل بالقياس لو جب الدلالة عليه لكن الدلالة مفقودة فالعمل به غير جائز اما الملازمة فلان التكليف بالقياس يستدعي وجود دلالة والا لكان التكليف به من دون دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل الى العلم به وهو تكليف بالمحال واما بطلان اللازم فبالاستقراء انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في جملة من الكتب في الغنية ان القياس ليس بحجة لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع على انتفائه ولذلك نقول الكل على نفي وجوب صلوة سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت بخراسان لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد العمل به في الاحكام الشرعية لان التعبد بجميع الاحكام الشرعية كسائر الاصول الشرعية لان التعبد بجميع ذلك يتبع المصلحة ولم نجد الشرع ما يدل على ذلك بحيث يفيد ونجد ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية واذا كنا قد تأملنا امارات الشرع فلم نعثر على ما يدل على هذا الموضع وجب نفي العبادة بذلك لانا نعلم ان المنع من استعمال القياس في الشريعة على قسمين احدهما ان ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة المتواترة ولا من الاجماع وانما قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل بالقياس ومنها ما تمسك به في رد القياس بالعمل بالقياس لو ورد والتعبد به لاشتهر ذلك بين اهل الشرع لكن ذلك بين بطلان اللازمة فلان الاستدلال بهما بعم والوقايع التي تستدل بالقياس كثيرة عندهم والعادة قاضية بان مثل ذلك مما يشتهر والعلم بطلان لا يبقى قد اشتهر ذلك بين الصحابة بحيث ان خصومهم يدعون الاجماع عليه لانا نقول لو كان كذلك لما اختص الحكم بعلمه دوننا لما ذكرناه مرعوا البلوى به وقد دللنا الاعراض الباعثة على اخفائه ومنها ما اشار اليه في رد القياس بعض اصحابنا بقوله بان القول بوجوب التعبد به مع بطلان الحجج التي ذكرها الخصم مما لا يجتمعان والثابت بطلانها فلا يكون التعبد به ثابتا بيان انهما لا يجتمعان ان القائل بكونه حجة يتمسك في ذلك بالوجوه التي يذكرونها فهو يقول انها حق والمنكر لها يبطلها ويمنع من كونه حجة والقول بكونه حجة مع ان تلك الحجج باطلة

قول لئن لاحد ان يكون منفيا لا يقال نحن نجوز ان يكون غيرنا ذكر دليلا على كون القياس حجة فلا يلزم من القول ببطلان هذه الحجج بطلان القياس لانا نقول مع القول بكونه حجة ونجوز وجود حجة لم يذهب اليها القول ببطلان هذه الحجج المذكورة ومنها ما تمسك به في المنية فقال لنا ان مبنى شرعنا على اختلاف الحوادث واتفاق المختلفات فيها وذلك يمنع من القياس لما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الامة والامكنة على غيرها مع تساويها في الحقيقة فقال تعم لبيك العدد خير من الف شهر وقال تعم واجعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر ومضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين البول والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات كما في قياس العكس انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ابن الهمام في فتح القدير التهذيب المبادي وشرحه الزبدة ومنها ما تمسك به شيخنا في فتح الحق فقال لا يجوز العمل بالقياس لانه اذا كان طريقا يجوز معه الخطاء فيكون قبيحا ومنها ما تمسك به ايضا في فتح الحق فقال لانه يؤدي الى الاختلاف لان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعم ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله تعم لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي المبادي وشرحه لان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة والاختلاف منهي عنه وذاك في الثاني بقوله تعم لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفي الكتاب ولهم عذاب عظيم وفي النهاية لنا انه لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه والتالي باطل بقوله تعم ولا تنازعوا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الامارات وهو يقتضي وقوع الاختلاف قطعا لامتناع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين ثم قال الاعتراض بورود على الادلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وفيه نظر اذ الادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول النص المراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيها لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لنا لو قال الرجل اعتقت غانما السوداء فقيسوا عليه سائر عبيده السود فضلا عما اذا لم يأمر بالقياس فاذا قال الله تعم حرمت الخمر للاسكار فكيف يجوز القياس عليه ثم قال اعترض بان عتق جميع السود ان لا يثبت لو صرح وقال قيسوا سائر عبيدي ونص الله على الحكم ثم قال قيسوا عليه جاز القياس اجماعا فظهر الفرق والاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على التمع لكثرة حاجتهم ومشقة رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم وفيه نظر فان عتق جميع السود ان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما السوداء فقيسوا عليه لم يقع لعدم العبادة التي جعلها الشارع مناطا للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما السوداء وقس عليه سائر العبيد كان للوكيل عتق الجميع ومنها ما تمسك به النهاية فقال لنا انه لو كان الله تعم ورسوله قد تعبدانا بالقياس لكان القائسون مطيعين للنبي صلى الله عليه واله وذلك يكونه عالما بهم وبما يؤديهم اجتهادهم اليه واعترض عليه قاضي القضاة فقال لا يمتنع ان يكون الله تعم قد اعلم نبيه صلى الله عليه واله بالقايسين مفصلا واراد القائسين كانوا مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد من المجتهد بان يجتهد الاجتهاد الصحيح ويفعلوا ما يجب فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي فان قلت مع اراد الله تعم حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع ان من يجعل المصيب واحدا وعليه الدليل يقول انه اراد حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد احكام الفروع عند نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة على العمل بالقياس واختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من قال اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل واختاره في موضع اخر وقال ابو الحسين انه تعم انما اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وليس البعض مرتبا على الباقي ثم قال وفيه نظر لان الطاعة والامر لا يثبتان بالاحتمال ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بقياسكم فانه ما من فرع الا ويشبه اصلين متضادين في الحكم وذلك يقتضي ثبوتها فيه وهو جمع فعلمنا انه تعم لم يتعبدنا بذلك واعترض بمنع كون كل فرع يشبه اصلين سلمنا لكن من يمنع التحيير يقول ان الله تعم جعل طريقا في معرفة شبهه قوة باحد الاصلين فاذا رجح المجتهد طرفا حكم من يجوزه يحكم بالتحيير وفيه نظر فانا لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع تشبه اصولا متعددة ولا اولوية للبعض ومنها ما تمسك به في النهاية فقال سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه فاذا لسنا متعبدين به واعترض بمنع تناول النصوص جميع الحوادث

وفيه نظر

وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الاحكام ومنها ما تمسك به في جامع الكتب من الايات الكثيرة ففي المعارج لنا ان العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز اما الاولى فظاهرة واما الثانية فبقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وبقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لا يقال مع وجود الدلالة عليه لا يكون عملا بالمظنون بل المقطوع به كالعمل بالشاهدين والحكم بالاروش واستقبال القبلة لانا نقول وجه المنع فوجب طرده فاذا خرج ما اشرتم اليه وجب ثبوتها ولما يقع عملا بمقتضى الدليل وسنبطل ما تزعمون انه دليل على العمل به فيبقى ما ذكرناه من الدليل سليما عن المعارض وفي نهاية الكتابة اليه انه ليس بحجة لوجوه احدها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله وفي التهذيب لا قوي حكما ان القياس المذكور لا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا الخ ولا تقف الخ ان يتبعون الا الظن ان الظن الخ وفي نهج الحق واما السمع فقوله تعالى ان يتبعون الا الظن لا يغني من الحق شيئا ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي النهاية لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله والقول فيكون منهيا عنه وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله ولا تقف الخ والقول بالقياس اقتفاء بما ليس به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني الخ ان ظن الاغنا والقياس ظني خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فيه تبيان لكل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكلما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حقا فما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا وفي المنية لنا قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله تعالى بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن الاية والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي وفي الزبدة لنا قوله تعالى ولا تقف وان تقولوا على الله ان الظن لا يغني الخ خرج ما خرج بدليل فبقي الباقي انتهى وقد اعترض في المنية على الاية الاولى فقال فيه نظر لاختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله المتمكن من اخذ الاحكام بالوحي المفيد للقطع انتهى وحكى في النهاية هذا الاعتراض عن بعض ثم قال وفيه نظر لانه اذا منع النبي صلى الله عليه وآله عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم انصافه بما يضاد المعرفة كان الامة عنه اولى وكون الوحي طريقا لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى واشار الى ما ذكره من الجواب في غاية المأمول ايضا ثم قال لا يقال ان النبي صلى الله عليه وآله انما نهي عن ذلك لان له طريقا غيره هو الوحي بخلاف الامة لانا نقول هذا الطريق على تقدير حقيته لا ينافي التعبد به التعبد بالوحي ايضا كما هو ظاهر هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول صلى الله عليه وآله من التعبد به لكون مرتبته اعلى منه اقول الحق ان مثل هذا الخطاب عام في النبي صلى الله عليه وآله وغيره فاندفع الاعتراض راسا انتهى واعترض على قوله تعالى وان تقولوا الخ وقوله تعالى وان الظن الخ ونحوه وكذا على الاية المتقدمة في نهج العدة وغاية المأمول وشرح نهج الحق للفضل بن روزبهان ففي الاول لعله ليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على ظواهر من الكتاب يقتضي ابطال القول بغير علم لان من ذهب الى القياس يسند قوله الى علم وهو دليل التعبد بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن وفي الثاني قد اعتمد من نصر هذه الطريقة التي ذكرناها على ايات منها قوله تعالى ولا تقف الخ وان تقولوا الخ والمخالفان يقولوا ما قلنا بالقياس الا بالعلم عن العلم فلم يخالف حكم الكتاب وانما منتم علينا انا نعلق الاحكام بالظنون ولم نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلنا به من العقليات وفي الثالث فيه استدلال المعترض بهذه الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول ظاهر انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ولا يمكن الجواب بان الحصر اضافي بالنسبة الى الخبر الواحد فلا ينافي خروج غيره وان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا باق على ما زعم الخصم من عدم الاختصاص فلينه وفي الرابع اما قوله تعالى وان تقولوا الخ وقوله تعالى ولا تقف الخ ونحوهما فجوابهما من ثلاثة اوجه الاول انا نقول بموجب الاية وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم الذي انه يجب حمل الاية على المنع عن القول بما ليس بمعلوم حال تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة الثالث ان الاية حجة على الخصوم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم لكون المسألة غير علمية وكانت مشتركة الدلالة ويمثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى وان الظن لا يغني الخ وقوله تعالى ان بعض الظن اثم وفي الخامس الظن المذكور في القران لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا تحقيق وان ورد به العلم الراجح فهو ممنوع الكفاية

المظنة

علم ما نسب الى ابن الماشي بل ما علم من العمل

عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاء هم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهدين لا يعملون بالظن
لان العمل بالظنون واجب الظن في الطريق كما حقق في موضعه ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهي معارضة بالايات الواردة في الامر بالقياس
كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات والنصوص متعارضة انتهى وفي تخريج الاعتراضات نظر واضح وبعض جوابه بعضها من المعارج وغيره
وقد اشار البيضاوي بحواشيه الحق في الاول اعترض على الادلة من القران بان الادلة انما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس صار كان الله تعالى
قال مهما ظننتم ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة ثم قال وفيه
نظر لمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس بمنع قطعية الحكم والمشابهة لقوله متى ظننت الحكم فقد وجب قطع الا لكانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح
وهو باطل بل كان الحكم مظنونا كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني اقول كما نبه كلام الناصب ههنا على انه اولى من قاس حيث انه بما لا يخفى لوجوه
اما اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض مرجوحا والوهم والشك تساوى
الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والترديد افتراء على
الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر انه من قبيل العلم الراجح مما لا محصل له واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن
في عبادة الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فلو سلم التخصيص
فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار واخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة
على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه كما يرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني
حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد
المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل هو من قبيل ان بعض الظن
اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة لصعب من خرط القتاد واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل
بالظن لان العمل بالظن واجب الظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على
ظن المجتهد هو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام فيه لا في الاول فان
قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية
لا بد على العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه مسائله يجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر
كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بموجبه ظنه حتى لو ظن انها
واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد
بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا الى الحكم الشرعي وكون الحكم المظنون
منه مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى واعترض في الاحكام على قوله تعالى لا تقدموا الآية فقال انما تقيد ان لو لم يكن
القياس مما عرف التعبد به من الله ورسوله وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من
الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة واورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر فان معنى التقدم بين
يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي قيام نص الشارع عليه وترك القياس للاصل وهو معلوم الا انه يظهر انه بل عنه انتهى واعترض في
الاحكام على قوله تعالى ما فرطنا الآية وقوله تعالى ولا رطب الآية فقال المراد بان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلالة الالفاظ من غير واسطة واما
بواسطة الاستنباط منه وبدلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس والعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب لا انه خارج
عنه كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم العقلية من الهندسية والحسابية بل وكثير من الاحكام الشرعية كمسائل
الجد والاخوة والمشتركة والمفوضة ومسائل العول ونحوه وعند ذلك فيجب حمله على انه ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المثبتة به لا تفريط
فيها حذرا من مخالفة عموم اللفظ واورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر لانا نمنع وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر انتهى واعترض
في الاحكام على قوله تعالى وان احكم الآية فقال نحن نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب

بحث في بيان ما استدل به على حجية القياس

لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
ولو سلم انه يدل لا يلزم منه ان لا ...
العلم بوجوب العمل بالاحكام
تح

مع الرسول ﷺ فلا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول ﷺ امكان معرفة احكام الوقايع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره انتهى وفيه نظر
ومنها ما تمسك به في مسئلة الاجماع عليه روى عن علي عليه السلام انه قال لعن الله اقواما يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الخف برايه وقال لو
كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برائي وقال عمر
اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى وبعضها مذكور في جملة من الكتب
فيبعد وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اشتهر عنهم القول بالقياس ذم القياس وتوبيخ فاعله والاوزاعي عليه فروي عن امير المؤمنين ﷺ انه قال
لو كان آه وهذا تقريح منه ﷺ بانه لا قياس في الدين وروي عنه ﷺ انه قوله ان اراد آه وهذا اللفظ بتمامه عن عمر والنقل عنه عليه السلام مستفيض
بانكار القياس في الشريعة اكثر من استفاضته من غيره هذا ما يرد به مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب مما رواه مخالفونا من اصحاب الحديث
في هذا الباب عن ابي بكر قوله اي سماء آه وعن عمر انه قال اياكم ثم نقل عنه خبرا ان اخر ان دالان على ذلك ثم قال وعن عبد الله بن مسعود انه
قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم وتبقى الناس رؤساء لا يقضون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس ان الله قال لنبيه ﷺ احكم بما انزل الله ولم تقل بما رايت ثم نقل عنه خبرا اخر مصرحا بذلك بينهم
ثم قال وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدم
بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس ثم نقل عنه وعن ابنا اخوي والشعبي خلاف ذلك ثم قال وكان ابو سلمة بن
عبد الرحمن لا يفتي برايه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره وتوبيخ فاعله فاي نكير يجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان تناولوا
الالفاظ التي رويناها عنهم ليستكرهوا التاويل فيتعسفوا مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه ليسلم لهم
ما حكوه من قولهم بالقياس لان ذلك انما كان شيوع لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل وكان صريحا في الدلالة على ذلك ثم
قال اما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تسددا واحتياطا للدين حتى لا يقول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظن البطلان
وذلك لان التسدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله او صح لو فتح بابه لا يقتضي ان يخرجوا انكاره المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك
غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلعوا انكار القياس والراي
اللذين هما اصلان عندكم من اصول الدين تاليان للكتاب والسنة والاجماع في الغيبة اشار الى ما حكاه في بعيه عن امير المؤمنين ﷺ وعن ابن
مسعود وعن ابن عباس وعن ابن عمر وغيره وان اكثر الصحابة ممنوعا منه قال علي عليه السلام من اراد آه وقال ﷺ لو كان آه وانكاره للعمل به متواتر
وقال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال ابن عباس يذهب آه وفي الحق قال امير المؤمنين ﷺ لو كان آه وقال ابو بكر اي سماء آه وقال
عمر اياكم آه وقال ابن عباس ان الله قال لنبيه ﷺ وفي عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن
عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لامر من الاحوال العظيمة مما يعم البلوى به في النهاية لما اجماع الصحابة على التصريح بذم
القياس قال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال علي عليه السلام لو كان آه وقال ابن عباس يذهب آه وعن ابن عمر السنة آه
وعن مسروق لا اقيس آه وقال الشعبي لرجل العلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وهذا الانكار من الصحابة
التابعين بدل على الاجماع لا يقال يعارض ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى ثالث المذاهب الا القياس لانا نقول اما ما ذكرناه
اولا لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح واعترض عليه بان الذين رويتم عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوقف فما تقدم مصرف النهي الى بعض
انواعه ونحن نقول به لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرائط مخصوصة وفيه نظر فان الصحابة لم يميزوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس ومنعوا القياس
والعامل به ومنعوا من العمل به غير بقيد مصيرهم الى الاحكام التي زعمتم انا استنادهم فيها الى القياس ليس البتة بل الى الاحاديث غيرها سلمنا لكن
النوع الذي امر وا به غير مميز عن المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشيء منه في المسئلة لنا اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به فلا يجوز العمل به
اما الاول فلما روي عن جماعة منهم من قوله ان اراد آه وقال عليه السلام لو كان آه وانكاره للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء آه وقال عمر اياكم آه وقال
ابن عباس يذهب آه ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم من ان حجية اجماعهم في الرتبة وانكار كثير من الصحابة كابن عباس وشيخيكم
وغيرهم لم يشتهر فان الاجماع وذم البخاري قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد ورد عن سلمان وذم انه قال اذا هلكت امتي فمن اشتغل منها وكان ابن حزم

في بيان اجماع علماء الامامية على بطلان القياس

بقول هلك القايسون ومنها ما تضمن جملة من الكتب من دعوى اجماع الامامية عليه في العدة ويمكن ان يستدل على نفي القياس ايضا باجماع الامامية
على نفيه وابطاله في الشريعة وقد بينا ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم عليه السلم لا يجوز عليه الخطاء على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم
مجمعون على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلم
وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لان من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير والتفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر
اجماعهم ويجعله حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون الامام عم في جملتهم و
في المعارج اجتمعت الامامية على ترك العمل به في مقام آخر اطبق اصحابنا على المنع من ذلك الاستناد وفي نهج الحق ذهبت الامامية الى المنع منه
وفي ... منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع آخرون منه عقلا وقال ابو الحسين ان العقل دل على التعبد به قبل الشرع عليه ظنى
والاقوى عندي ان غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى لا يجوز التعبد به وفي ... قسم المص تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة منصوصة
والاخر ما لم يكن منصوص العلة والثاني قياس اجماعا واتفقت الامامية على انه ليس بحجة وفي ... ليس حجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص العلة
وفي ... وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وفي غاية المامول اصحابنا قاطبة على عدم وقوع التعبد
بالعمل بالقياس وفي الوافية لا خلاف بين الشيعة في ذلك الا ما نقل عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم رجع بل انكار القياس صار متواترا عندنا ومنها
تضمن جملة من الكتب من دعوى اجماع العترة عليهم السلم على ذلك وتواتره عنهم صلوات الله عليهم في نهج وأما ما تروية شيعة امير المؤمنين عنه عم وعن ابنائه
عليهم السلم من انكار القياس في الشريعة وتبديع مستعمله وتضليل متبعه فان الشرح لا ياتي عليه لكثرة وظهوره وانتشاره وفي العدة على انا كما نعلم من
مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس كذلك نعلم ان مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما صلوات الله وسلامه نفي القياس وتظاهر
الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه كتظاهرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك ليس يدفع عنهما هذا الامر الا من استحسن المكابرة وقد
علمنا ان قولهما عليهما السلم حجة وقول كل واحد منهما لانهما الامامان المعصومان عليهما السلم ولا يجوز عليهما الخطاء في الفعل والاعتقاد وفي الغنية
اما ما نختص برواية فيما لا يحصى كثرة وفي ... نقل عن اهل البيت عم المنع منه متواترا نقلا ينقطع به العذر وفي ... من اهل البيت عم ينكرون
العمل بالقياس ويذمون العامل به اجماع العترة حجة وفي التهذيب المنيرك الاجماع اهل البيت عم على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول
الباقر والصادق والكاظم عليهم السلم انكاره وذم العامل به وفي نهج الحق قد اجمع اهل البيت عم على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وفي
النهاية لنا اجماع العترة عم فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلم انكار القياس وذمه والمنع من
العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم ان اجماع العترة حجة واعترض عليه بمنع وروايات الامامية معارضة
بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة عم جواز العمل بالقياس وفيه نظر فان منع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات
علم ان الائمة عم انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه هو معلوم بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بصحيح لانهم يرجعون الى ابي حنيفة
في مذاهبهم وفي ... لنا اجماع العترة عليهم السلم فانا نعلم بالضرورة ان اهل البيت عم يزالوا ينكرون العمل بالقياس وفي ... لنا اجماع العترة عليهم السلم على
رده فقد تواتر عندنا انكارهم ومنع شيعتهم من العمل به وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عم وبالجملة فنفيه بعد من ضروريات المذهب وفي احقاق
الحق ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عم انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما نعلم المذاهب المنقولة عن
الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وبينا ان اجماع اهل البيت عم حجة وفي غاية المامول واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة الطاهرة المنزهة من
الادناس على رده فقد تواتر عندنا ان الصادق والباقر وآبائهما واولادهما عم انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك
ضروريا من مذهبهم كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة والشافعي ومالك اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة وفي الفوائد قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد
وجميع اهل البيت عم انكروا وحرموا القياس ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على عدم جواز العمل بالقياس فمنها موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى عم
في حديث قال ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واومى بيده الى فيه ثم قال لعن
الله ابا حنيفة كان يقول قال علي عم وقلت انا وقالت الصحابة وقلت انا ثم قال اكنت تجلس اليه قلت لا ولكن هذا كلامه فقلت اصلحك الله اتى رسول
الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فقلت فضاع من ذلك شيء قال لا هو عند اهله ومنها خبر عيسى بن عبد الله

القرشي قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس قال نعم قال لا تقس فان اول من قاس ابليس لعنه ومنها
صحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال ان السنة لا تقاس الا ترى ان المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلوتها يا ابان ان السنة اذا قيست
محق الدين ومنها خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه ع ان عليا عليه السلم قال من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان
الله بالراي لم يزل دهره في ادغال ومنها خبر عثمن بن عيسى قال سئلت ابا الحسن موسى عليه السلم عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله
لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومنها خبر ابي شيبة الخراساني قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم
يزدهم المقاييس من الحق الا بعدا وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ومنها ما رواه في الوسائل عن قرب باسناده عن علي ع في حديث الاربعمائة
قال علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به لا تغلب عليهم المرجئة برايها ولا يقيسون الدين فان من الدين ما لا قياس ومنها اقوام يقيسون
فهم اعداء الدين فاول من قاس ابليس لعنه ومنها خبر الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا ع عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال قال
رسول الله ص قال جل جلاله ما آمن بي من فسر برايه كلامي ولا عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني ومنها خبر جعفر
بن محمد بن عمار عن ابيه عن جعفر بن محمد ع في حديث الخضر ع انه قال لموسى ع ان القياس لا يجاري في علم الله واني الى ان قال ثم قال جعفر بن محمد ع
ان امر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس ومن حمل امر الله على المقاييس هلك واهلك ان اول معصية ظهرت من ابليس اللعين حين امر الله الملائكة
بالسجود لادم ع فسجدوا وابى ابليس لعنه الله ان يسجد فقال انا خير منه فكان اول كفره قوله انا خير منه ثم قياسه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين
فطرده الله عز وجل عن جواره ولعنه وسماه رجيما واقسم بعزته لا يقبل حد في دينه الا قرن مع حده ابليس لعنه واسفله من النار ومنها خبر عيسى بن
عبد الله القرشي وفيه الحديث قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغني انك تقيس قال نعم انا اقيس قال لا تقس فان اول
من قاس ابليس لعنه حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين ومنها خبر ابن شبرمة قال دخلت انا وابو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما السلم فقال لابي حنيفة
اتق الله ولا تقس في الدين برايك فان اول من قاس ابليس لعنه الخ ان قال ويحك يا نعمان ايهما اعظم قتل النفس او الزنا فان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين قتل النفس م
ولم يقبل في الزنا الا اربعة قلت فاي الصلوة اعظم الصلوة ام الصوم قال الصلوة قلت فما بال الحايض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فكيف بقولك
القبيح اتق الله فلا تقس ومنها خبر ابن ابي ليلى قال دخلت انا والنعمان على جعفر بن محمد ع الا ان قال ثم قال يا نعمان اياك والقياس فان ابي حدثني عن ابائه ان
رسول الله ص قال من قاس شيئا من الدين برايه قرنه الله مع ابليس لعنه في النار فان اول من قاس ابليس لعنه حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين فدع الراي والقياس
وما قال قوم ليس لربنا في دين الله برهان فان دين الله لم يوضع بالاراء والمقاييس ومنها خبر شبيب بن انس عن بعض اصحاب ابي عبد الله ع في حديث
ان ابا عبد الله ع قال لابي حنيفة انت فقيه العراق قال نعم فقال لعلك تقيسهم الان قال يا ابا حنيفة اراورد عليك شيئ ليس في كتاب الله تعالى ولم يأت به
الاثار والسنة كيف تصنع فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برائي فقال يا ابا حنيفة اول من قاس ابليس لعنه قاس على ربنا تبارك وتعالى فاخبره منه
خلقتني من نار وخلقته من طين قال فسكت ابو حنيفة فقال له يا ابا حنيفة ايما ارجس البول او الجنابة فقال البول قال فما بال الناس يغتسلون من الجنابة
ولا يغتسلون من البول فسكت فقال يا ابا حنيفة ايما افضل الصلوة ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحايض تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فسكت
ومنها ما رواه في الوسائل عن الاحتجاج للطبرسي عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة في احتجاجه عليه في ابطال القياس ايما اعظم عند الله القتل
او الزنا قال بل القتل فقال عليه السلم فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا الا باربعة ثم قال له الصلوة افضل او الصيام قال بل الصلوة
افضل قال فكيف اوجب على قياسك على الحايض قضاء ما فاتها من الصلوة في حال حيضها دون الصيام وقد اوجب الله عليها قضاء الصوم دون
الصلوة ثم قال له البول اقذر ام المني فقال البول اقذر فقال فكيف يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المني وقد اوجب الله الغسل من
المني دون البول الى ان قال تزعم انك صاحب قياس واول من قاس ابليس لعنه ولم يزد بن الله على القياس ومنها المرسل عن ابي عبد الله عليه السلم
في رسالة لاصحاب الراي والقياس اما بعد فان من دعاه الحق الى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب لان المدعو الى ذلك ايضا لا يخلو
من الارتياء والمقاييس وقد لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي ان يحتاج الى المدعو بعد قليل لانا قد رايتا المتعلم
الطالب ربما كان فائقا للمعلم ولو بعد حين وقد رايتا المعلم الداعي ربما احتاج في راية الراي من يدعوه في ذلك بحر الجاهلون وشك المرتابون
وظن المائنون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا

النعمة واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك عن رسله والقوام بامره وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته الباباتنا فولاهم
الله ما تولوا واهلهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتيائهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث
اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم وانما استدللنا ان رضي الله غير ذلك ببعث الرسل بالامور والقيمة الصحيحة والتحذير من الامور المشكلة
المعضلة ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الرأي والقياس فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله الا بعدا ولم يبعد مسولا
قط وان طال عمره قابلا من الناس خللا ما جاء به حتى يكون متبوعا مرة وتابعا اخرى فلم يرتض فيما جاء به لمستعمل رايا ولا مقياسا حتى يكون ذلك واضحا
عنده كالوحي من الله وفي ذلك دليل لكل ذي لب وحجى ان اصحاب الرأي والقياس مخطؤون مدحضون الحديث ومنها مرسلة معوية بن شريح عن الصادق
عليه السلام ان عليا عليه السلام ابى ان يدخل في دين الله الرأي وان يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس ثم قال ولو علم ابن شبرمة من اين هلك الناس
ما دان بالمقاييس ولا عمل بها ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كتاب اتاه به المؤمنين عليهم السلام لا تقيسوا في الدين فان امر الله لا يقاس
ومنها قوم يقيسون وهم اعداء الله ومنها خبر محمد بن مسلم ايضا قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام بمنى اذا قبل ابو حنيفة على حمار فلما جلس قال
الى اربدان اقايسك فقال ابو عبد الله عليه السلام ليس في دين الله قياس ومنها خبر مالك الاحمسي عن الصادق عليه السلام ليس من ديني ومنها خبر احمد
بن محمد بن ابي نصر قال قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك ان بعض اصحابنا يقولون نسمع الامر يحكى عنك وعن ابائك فنقيس عليه ونعمل به فقال سبحان الله
لا والله ما هذا من دين جعفر هؤلاء قوم لا حاجة بهم الينا قد خرجوا من طاعتنا قال جعفر لا تحملوا على القياس فليس من شيء بعد القياس يكبر ويسلم
منها صحيحة زراره قال قال ابو جعفر محمد بن علي عليه السلام ما ذرأه ابالك واصحاب القياس في الحديث ومنها خبر ابان بن ابي عياش عن غير واحد عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لعن الله اصحاب القياس الحديث ومنها خبر اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال يظن هؤلاء الذين يقيسون انهم
فقهاء علماء انهم قد بثوا جميع الفقه والدين مما يحتاج اليه الامة وليس كل علم رسول الله صلى الله عليه وآله علموه ولا صار اليهم الحال قال فلذلك استعملوا
الرأي والقياس في دين الله وتركوا الاثار ودانوا بالبدع ومنها المرسل عن الصادق عليه السلام اعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من
خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس ومنها ما تمسك به في النهاية ودعى ودنه من النبوي المرسل بعد هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة
بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما تمسك به في دعوى وفيه الحق والنهاية من النبوي الاخر ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام قال في فيه الحق رواه الخطيب في تاريخه وابن سمويه الديلمي انتهى
ومنها غير ذلك من الاخبار والاثار الكثيرة منها في البحار وينبغي التنبيه على امور **الاول** اختلف المانعون من العمل بالقياس شرعا في جوازه
عقلا فحكي عن جماعة انه لا يجوز التعبد به عقلا وصار المعظم ومنهم السيد الشيخ الى جوازه عقلا **الثاني** قال في البحار في تحف العقول
كان لابي يوسف كلام مع موسى بن جعفر عليه السلام في مجلس الرشيد ثم قال بعد كلام طويل لموسى بن جعفر عليه السلام بحقنا بابائك لما اختصرت كلامك جامعا لما تجاريناه فيه
نعم واتى بدواة وقرطاس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم جميع امور الاديان اربعة امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطر
اليها والاخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار فسبيله استيضاح
اهله للمخلصين بحجة من كتاب مجمع على تاويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها او قياس يعرف المعقول عدله ولا يسع خاصة الامة وعامتها
الشك فيه والانكار له وهذان الامران من امر التوحيد فما دونه وارش الخدش فما فوقه وارش الخدش فما فوقه فهذا المعروض الذي يعرض عليه
امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما عرض عليك صوابه بفهمه فمن اوكد واحدة من هذه الثلث فهي الحجة البالغة التي بينها الله في
قوله لنبيه صلى الله عليه وآله قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمها العالم بعلمه لان الله عدلا
يجور يحتج على خلقه بما يعلمون بدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون ثم قال وجدت هذا الخبر بعد ذلك في كتاب الاختصاص وهو
اوضح مما سبق فاوردته رواه عن ابن الوليد عن احمد ادريس عن محمد بن احمد عن محمد بن اسمعيل الفلوكي عن محمد بن سنان الدامغاني عن ابي
الحسن موسى عليه السلام قال قال الرشيد احببت ان اكتب لي كلاما موجزا اصول وفروع بفهم بقصيره ويكون ذلك مما علمت من ابي عبد الله عليه السلام
فكتب بسم الله الرحمن الرحيم امور الاديان امران امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطر اليها والاخبار المجمع عليها
المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار وسبيل استيضاح اهله الحجة عليه فاثبت للمخلصين زكاة

مجمع

مستجمع على تأويله او مستند عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها او قياس تعرفه العقول عدله ضاق على من استوضح تلك الحجة ردها ووجب عليه قبولها والاقرار والديانة بها وما لم يثبت لمنتحليه به حجة من كتاب مستجمع على تاويله او سنة عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها او قياس تعرفه العقول عدله وسع خاص الامة وعامها الشك فيه والانكار له كذلك هذان الامران من امر التوحيد فما دونه الى ارش الخدش فما دونه فهذا المعروض الذي يعرض عليه امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عنك ضوؤه نفيته ولا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل **الثالث** قال في الوسائل محمد بن ادريس في اخر السرائر نقلا من كتاب هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ونقلا من كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع قال في البحار بعد الاشارة الى الخبر الاول وبمضمونه روى زرارة وابو بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام مثله **مفتاح** اذا كان الحكم الثابت في مورد النص في محل النطق اولى بالثبوت والتحقق في المسكوت عنه والخارج عن مورد النص كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهو الذي يسمى بالقياس بالطريق الاولى وفحوى الخطاب ولحن الخطاب فهل يجوز الحكم بمجرد تلك الاولوية بثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون القياس بالطريق الاولى حجة شرعية فيصح شرعا الحكم بتحريم الضرب وجميع الاذى التي هي اشد من التافيف ان كان خارجا عن مورد النص اولا بل يلزم الرجوع فيما خرج عن مورد النص كالضرب ونحوه في المثال المذكور الى الاصل وغيره من الادلة الشرعية فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان المسألة تحتمل الصورتين منهما ان يكون الخطاب الصادر من الشرع الدال على ثبوت الحكم في الاصل مما يدل ولو التزاما عرفيا على ثبوت نحو ذلك الحكم في الفرع الذي هو اولى مما جرت عادة اهل اللسان بالاشارة والتنبيه بذلك الخطاب على ثبوت الحكم في الفرع الذي هو اولى كما في ولا تقل لهما اف فان عادة العرب جرت بالتنبيه بهذا الخطاب على ثبوت التحريم في مطلق الاذى الذي هو اشد من التافيف كما جرت عادتهم بالتنبيه بتعليق الحكم بكلمة ان الشرطية على نفي الحكم عن المسكوت عنه فيما خرج عن المنطوق ولا اشكال ولا شبهة في حجية هذا القسم من الاولوية وقد صرح بحجيتها في المعتبر والعدة والغنية والذريعة والمنية وشرح المبادي واحقاق الحق وهو خيرة جدي قدس سره ووالدي العلامة دام ظله العالي ولنا وجوه منها العمومات الدالة على حجية العرف واللغة وما تعارف بين اهل اللسان في المحاورات والمكالمات كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والاخبار الدالة على لزوم الاخذ بظواهر القرآن والسنة والاجماع المحكي على حجية ظن اللغات وكلما دل على حجية المفاهيم المخالفة كمفهوم الشرط وغيره لا يقال هذه العمومات معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالقياس في الشريعة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان عموم ما دل على اعتبار العرف واللغة اعم من صورة حصول القياس وعدمه وعموم ما دل على حرمة القياس اعم من كونه موافقا للعرف واللغة وعدمه فمادة الاجتماع محل البحث ومادتا الافتراق معلومة فينبغي الرجوع الى المرجحات الخارجية ومن الظاهر انها هنا مع العمومات الدالة على حرمة العمل بالقياس لاعتضادها بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم من الكتاب وبجملة من الاخبار المتقدمة الدالة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى منها الاخبار المصرحة بان اول من قاس ابليس ومنها الاخبار المتضمنة للاحتجاج مع ابي حنيفة وايراد النقوض عليه كما لا يخفى لانا نقول ما ذكر مدفوع بان ذلك الممنوع من صدق لفظ القياس على محل البحث حقيقة فلا يندرج تحت العمومات المانعة عن العمل بالقياس وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي الذريعة المفتقر الى مستقل بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه نحو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس الآية وثانيها ما يدل بفحواه نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومن خالف في فحوى اللفظ يجب موافقته فيقال له ايدخل على عاقل عرف عادة العرب في خطابها شبهة في ان القائل اذا قال لا تقل له اف فقد منع من كل اذية له وانه ابلغ من قوله لا تؤذه فمن سأله في ذلك اعرض عنه ومن لم يخالف وادعى ان ما لنا من القياس يعلم ذلك قيل له فمن لا يثبت القياس يجب ان لا يعرف ذلك ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما ونحن نعلم ضرورة ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قولهم انه مؤتمن على كل شيء وقولهم ما يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك شيئا وانما اختص بالبلاغة والفصاحة ولهذا يعد من فصاحة من قال لا تقل له اف ويستحسن ويقال فلان لا يملك نقيرا ومعرفة الدنانير والعدد انما يستقل من الخطاب بنفسه فعلى اربعة اقسام الى ان قال وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من اذاهما على كل وجه وكذا قوله تعالى ولا تظلمون فتيلا لانه يقتضي بفحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد عليه وفي الفقهاء من يلحق هذا الضرب بالقياس وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطأ لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة

في بيان حجية القياس الاولوي ومفهوم الاولوية

النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل فهذا كالاول والله يكشف عما قلنا انه لو قلنا ولا تقل لهما اف واضربهما واقتلهما او اضعفهما بعد ذلك مناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكن اعطيك الدراهم واخلع عليك لكان ذلك منه مناقضة ظاهرة ولو ان قائلا قال فلان يؤتمن على قنطار ثم قال ويخون فيما قدره دانق كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه الا انه ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفيما هو منه انه ليس منه وفي العنبة المفسر هو المستقل بنفسه في معرفة المراد به وذلك اما ان يدل على المراد بلفظه واما ان يدل على المراد بغيره كقوله تعم ولا تقل لهما اف وفي رجح الاقوال على ضربين منها ما يستقل بنفسه في معرفة المراد به وهو بدل اما بصريحه او بغيره كقوله تعم ولا تقل لهما اف وهذا حقيقة عرفية في نفي الاذى مطلقا وقيل يعلم ذلك بالقياس وهو بعيد لانه يعلم من لا يستحضر القياس ومن لا يعتقد صحته بديهة وفي المعتبر واما دليل العقل فقسمان الاول ما يتوقف فهمه على الخطاب وهو ثلثة الاول لحن الخطاب كقوله تعم ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اراد فضرب فانفجرت فحذف لدلالة المحذوف عليه بالتبيه كقوله تعم ولا تقل لهما اف وفي الذكرى القسم الثاني ما يتوقف العقل فيه على الخطاب الا ان قال وثالثها محذوف الخطاب وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم كالضرب مع التافيف وفي التنقيح في ذكر المفهوم من الادلة العقلية الثالث مفهوم الموافقة وهو ما يكون الحكم في المسكوت عنه اولى نحو ولا تقل لهما اف وفي الدلالة على تحريم الضرب وفي المبادي الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب بالمستفاد من تحريم التافيف وذلك ليس من باب القياس لان الشرط في هذا كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم وفي التهذيب الاقوى عندي حجية قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ثم قال وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وفي ح المبادي المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بالوضع والمسكوت عنه ما لم يذكر والحاقه بالمنطوق التسوية بينهما في الحكم وهو اما جلي او خفي فالاول ان يكون الفارق بين المقيس والمقيس عليه غير موثر قطعا ان تعلم العلة ووجوده فيهما كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف هو ليس من باب القياس بل من باب التنبيه لان شرطه ان يكون ثبوت الحكم في المسكوت عنه اولى من المنطوق بخلاف القياس والثاني الخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس العقل بالمثقل على القتل بالمحدد وفي ح المختصر مفهوم الموافقة تنبيه الادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه المذكور وهو لا يمكن معرفة كون الحكم اشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه من المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف من اجل التعزيز باعتبار معنى مناسب قال قوم انه قياس جلي وانه غير مبدل لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ هذا المعنى قبل شرع القياس وان من اراد المبالغة قال لا تعطه قرة فيفهم المنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل لا يكون منذ جلة الفرع اجماعا وههنا قد يكون منذ جلا مثل لا تعطه قرة ويدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة في الاكثر وهو المعتقد الاولى لنا قشر قالوا لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك الموجب للحكم وعن كونه اكيد الفرع لما حكم بحرمة للقياس لان ذلك الجواب انما يشترط لنا وله لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس هو قائل به لو كان قياسا لما قال الثاني للقياس به وقد يقال ان الجل لم ينكر انه في لا يفيد الا غاية ما ذكر ان جماعة ذهبوا الى ان المفروض ليس من القياس وهو معارض بظهور عبارة جماعة في انه من القياس منها ما نقلناه اليها الاشارة في المسئلة السابقة ومنها عبارة المنية فانه قال اختلف مجوزوا القياس عقلا في وقوعه فذهب الجمهور منهم والقاساني والنهروالي في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع ذلك منعا وهو اختيار المصنف ومنع منه البعض المرتضى وجماعة منهم ثم قال اختلفوا في ان تعدية الحكم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائد عن اذى التافيف هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس جلي وسموه جليا وقال آخرون ليس بقياس بل العرف نقلها عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو بين بالضرورة او بحسب العرف وهو بين لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من المالك المستولي على عبده ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتربص قطعا فكذا المعتمد حتى يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيها الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيلزم من انتفائها انتفاء النقل يتعين كون الدلالة بالقياس لكون اللفظ دالا عليه بخلاف وهي دلالة الالتزام احتج الآخرون بان لو كان قياسا لما قالوا بما نفوا القياس والتربص اتفاقا فالمقيد مثله والملازمة ظاهرة ولانه تعم لو منع من

العمل بالقياس لم ينفد لانه يحرم التأفيف على تحريم الضرب في ذلك موقف بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم
يمنع من القياس البتة في مثل هذا وانما اجرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول بالقياس الظني ان لا يكون قياسا
ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة اي قياسا يفيد الجملة او قياسا يفيدها وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور
في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المصنف اختيار كون هذه الدلالة بالقياس لانه قال وقياس الضرب على التأفيف وقال قبل هذا
البحث عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس
من باب القياس المختلف فيه انتهى وفي النهاية اشار الى القولين ايهم والى حجتي القول الاول اللتين اشار اليهما في المنتهى وقال بعد ذلك وفيه نظر لان
هذا التفصيل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور ومتعارف حتى صار اهم يقاس عليه لان المتعبد اذا بنى على خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى
من الاخر وحسن على الجلاد عن الاستفهام لما فيه من الوقاحة ثم نقل حجتي القول الثاني اللتين اشار اليهما في المنتهى ثم نقل حجة اخرى لم يصرح
بانها مما احتج به ابو هاشم فقال الثالث اجمعنا على قولنا فلان لا يملك حبة بفيد انه لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان
مؤتمن على قنطار فانه يفهم في العرف انه مؤتمن على مطر والفهم فيما وضع له هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف
فيكون تحريم التأفيف موضوعا بحسب العرف للمنع من الايذاء لسارعة الفهم اليه ثم نقل عن بعض الجواب عن الحجة الاولى والجواب عن الحجة
الثانية الذين حكاهما في المنتهى عن بعض ثم قال اعترض على الثالث بان قوله ليس عنده حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه لانا نقض
لعدم تعرض كلامه لوقوعهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي هي على ظهر النواة والقطمير هو
قشرتها وانما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان مؤتمن على قنطار يفيد كونه مؤتمنا على ما دونه لدخوله فيه اما فوقه
فلا يدخل فيه نظر فان من يخرج هذا النوع عن القياسية ويجعله دالا على تحريم انواع الاذى بالعرف الطارئ لا يجعل علة الحكم هنا معلومة لانه لا علية
هنا ولا قياس فكيف يكون بقينيا ولا ينبغي اذكر وجوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل بتحريم الضرب من تحريم التأفيف ان منع من القياس
الشرعي وحرمه فكيف يكون القياس بقينيا ح الا ان يمنع تجويز المنع من التعبد بالقياس الشرعي وذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس له عندي حبة يفيد نفي الاكثر
منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد نفي الاربعة وان لم تكن الحبة موجودة فيها لاعتبار الجنس وفي مذهب العلامة في بحث كثير من العامة الى ان
تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحققون وجمع من الناس واختلفوا في وجه
التسمية فقيل انه دلالة مفهوم الموافقة وسمي بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور وبقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا ايضا لحن الخطاب وبقال للاول فحوى الخطاب ولحن الخطاب
ايضا وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ثم نقل حجة القولين الاولين ثم قال الحق ما ذكره بعض
المحققين من ان النزاع هيهنا لفظي لا طائل تحته انتهى لا نا نقول ما ذكره الاولون من ان المفروض ليس من القياس ارجح ووجهه واضح نعم ان
اللفظ انما يدل على حكم المسكوت عنه بمفهومه ومخواه ودلالته الالتزامية لا باعتبار الوضع الثاني العرفي اذ لا يفهم ولا يتبادر من اطلاق
اللفظ ابتداء الا حكم الاصل فلا يتبادر من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الا حرمة التأفيف وذلك لعدم الوضع الثاني وبالجملة ما ذكرناه مما لا
ريب فيه سلمنا ان المفروض من افراد القياس وانه يصدق عليه حقيقة كصدق الانسان على زيد ولكن نقول العمومات الدالة على حجية العرف واللغة
اولى بالترجيح من العمومات الدالة على حرمة القياس لاعتضاد تلك العمومات بما سيأتي اليه الاشارة ويكون بعضهم مخصصا لكتاب الله تعالى ومع ذلك نقول
بتخصيص تلك العمومات مما لا ينبغي الريب فيه سلمنا عدم الترجيح ولكن لا اقل من الوقف فيبقى ح اصالة حجية الظن سليمة عن المعارض فيجب الاخذ
بها على انه قد منع من شمول الاطلاقات المذكورة من القياس لمحل البحث لان المتبادر وغيره كما لا يخفى فلم يبق الا عمومات جملة من الاخبار الواردة
في المنع من العمل بالقياس والاخبار الدالة بظاهرها على عدم حجية القياس بالطريق الاولى وهما لا يصلحان لدفع الاصل المذكور واما الاولى فلعدم
معلومية اعتبار وسند الاخبار المستدل عليه سلمنا ولكن غاية الامر ظني وجملة من اخبار الاحاد المعتبرة في عدم حجية هذا الظن المستفاد من هذا القياس
وهذا القدر لا يصلح لدفع الاصل المذكور اذ هو لبين بالكلية من العمومات المانعة من العمل بالظن الوارد في الكتاب والسنة وهذا لا يصلح لذلك
والا لم يكن الاصل المذكور صحيحا فكذلك تلك الاخبار وتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة لا يقتضي تواتر حرمة العمل بالقياس المفروض لان

برد المنع

وهذا لا يصلح

المتواتر اجمالي انما حصل من مجموع الاخبار الواردة في حرمة العمل بالقياس ومن جملتها الاخبار الدالة باطلاقها عليها فاذا لم تشمل محل البحث كما بيناه سقط هذا ومن الظاهر ان التواتر لم يحصل بالاخبار النافية والاحاد لا عبرة بها بمقابلة الاصل المذكور فهو واما الثاني فلانه من جملة اخبار الاحاد ايضا وقد بينا ان خبر الواحد وان كان معتبرا الا ينفع في هذا المقام ومع ذلك فاعتباره وسنده غير معلوم على انا نمنع كون المفروض فيه من القياس المفروض بل الظاهر عرفه فهو منها ظهور الاتفاق على حجية المفروض لتصريح المعظم بها من غير تصريح بوجود المخالف ومنها ظهور دعوى الاجماع على ذلك من الشيخ فانه قال بعد تقديم الحكم من النافين الى الضرب وجزء من انواع الادنى الزائد من ادنى النافين متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا انه هل هو بالقياس ام لا انتهى وبعضها امران احدهما ما ذكرنا من احقاق الحق وافادة المأمولي ففي الاول كل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في القياس الذي اتفق اصحابنا الامامية وغيرهم في جواز العمل بها وهما ما كان منصوص العلة وفيما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس وفي الثاني لا كلا لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الادنى الزائدة على النافين عند تحريمهم لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من النافين الى انواع الادنى الزائدة عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة في بعض وهو مذهب كثير من العامة سموه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة انتهى وثانيهما ظهور عبارة النهاية والمعالم وغيرهما في دعوى الاتفاق على حجية ذلك كما لا يخفى ومنها ان لا يعلم بالخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل بعينه بل يكون غاية ما يحصل العلم به بثبوت الحكم في الاصل في الجملة كما اذا حصل العلم بالاجماع او التواتر المعنوي ونحو ذلك بحرمة النافيذ في الشريعة ولم يعلم بخصوص الخطاب الدال عليها الصادر من الشرع ولكن يعلم بثبوت الحكم في الاصل علما قطعيا جزميا ويعلم ايضا بثبوت تلك العلة في الفرع الذي هو اولى كما اذا علم ان حرمة النافيذ التي ثبت بالاجماع او نحوه عليها دفع ادنى الوالدين ليس الاولا يحتمل مدخلية لفظ النافيذ في التحريم تعبدا وعلم بتضمن الضرب ونحوه الاذية ايضا فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع الذي هو اولى فيكون هذا القسم من القياس بالطريق الاولى حجة ايضا فيه اشكال من الاصل والعموم المانعة من العمل بغير العلم واطلاق النصوص الدالة على حرمة العمل بالقياس وعموم جملة من الاخبار الناظرة في المنع من القياس بالطريق الاولى كالاخبار والدالة على بطلان قياس ابليس الذي هو من هذا القياس والاخبار التي تضمنت النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قياس الصلوة على الصوم في عدم سقوط القضاء ونحو ذلك فان كل ذلك من هذا القسم من القياس مضافا الى اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على بطلان القياس المعتضد باطلاق فتوى معظم الاصحاب بترك ما ذكروه من ان القياس بالطريق الاولى والتنبيه بالادنى على الاعلى حجة لا يصرف الى هذا القسم بل انما يصرف الى القسم الاول كما لا يخفى ومن ان هذا القسم من القياس يحصل منه الظن بالحكم الشرعي لخبر انما احدث الشهرة ونحوها والاصل في كل ظن الحجية حتى يقوم دليل قاطع على عدم حجيته ويعلم بعد حجيته كالقياس المستنبط العلة التي ليس فيه اولوية ام فانه مقطوع بعدم حجيته لانه القدر المتيقن من المنصوص والفتاوى والاجماعات المحكية الدالة على حرمة القياس كما لا يخفى وليس المفروض من هذا القبيل لعدم دليل قاطع على عدم حجيته والوجوه المتقدمة لا تصلح لافادة القطع بذلك اما الاصل فظاهر واما العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والاطلاقات فان جملة منها وان كان مقطوع السند من الكتاب ولكن جميعها ظني الدلالة لان دلالة العام والمطلق على كل جزئ مندرج تحتها ظنية قطعا والاناصح ارتكاب التخصيص والتقييد فيها كما لا يخفى وبطلان التالي في غاية الوضوح فان تخصيص العمومات وتقييد المطلقات مما لا مجال لانكاره ومن جملتها هذه العمومات والاطلاقات فان تقييدها وتخصيصها في موارد كثيرة كثير من موارد الموضوعات الصرفة وكثير من موارد الموضوعات الاستنباطية والمسائل اللغوية وكثير من موارد الاحكام الشرعية الفرعية مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه وحيث كانت ظنية الدلالة فلا تصلح لدفع الاصل المذكور بل هي مندفعة به لاتم الا برفع اليد عنها وفي ذلك ظاهر واما الاطلاقات والعمومات الدالة على حرمة القياس فهي ظنية الدلالة لما تقدم مع انها بخصوصها ظنية السند ايضا لانها من الاحاد ولم يتواتر منها تواتر ولا تواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة معنوي لا لفظي كما لا يخفى فلا يلزم من تواتر ذلك تواتر مضمون العمومات والاطلاقات المذكورة كما تقدم اليه الاشارة وحيث كانت ظنية السند والدلالة كانت اسوء حالا من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم فاذا كانت هذه لا تصلح لمعارضة الاصل المذكور فتلك العمومات والاطلاقات المذكورة لاتحاد الوجه والاولوية فتأمل هذا كله على تقدير تسليم اندراج المفروض تحتها واما على تقدير المنع منه اما باعتبار عدم صدق لفظ القياس بالمعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين عليه لكونه مركبا يتضح المناط وهو مما لا ينبغي بحسب الاصطلاح قياسا اذ باعتبار عدم معلومية ارادة المعنى الاصطلاح للقياس في الاخبار والواردة في المنع عن العمل بالقياس لاحتمال ان يراد منه فيها الوجوه الاعتبارية والاستحسانات العقلية المعمولة عند العامة والمجتنب عنها عند الشيعة باعتبار عدد دليل على حجيتها بل هي ظاهرة الفساد فالمجموع من ذلك مع غاية الوضوح في الاخبار الدالة على بطلان قياس

ابليس

ايليس فيه ايضا غير مقطوع السند من الآحاد بل وغير ظاهر الدلالة للمنع مركون قياسكم من قبيل المفروض كما لا يخفى ولا احتمال كون المنع منه باعتبار كونه في مقابل النص ومن الظاهر ان مراتب القبايح فيجب الحكم بفسادها وليس هذا محل البحث فيه شيء منها بل واما الاخبار المتضمنة للنقض على ابي حنيفة فهي ايضا غير معلوم السند من الآحاد بل وغير ظاهرة الدلالة لاحتمال اختصاص المنع بصورة التمكن من تحصيل العلم بالحكم كما في زمن ابي حنيفة لان حجة الله وخليفته كان موجودا ظاهرا يتمكن من الرجوع اليه في معرفة المسائل الشرعية وليس محل البحث من هذا القبيل بل هو مختص بصورة عدم التمكن من ذلك كهذه الازمنة ولا يبعد عقلا اختلاف الاحكام والادلة الشرعية باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال بالاعتبارات التي مر جملتها التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وعدمه وقد وقع الاختلاف المذكور في الشريعة كثيرا فان المسافر يقصر والمقيم يتم والمريض يصلي جالسا والصحيح قائما والخائف من العدو يغسل رجليه في الوضوء تقية وغير الخائف يجب عليه المسح فلم لا يجوز ان يكون تكليفنا اليوم العمل بالقياس المفروض لحكمة شرعية خفية وان حرم علينا ذلك حين تمكننا من الامام عليه السلام والتمكن منه تحصيل الحلال والحرام وترتب الطعن واللعن والعذاب ونحو ذلك من التهديدات على العمل بذلك حينئذ لا يستلزم ترتبه على غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسائل الا نادرا في الغاية والمضطر الى العمل بغيره كاضطرار الجايع للمشرف على الهلاك الى اكل الميتة فتدبر وبالجملة الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس ان كان يحصل من مجموعها العلم بها في الجملة ولكنها لا تفيد حرمته بجميع اقسامه واحواله واعتباراته لان هذا العموم بتواتر معنوي بواسطة تلك الاخبار ومع هذا فالاخبار المذكورة معارضة باخبار اخر متضمنة لاحتجاج المعصوم عليه السلام بالقياس بالطريق الاولى وفيها ما اشار اليه في الرقية فقال واما قول امير المومنين ثم انتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء فمن طريق الاولوية وفي غاية المامول ايجاب الغسل منه عليهم فيها ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضا فلا بناء على ما تواتر عنه عليه السلام من انكاره ايتها لا يتوهم ان العمل استدلالا بالمعصوم مبني على الجدل مع العاملين بالقياس ولا باس بالزام الخصم بما يذهب اليه وان كان فاسدا بل هذا هو الظاهر اذ لا حاجة للمعصوم الى التمسك بمثل هذا الدليل في الاحكام الشرعية فانه مصدق بما يخبر به لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية البعد اذ لو كان القياس الذي ذكره عليه السلام محرما في الشرع لكان تمسكه به موجبا للاغراء بالجهل اذ لعل الناقلة او احد ابتوهم ان هذا الاستدلال كاستدلاله بالكتاب والسنة التي هو جايز شرعا ولا يخطر ببالهم انه من باب الجدل فيلزم الفساد وذلك منزه عنه جايز فتدبر ومع هذا فظاهر الروايات كما لا يخفى على من لاحظها انه عليه السلم تكلم مع الصحابة ومنهم عمر وليس احد منهم يجوز العمل بالقياس حتى يصح مجادلتهم بما عرفت سابقا من حكاية منع العمل بالقياس عن الصحابة فتدبر واما اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس فانه لا يفيد العلم بحرمة المفروض ايضا كما لا يخفى بل قد يدعى اتفاق الاصحاب ومعظمهم على حجية المفروض لانهم قد تمسكوا في موارد متعددة في الفقه بقاعدة الاولوية التي هي ليست من القسم الاول كما لا يخفى على انه قد يدعى اندراج المفروض تحت القسم الاول لان الاجماع والتواتر المعنوي اللذين دلا على ثبوت الحكم في الاصل وان لم يشملا خصوص الخطاب الدال عليه لكن يتبين منهما وجود خطاب او نحوه يدل على ثبوت حكم الاصل وذلك يقتضي ثبوت الحكم المذكور في الفرع ايضا الآن بناء في مثل ذلك على التنبيه بالادون على الاعلى او اي نحو كان الخطاب بالدليل الدال الان على حكم الاصل حتى لو كان اشارة للزم ذلك فلا يشترط في ذلك معرفة الخطاب بشخصه لا رتفاع لعل الخطاب الدال على حكم الاصل فلا يغني القياس بطريق الاولوية ح لانا نقول هذا الاحتمال غير قادح في مقصودنا وهو ثبوت الحكم في الفرع لان الخطاب الصادر من الشرع لا يخلو اما ان يكون مختصا بالاصل كما هو مورد الاجماع او عاما في الواقع وان اختص الاجماع بالاصل وعلى اي تقدير يلزم الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع فتدبر فان الاقرب هو الاحتمال الاول الذي جرى عليه عادة العقلا على المظنون منها ان يعلم بثبوت الحكم في الاصل اما بخطاب الشرع المشخص او بالاجماع او بالتواتر المعنوي او نحو ذلك ولم يعلم علما قطعيا جزميا بعلة ثبوته فيه ولم يكن الدليل الدال عليه يدل بالالتزام على ثبوته في الفرع ولكن يفهم اولوية ثبوته فيه بتبادر او الحاق هذه من غير التفات الى السبب اجمالا او تفصيلا او هذا القسم كثير فهل يجوز ح الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع بمجرد الاولوية المذكورة وان ظن بعلة ثبوت حكم الاصل او بثبوتها في الفرع بعد التامل فيكون القياس بالطريق الاولى حجة معتمدا من غير استثناء فيه من افراده او لا فيه اشكال وقد تقدم الاشارة الى وجهه في الصورة السابقة ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة بناء على المختار ومن اصالة حجية الظن وجود الدليل القاطع على عدم حجية هذا القسم من القياس فيمكن دعوى تصيير معظم الاصحاب الى حجيته وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال الشهيد الثاني في المسالك في مقام انه هل يكفي في الاستفاضة التي هي مستند الشاهد في الشهادة على النسب ونحوه الظن الحق انا ان اعتبرنا العلم لم ينحصر الحكم في المذكورة وان اكتفينا بالظن الغالب فللتوقف مجال الا ان نفرض زيادة الظن على ما يحصل

نعم الاكثر هو حجة عندنا

الظن من الشرع كان عاما شاملا للاصل والفرع ولكن الاجماع مثلا انما كشف عن حكم الاصل

بالطريق الاولى ومعلوم ان القياس

فيما يتعلق بحجية القياس بالطريق الاولى

منه بقول الشاهدين بحيث يمكن استفادته من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الشاهدين الكافر و حجية منصوصة فيمكن الجاء رح بر و اعترض عليه في مجمع الفائدة فقال ان مفهوم الموافقة انما يعتبر اذا علم علية العلة و وجودها في الفرع و ليس بظاهر عليه حجية العدلين بحصول الظن او الظن في مرتبة بل لعبد محض و هذا قد يحصل للحاكم مثل هذا الظن من مجتهد دعوى المدعي العدل الثقة صاحب الاحتياط سيما في الاموال و تارك الدنيا و عدم اعتبارها عنده اصلا اذا ادعى شيئا حقيرا لنفسه مع العلم بانه اذا انبتم ما اخذه من المدعى عليه و يعطيه غيره و انه ان حصل في ذلك الظن من الفساق الكثير يبلغ حد الاستفاضة لم يقبل الا ان يلتزم ذلك و هو بعيد فانه يلزم جواز القتل بمثل ذلك في اثبات الرجم و الجلد سائر الحدود بشاهد احد ذلك احد في الذين ترك لظاهر القران و الاخبار و غالبا يمكن ارتكاب مثله و قد صرح بما ذكره من الاعتراض في الرياض ايضا و يظهر من كلامهما انه يشترط في القياس بالطريق الاولى العلم بعلة الحكم في الاصل و بثبوتها في الفرع و فيه نظر بل يكفي مجرد العلم بالاولوية او ظهورها فانه الثاني يجوز تخصيص العام و تقييد المطلق و دفع الظواهر المعتبرة بالقياس بالطريق الاولى الذي هو حجة اذا كان اقوى منها و ان كانت من الكتاب او السنة المتواترة و كذا يجوز ترجيح احد المتعارضين على الاخر به و يجب الجمع تام **الثالث** اذا بطل الاصل كحرمة التافيف بنسخ او تاويل فهل يبقى حكم الفرع او لا فيه اشكال من الظهار فلا متعد ان فلا يبطلان الاخر و من ان احدهما متفرع على الاخر فلا يعقل بقاء الفرع بدون بقاء الاصل و هذا هو الاجود **الرابع** لا يشترط في القياس بالطريق الاولى ان يكون الدليل على حكم الاصل قطعي السند الدلالة او قطعي السند بل يجوز ان يكون خبر الواحد نحوه و الظاهر انه مما لا خلاف فيه **الخامس** اذا قام الدليل على عدم ثبوت حكم الاصل في فرع من الفروع كما اذا قام الدليل على جواز ضرب الوالدين فهل يجوز حينئذ قياس سائر الفروع على الاصل و اجراء حكمه فيها او لا بل يبطل القياس بالطريق الاولى مطلقا فيه اشكال و لكن الاحتمال الاول لا يخلو من قوة **السادس** قد يتفق وقوع التعارض بين القياسين بالطريق الاولى فيجب الرجوع الى المرجحات كما في غيرها **مفتاح** اذا حكم صاحب الشرع بحكم شرعي في مورد خاص و علله بعلة و علم بوجود تلك العلة المذكورة في غير ذلك المورد كما اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة او قال حرمت الخمر و علة تحريمها الاسكار و علم بوجود الاسكار الذي هو علة تحريم الخمر في النبيذ فهل يلزم الحكم بثبوت مثل ذلك الحكم المعلل به في كل موضع علم بوجود تلك العلة فيه بمجرد ذلك التعليل فيكون القياس المنصوص العلة حجة شرعية و التعليل من الاسباب الموجبة لتعدي الحكم عن مورده الخاص و ان كان الاصل عدم التعدي و القياس ليس بحجة اختلفوا في ذلك على قولين الاول ان القياس المنصوص العلة حجة و التعليل موجب للتعدي و هو للمعارج و العدة و النهاية و التهذيب و المبادي و المنية و التنقيح و الزبدة و المعالم و غاية المامول و المحكي في الذريعة عن المفيد المحكي فيه و في المنية و شرح المختصر و الاحكام عن القاساني و ابي بكر الرازي و الكرخي و النظام و المحكي في الثلثة الاخيرة عن احمد بن حنبل و المحكي في المنية و الاحكام عن النهرواني و في النهاية قال به ابو اسحق النظام و النقدم و بعض اهل الظاهر و كان ابو هاشم و في غاية المامول على هذا جمهور اصحابنا الثاني ان القياس المنصوص العلة ليس بحجة و لا التعليل يكون موجبا للتعدي و هو للذريعة و الغنية و شرح المختصر و المحكي في شرح المختصر و المنية و الاحكام عن ابي اسحق الاسفرايني و جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب و المحكي في المنية و الاحكام عن اكثر الشافعية و بعض الظاهرية و في شرح المختصر عليه الجمهور للاولين وجوه منها دعوى الاتفاق على ما صار و اليه في النهاية فانه قال بعد الاشارة الى القولين المتقدمين و حججهما و اعلم ان التحقيق في هذا الباب ان يقال ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم و ان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم و المثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام و ان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم ان النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا و هذا غير البحث الذي وقع نزاعهم فيه فنحن نقول ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار الخمر فيكون قاصرة فلا يثبت الحكم في غير المنصوص و ان كان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل البحث هل قوله حرمت الخمر للاسكار بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لا ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه انتهى و اعترض عليه في المعالم فقال بعد الاشارة الى ما ذكره و اقول كان العلامة بقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا و انهم متفقون في المعنى و كلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل ثم نقل كلامه الى ان قال الى الاشارة انتهى قال ثم قال هذا كلامه و هو دال على كون النزاع في المعنى ظاهر فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم ما ذكره من جعل البحث في ذلك هو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين انتهى و فيه نظر فان حجته ما ذكره

بيان ان التعليل بالمنصوص العلة حجة في وجوب التعدي

بيطل الاصفاء

في بيان ان القياس المنصوص العلة حجة ام لا

المرتضى في بعضه لا يقدح فيما ادعاه من الاتفاق لاحتمال اطلاعه على رجوع المرتضى عما ذكره في بعضه سلمنا لكن مجرد مخالفة المرتضى او مع ابن زهرة
لا يقدح في الاجماع المنقول خصوصا اذا اعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وبما ادعاه في احقاق الحق من مصير اصحابنا الى القول الاول فتأمل ومنها
ما تمسك به في غاية المامول فقال لنا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول اذ يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها والى هذا اشار في التهذيب في المبادي فقال الاول انا نص
على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يثبت قطعا اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان تكون العلة ما نص الشارع
عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وفي الثاني لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول معه من تحقق والا لم يكن علة انتهى
وقد ذكر هذه الحجة في المنية وشرح المبادي ولم يعترضا عليه وفيه نظر اما اولا فلان غاية ما يستفاد من التعليل ان مطلق الاسكار وحقيقته علة لتحريم
الخمر وليس فيه دلالة على كونه علة لحرمة كل مسكر ولا بعد في كون شيء علة لشيء خاص دون غيره كما ان النار علة لاحراق بعض الاشياء دون بعض فتأمل
واما ثانيا فللمنع من كون الاسكار علة تامة ومجرد لفظ اللام لا يدل عليه فان العلة التامة لا تحصل الا بعد اجتماع العلل الاربع والشرائط ورفع الموانع
ومن الظاهر ان الاسكار ليس كذلك بل هو علة فاعلية بمعنى المؤثر وما من شأنه التاثير وقد يستعمل الالفاظ الموضوعة للتعليل كاللام في هذا مجازا بل
هو حقيقة بل هو الغالب كما لا يخفى وح يمكن تخلف المعلول عن العلل الفاعلية والمؤثرات باعتبار الموانع كثيرا في الغاية فاذن يجوز ان يكون في المسكوت
عنه مانع من ظهور اثر العلة التي هي الاسكار وهو التحريم لا يقال الاصل عدم المانع لانا نقول هو معارض باصالة عدم ثبوت حكم الاصل في الفرع
مع ان عدم ظهور الاثر لا يختص بوجود المانع بل قد يكون باعتبار عدم قابلية الذات وهذا لا يمكن دفعه بالاصل بل قد يدعى انه موافق له فتأمل واما ثالثا
فللمنع من ان العلل الشرعية مؤثرات كالعلل العقلية بل هي معرفات كما صرح به جماعة ومعه لا نم لزوم اطرادها فتأمل ومنها ما اشار اليه في ح ص
فقال قالوا لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا
الاول وهو المطلوب انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المبادي والنهاية فقال في الاول لان قوله حرمت كل مسكر وفي الثاني لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
بمنزلة حرمت كل مسكر اذ لم تكن للخصوصية مدخل في العلية انتهى وفيه نظر لانه ان اريد ان معنى العبارتين واحد وانهما مترادفان كالانسان
والبشر فذلك باطل قطعا فان المعنى المطابقي لاحدهما غير المعنى المطابقي للاخرى بحكم التبادر وان اريد انه من لوازم التعليل المذكور عقلا الكلية
المستفادة كما انه يلزم من الامر بالشيء النهي عن الضد ووجوب المقدمة بمعنى لابدية من الاتيان بها لو وجبه فذلك مم اذ لم نجد من العقل ما يقتضي
ذلك فلعل المتكلم عن مورد النص باعتبار التعليل من مقتضيات العقل ولا التعليل دليلا عقليا على التعدي وان اريد ان التعليل يدل بالالتزام
العرفي على ثبوت حكم الاصل في جميع الفروع المتضمنة للعلة المذكورة كدلالة التعليق على الشرط على نفي الحكم مع عدم الشرط فهو ايضا مم والا لزم عتق
كل حسن الخلق لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه سواء كان بطريق الانشاء او الاخبار ولزم اعطاء جميع املاك السيد العلماء اذا قال للعبد اعط
ملكي الفلاني لانه عالم وبطلان التالي في المثالين مقطوع به وبالجملة عدم التعدي مع التعليل كثير عادة وقد يقال ان التعليل يدل على ان الحكمة في
حكم الاصل العلتان المذكورتان ولما لم يكن غير الحكيم والشارع من سائر الناس يلزمه مراعاة الحكمة فلم يكن تعليله مقتضيا للتعميم في جميع موارد العلة
ولما كان الحكيم فانه يجب عليه مراعاة الحكمة اذ تركها يلزم القبح وهو منزه عنه فيكون التعليل منه مقتضيا للتعميم وفيه نظر ولكن الانصاف ان دلالة
التعليل على التعميم مما لا ينبغي انكاره فان العقلاء واهل اللسان قد جرت عادتهم باستفادة التعميم من التعليل الا ترى ان السيد اذا قال للعبد لا تجلس
مع زيد لانه مجذوم او ابرص او سفيه فجلس مع عمرو الذي هو كذلك كان مستحقا لعتاب السيد عاصيا وايضا لو كان القائل في المثالين المتقدمين ممن يجب
اتباعه ويجوز تقليده فاعتق التابع والمقلد عبدا من عبيده الذي هو حسن او اعطى ملكا من املاكه لعمرو العالم تمسكا بما ذكره المتبوع من التعليل كان
عند العقلاء واهل اللسان ممدوحا ويكفي في ذلك الالتفات الى دلالة التعليل على ذلك وبالجملة الامثلة التي تفيد التعليل فيها التعميم كثيرة في الغاية
ولا تكاد تحصى وقد جرت عادة العقلاء واهل اللسان بذلك قديما وحديثا واستفادة العلماء وافادتهم القواعد الكلية في الفنون المختلفة
بذلك غير عزيز ومنها انه يحصل من تعليل الحكم في الاصل الظن بثبوته في جميع الفروع التي تضمنت العلة المذكورة والاصل فيه الحجية لاصالة حجية
الظن لا يقال يعارضها العمومات والاطلاقات الدالة على حرمة القياس وهي اولى بالترجيح فينبغي المصير اليها لانا نقول لا نم صدق القياس حقيقة
على محل البحث كما عن بعض سلمنا ولكن لا نم شمول الاطلاقات لما ان صدق عليه لفظ القياس حقيقة سلمنا ولكن يعارضها العمومات الدالة على

تخلف المعلول عن العلة باطل

الخمر لاسكاره منزلة قوله حرمت م

حجية العرف واللغة والدلالة الظنية اللفظية التي مرجعها الدلالة الالتزامية المفروضة وهي اولى بالترجيح لما تقدم اليه الاشارة في المسألة السابقة
ولئن نزلنا فلا اقل من الوقف فيبقى الاصل المذكور سليما عن المعارض سلمنا عدم صلاحية العمومات المذكورة لمعارضة ما دل على المنع من القياس
ولكنه لا يصلح لمعارضة الاصل المذكور لانه قاطع وذلك فانه الظن لما تقدم اليه الاشارة في المسألة السابقة ومن المقرر ان الظن لا يعارض
القطع خصوصا اذا عارض الظن ظن اخر وهو هنا الاجماع المنقول بنقيه المتقدم اليه الاشارة والشهرة المحققة والمحكية وما سيأتي اليه الاشارة انتهى ومنها
ما سبق اليه الاشارة انتم قال للاخرين ما ذكره في بعثه فانه قال المقرر المستقل بنقيه المستقل بنقيه على اقسام الى ان قال وثالثها ما الحقه قوم بهذا
الدال على المراد بفائدة ومثاله طريقة التعليل ثم قال فاما طريقة التعليل فاكثرها فيها ان يعقل من قوله ع انهما من الطوافين عليكم والطوافات
تعليق الحكم بهذه الصفة فمن اين تعديته الى كل ما كان في هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس والا لم يكن مستفادا ثم قال وجميع ما يغلب فيه
الظنون متى تاملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات ولاجل قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلل الشرعية
لا تكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها ونزل قوم منهم رتبة فقالوا انها لا تثبت الا بادلة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بيناها
لا بد من ان يكون مجوزا للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ايضا ان الله تعالى لو نص على العلة او
امر الرسول ص بالنص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول لو نص الله تعالى على العلة في تحريم
الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حملها في هذه العلة عليها وان لم نتعبد بالقياس وبجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد هذا غير صحيح لان العلل
الشرعية انما تبنى عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد تشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون احدهما داعيا الى فعله دون الاخر مع شوقها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقد منه دون قد وهذا باب الدواعي معروف
وبهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعل لوجه الا لاجله فعلنا بعينه
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب القطع والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان
يقول اذا لم يوجب النص على العلة القطع كان عبثا وذلك انا نبين بعد انا لم نكن بعلة لولاه وهو انا لو كان هذا الفعل المعين مصلحة انتهى واعترض عليه
في تمهيده المامول فقال لا بعد الاشارة اليه وفيه نظر فانا لا نسلم ان المراد بعلل الشرع بيان الدواعي او وجه المصلحة بل المراد منها حيث شهد الحال
باستلزام الخصوصية منها تعلق الحكم بها انتهى والمسألة لا يخلو عن اشكال ولكن الاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور **الاول**
انا قائلون ان المنصوص العلة حجة ومن اسباب تعدية الحكم وقال الشارع حرمت الخمر لاسكارها وعلل حكم الاصل بما هو فيه لا في جزء بمقتضى ظاهر اللفظ
هل مجرد هذا القسم من التعليل يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع الذي فيه الاسكار ونحو العلة التي في الاصل ويكون من اسباب التعدية ايضا كالوعلل
بمطلق الاسكار فلا يكون فرق بين التعليل بمطلق الاسكار من غير تقييد بالاسكار والخمر وبين التعليل بالاسكار المقيد بالخمر او بل لا يجوز التعدي
عن الاصل الا بدليل من الخارج فيه بحث اصالة عدم التعدية سليمة عن المعارض اختلف القائلون بان العلة منصوص العلة في ذلك على قولين الاول
ان ذلك لا يفيد ثبوت حكم الاصل ولا يكون من اسباب التعدية وهو المحقق في ح فانه قال النص على علة الحكم وتعليقه عليها مما يوجب ثبوت
الحكم ان ثبتت العلة كقوله الزنا يوجب الحد السرقة توجب القطع والا فاحكم في شيء بحكم ثم نص على علته وان نص مع ذلك على تعديته وجب وان
لم ينص لم يجب تعديته الحكم الا مع القول بكون القياس حجة مثاله اذا قال الخمر حرام لانها مسكرة انتهى ويظهر من عبارة التهاية المتقدمة انه مذهب
جماعة الثاني ان ذلك يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون من اسباب التعدية وهو للمبادر من التهاية والمنية والتنقيح والزبدة ويظهر من عبارة التهاية
المتقدمة انه مذهب جماعة الاولين وجوز منها ما تمسك به في ح فانه قال بعدها حكيناه عنه سابقا فانه يحتمل ان يكون التحريم معللا بالاسكار ومع
ويحتمل ان يكون معللا باسكار الخمر ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية انتهى ويرد عليه ما في جملة من الكتب فمن المنية احتج المانعون بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافة الى الخمر معتبرة في العلة
فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف
يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل من هذه الحشيشة لانها سم منعه عن اكل كل حشيشة يكون
سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل وان يعلل الحكم لا بد ان يكون منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل ظن علة

اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة وفي النهاية بعد الاشارة الى الحجج المذكورة والجواب لا نسلم ان قيد الاسكار نحو ذلك المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فان يجوز في ذلك ويستلزم بجواز مثله في العقليات حتى ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فلو كانت القائمة لغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط عرفا لكن الظن قاض بسقوطه لان علة الحكم يجب ان يكون منشأ الحكم ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك بل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون ثم قال اعترض بان الحركة ان عنى بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع حصوله بدون المتحركية وان عنيت شيئا اخر بحيث يبقى معه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على الظن كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فح يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الذي لا نعلل كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس وفي ح ص قالوا ذكر العلة يفيد التعميم بقرينة شفقة الاب فما علم منها انها يقتضي عادة المنع عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدركه وقد يقال نفرض الكلام في طبيب يقول لا تاكل هذا لبرودته او لحموضته او لانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كالعموم النص والتخصيص محتمل انتهى ومنها ما اشار اليه في ح المختصر فقال لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي ذلك عتق كل حسن الخلق واشار اليه في الاحكام فانه قال المختار هو القول الاول لانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر لقضائنا بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ اما ان يكون ذلك لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر نازل منزلة قوله حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن وافقه او لا بقاله لوجود العلة في غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث فان كان الاول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر كما لو قال حرمت كل مسكر ولهذا فانه لو قال اعتقت عبدي سالما لسواده ان عتق كل عبد اسود له ولو قال اعتقت سالما لسواده فانه لا يعتق كل عبد اسود له وان كان اشد سوادا من سالم وكذا اذا قال الوكيل بع سالما لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ان كان اسوء خلقا من سالم وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو كان وجوب ما نص على عليته كافيا في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله اعتقت سالما لسواده عتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد وهو ممتنع الثاني انه من الجائز ان يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ومن الجائز ان يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله تعالى فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في غير الخمر ولو احتمل التعدية لكون ممتنعا الا ان يرد التعبد بالتعدية فان قيل لم قلتم بان اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعتقت عبدي سالما لسواده دال على عتق غانم ايضا اذا كان اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل يفهمون من ذلك عند عدم الاعتاق ويقولون له فان غانم ايضا اسود فلم خصصت سالما بالعتق دونه وكذلك القول في قوله للوكيل بع سالما لسواده هذا بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة وحيث لم يقع العتق لغير سالم ولا جاز بيعه شرعا انما كان لان اللفظ وان كان دالا على ذلك دلالة لكنها غير صريحة والشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول نظرا لهم في عاقبة الامر لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرفات الشارع في الاحكام الشرعية ولهذا فانه لو قال الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال الوكيل بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود فانه لا ينفذ تصرفه بذلك سلمنا انه لا عموم له في اللفظ لكن لم قلتم انه يمتنع اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكرتموه من الوجه الاول فلعدم ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك العبيد بصريح القول دون غيره وما ذكرتموه من الوجه الثاني فغير صحيح والجواب قولهم لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا لما ذكرناه قولهم ان قوله اعتقت سالما لسواده مقتضى لفظه عتق غيره من العبيد السود ان جز صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو اعتقت سالما وذلك لا دلالة له على غيره وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل فهو غير الى الوجه الثاني قولهم ان العقلاء يفهمون في ذلك تغانم قلنا ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق فيهما وانما ذلك منهم طلبا لفائدة تخصيص سالم بالعتق مع فهمهم عموم العلة الى غالبها واذا بطل القول بتعميم اللفظ فالعتق يكون ممتنعا في

ومرفاوذ للتانزه بالالابنه لا تاكل هذا الشيء لانه مسموم يفهم منه المنع عن اكل كل مسموم الجواب انه فهم التعميم م

[illegible]

غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه لما ذكروه كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود العلة في حق غانم لانه لو دل اللفظ عليه لكان الاصل اعتبار لفظه عند اول نظر الى تحصيل مصلحة العاقل القصد لفظه عليها فقوله انه لو قال لو كيله بع سالما سوادا وعتق عليه كل اسود من عبيده لا ينفذ تصرفه في غير سالم لانهم ذلك فانه لو قال له مهما انهم اراد في رضاني بشيء بالاستدلال وضعي المقال فافعله فعله واذا قال بع سالما لسواده وقس عليه جزما فاظهر ان العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وانه لا فارق بينهما فقد ظهر له ارادته لبيع غانم فكان له بيعه قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الاول فانما يصح ان لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص وبحيث اقتضاء الحكم لانتفاء العلة حدا من التعارض فانه على خلاف الاصل انتفى وقد اجاب في ح عن الدليل المذكور فقال بعد الاشارة اليه قد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك يثبت بالصيغة بل بان ذلك من الشارع بتعبد بالقياس في تلك الصورة وانه لم يعلم تعبده بالقياس كلها فلعل احدها من الاخر مثم قال وقد قالوا عليه انه لو فهم العتق لان الحق حق ادمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بحقا حق الله تعالى فانه يثبت بالتصريح والايماء والاطلاع على السرائر قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظاهر اما التشوف الشارع اليه والعلم الان غير حتما لله لانه عبادة انتهى ومنها الموانع المانعة من العمل بالقياس المعتضدة بالموانع المانعة عن العمل بغير العلم وهذه نظرا بهم وحجة مما تقدم للاخرين انهم وجوه منها ما ادعاه جماعة من ان المفهوم منها ولغة من قوله عليه السلام حرمت الخمر لاسكارها تحريم كل مسكر وانه ناف لصفة كل مسكر حراما كان المفهوم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام عند عدم المجيء وانه نازل منزلة لا يجب الاكرام اذا لم يجئ لا يقال الدعوى المذكورة وان ادعاها جماعة ولكنها ممنوعة عند اخرين فلا يبقى بها وثوق لانا نقول الايراد المذكور غير مسدد لا ينبغي الاصغاء اليه اما اولا فلان الاعتماد على الجماعة التي ادعتها اولى لانهم يشهدون بالاثبات وقد تقرر ان شهادة الاثبات اولى من شهادة النفي خصوصا اذا كان المثبتون اكثر واوثق كما هنا واما ثانيا فلان مجرد انكار جماعة دعوى لا يقدح فيها حيث تكون الشواهد عليها محققة كما في هذه الدعوى فان فهم ذلك مما ذكر معلوم بحيث لا يسع احدا انكاره لا يقال لو كان ذلك معلوما على ما ذكر للزم ان يكون قوله اعتقت سالما لسواده واكلت الفرج لحلاوته ونحو ذلك من الامثلة المذكورة دالا على ثبوت حكم الاصل في الفرع قطعا بطلانه مقطوع لانا نقول ذلك بطريق ادفع الليدل ظواهر الالفاظ في بعض المقامات للدليل وقرينة لا يدفع مزاحمة الاصالة اعتبارا لظواهرها حيث لا معارض اقوى بالاتفاق هذا لان دفع البعد عن جميع الظواهر كالعمومات والمفاهيم كمفهوم الشرط ونحوه وذلك بطريقه قطعا الا ان يقال ان الظواهر المدفوعة بالدليل الاقوى تتباعد رتبتها عن المعاني الاصلية ولكن الصفات الاقوى يمنع من ارادتها ولا كذلك اعتقت غانما لسواده فانه لا يفهم منه ثبوت حكم الاصل في الفرع حتى يقال ان الصارف منع من ارادته فالفرق بين الامرين واضح فلا يقاس احدهما على الاخر وفيه نظر لامكان دعوى الفهم ومنع الصارف من ارادته في المثال المذكور وهو العادة واستبقاء عتق العبد بعلة واحدة ثم انه ما ذكر لو دل على بطلان الحجة المذكورة للزم ان لا يكون القليل المطلق كما في قوله حرمت الخمر للاسكار من اسباب التعدية وان لا يكون القياس بالطريق الاولى حجة وذلك لان قوله اعتقت سالما للسواد لا يقتضي عتق غانم الذهو اسود من عبيده ولو كان اشد سوادا فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن المفروض وبالجملة الانصاف انا حتمال ارادة الخصوصية في التعليل خلاف المفهوم عرفا وعادة غالبا وفي معظم الامثلة فيلزم الحاق المشكوك بالاعم الاغلب الا ان يقال الغلبة ممنوعة بل الامثلة مختلفة ففي بعضها يفهم اعتبار الخصوصية كما لو وضع اللغوي بحسب الوضع اللغوي وفي بعضها يفهم عدم اعتبار الخصوصية فهي كالمشتقات فان بعضها يفهم منه بقاء المبدء عند الاطلاق وبعضها يفهم منه انقطاع المشترك بين الماضي والحال فلا يكون لاحد النوعين مزية على الاخر حتى يجعل اصلا يرجع اليه في موارد الشك على انه قد يدعى اصالة اعتبار الخصوصية لكونها من مقتضى اللفظ بحسب الوضع اللغوي وفيه نظر فان الكلام بحقق الغلبة واصالة عدم اعتبارها وبعضهم ذلك مصير المعظم الى ذلك فهو ومنها ما اشار اليه في ح حيث قال لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعرى عن الفائدة اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعميمها الا اتباعها باثبات الحكم اينما يثبت واللازم منتف لان فعل الاحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع ثم اجاب عن ذلك فقال الجواب المنع من الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون فائدته ان يتعقل المعنى المعقول من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه انتهى وفي الاحكام للجواب ان فائدة التنصيص على العلة ان تعلم حتى يكون الحكم معقولا المعنى ان كان الوصف مناسبا للحكم فانه يكون اسرع للانقياد واداعى الى القبول وان ينفي الحكم في محل التنصيص

عند انتفائها ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وان لم يكن مناسبا للحكم ومنها ما اشار اليه في ح ص فقال قالوا اتفقنا على انه لو قال
علة الحرمة الاسكار لكان نصا في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره في معناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسمه او بحرف يدل
عليه فيجب ان يكون عاما ثم اجاب عن ذلك فقال الجواب انا لا نسلم ان العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار
معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره قد علمت فيه حرمة الخمر بالاسكار المضاف
اليه فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام من انه لو قال الشارع حرمت المنافية للولد لانه يعلم منه كل عاقل تحريم ضربه لما
كان الشارع مومئا الى العلة وهي كف الاذى عنهما فاذا صرح بالعلة ونص عليها كان ذلك اولى بالتعدية ولو كان تخصيص الاذى بالتأفيف مدخل
في التعليل لما فهم تحريم الضرب سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لكنه غير مطرد فيما اذا قال علة تحريم
الاسكار حيث لا اضافة ثم اجاب عنه فقال الجواب انه انما قال جعلت شرب المسكر علة التحريم يكون ثابتا في كل صورة وجد فيها شرب المسكر
بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم لا في الخمر خاصة فخرج عن باب الاستدلال لا من باب القياس فانه ليس قياس بعض المسكر ههنا على البعض اولى من العكس
لتساوي نسبة العلة المنصوصة الى الكل ولا كذلك ما نحن فيه انتهى ومنها ما اشار اليه في الاحكام ايضا من ان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون
مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد لا مناسبة في خصوص اضافة الاسكار الى الخمر بل المناسبة في كونه مسكرا لا غير ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب
ان النظر في التعليل المعنى المناسبة القدر المشترك والغاء ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يكون ذا الاحتمال وجود الاشتراك بين الاصل والفرع او لا يكون فان كان موجبا
لم يفد ذلك التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه يكون كافيا في تعميم الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا اثر لايراده انتهى والمسئلة لا تخلو
عن اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب **الثاني** قال في يعرف في الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل
لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف ففصل بين الامرين بان قال من ترك احدا الفعل
لمرض خبر انما شأنه كره فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته ويأكل شيئا حلوا ولا يجب مثل هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت في غيره
وان لم يكن له فاعلا وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي وجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مخصصا بوجه المصلحة
لم يجب ذلك لان الدواعي قد يتفق ويختلف وجوه المصالح وقد يختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح انتهى وفي النهاية قال ابو عبد الله البصري
ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس بها وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس
بها ثم قال احتج البصري بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان يأكل كل رمانة
حامضة انتهى واعترض بمنع وجوب ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وحموضة هذه
الرمانة غير حاصلة في سائر الرمانات سلمنا لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك فان من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان يأكل كل رمانة حامضة
قلت الموجب لذلك انه لم يأكل المجرد الحموضة بل مع قيام الشهوة وخلاء المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود لم توجد في
اكل الرمانة الثانية وفي الاول نظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة ومنع التعميم اجماعا
ولا قرب عندي بناء التفصيل للتحكم **الثالث** قال في ح فان كانت العلة معلومة ولزوم الحكم لها معلوما من حيث هو كانت النتيجة
علمية ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلا وان كانت العلة مظنونة او كانت معلومة لكن لزوم الحكم لها خارجا عن موضع الوفاق مظنونا كانت النتيجة
ظنية وهل هو دليل في الشرعيات فيه خلاف **الرابع** قال في ح ايضا ان التنبيه لا يقتضي تعدي الحكم كما لو قال اعتق سالما لانه حبشي لم
يغلب على الظن انه يريد عتق كل حبشي له **الخامس** قال الخطيب في ح ري اختلف الناس في ان النص بالتعليل هل هو قياس ام لا فقال
بعضهم ليس بقياس بل هو قاعدة كلية يعرف منها احكام جزئيات تهاونا باسمه وبعضهم قياسا ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه حجة وقال بعضهم
انه ليس بحجة والحق عند المصنف انه حجة وانه ليس من باب القياس وانه قاعدة كلية **السادس** قال في التنقيح من الادلة العقلية اتحاد طريق
المسئلتين وهو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم فيتعدى الى كل محل يوجد فيه ذلك الوصف كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها لتحريم
المعتدة الرجعية مع الزنا بها للنص على انها بحكم الزوجية فالمزوجة اولى وهذا ليس من القياس بل هو في حكم المنصوصة لقوله لم علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومثله عن الرضا عليه السلام **السابع** هل يشترط في التعليل ان يكون متصلا بالتنصيص

تنبيهات متعلقة بالقياس المنصوص العلة

على الحكم وما يشتمل عليه الخطاب الذي دل على حكم الاصل كما في قولك حرمت الخمر لاسكارها او يجوز ان يكون منفصلا كان يرد رواية تدل على حكم الاصل وترد رواية اخرى تدل على علة ذلك الحكم المعتمد هو الاول لان المنفصل المشتمل على التعليل دليل شرعي فيجب العمل به وانفصاله لا يقدح اذ لا وجه له وعلى المختار فهل يشترط في اعتبار التعليل ان يكون ناقلا على التعليل مثل ما دل على ثبوت الحكم في الاصل في قطعية السند وظنيته او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد كون ناقل على التعليل حجة فاذا كان المشتمل على حكم الاصل قطعيا سندا ودلالة وما دل على التعليل ظنيا دلالة وسندا كفى لعمومات دل على حجيته وظهور الاتفاق عليه ونحوي ما دل على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الثامن** يجوز بالتعليل تخصيص العمومات القطعية كعام الكتاب ودفع الظواهر حيث يكون اقوى منها وبالجملة هو كسائر الادلة اللفظية فيجري فيها ما يجري فيها **التاسع** هل التعليل يقتضي نفي حكم الاصل فيما لم يوجد فيه العلة فاذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها يقتضي ويدل على عدم حرمة الخمر التي لا اسكار فيها والنبيذ الذي لا اسكار فيه كما في مفهوم الشرط ونحوه مما تدل على نفي حكم المنطوق عن المسكوت عنه او لا بل يكون كتعليق الحكم على اللقب في عدم الدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه فيه اشكال ولكن الاقرب الاول لانه المفهوم عرفا ولان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول ولظهور الاتفاق عليه وقد يقال ان قوله للاسكار في قوله حرمت الخمر للاسكار يعارض قوله حرمت الخمر وذلك لان مقتضاه تحريم جميع افراد الخمر حتى ما لا يكون مسكرا او مقتضى مفهوم التعليل بناء على ما ذكرناه اختصاص التحريم بما يكون مسكرا فكما يمكن تخصيص قوله حرمت الخمر بما يكون مسكرا كذلك يمكن التأويل في التعليل بحمله على معنى يجتمع مع عموم الاول وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه لا يمكن الحكم بنفي حكم الاصل عما لم يتحقق فيه العلة فاعتبار التعليل وفيه نظر فان ارتكاب التخصيص في قوله حرمت الخمر اولى من ارتكاب التأويل في التعليل لانه مجاز والتخصيص اولى منه فيصح الحكم بالنفي المذكور

فائدة مفتاح اعلم انه ذكروا ان استفادة التنصيص على العلة من كلام الشارع ودلالته عليها يتحقق بامور الاول ان يكون صريحا في التعليل وقد صرح بهذا في النهاية وبيب دي وشرحه المنتهى والوافية وح صرح في الاول النص على العلة قد يكون قطعيا وهو ما يكون صريحا في المؤثرية اما من الكتاب والسنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي ومن وبن والباء وفي الثاني النص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل واما ان يكون ظاهرا وفي الثالث النص على العلة قد يكون صريحا وقد يكون ظاهرا وفي الرابع النص على العلة قد يكون صريحا وهو ما يدل على التعليل بالوضع من غير احتياج الى نظر واستدلال وقد يكون ظاهرا غير قطعي والفاظه ثلثة اللام والباء وان وفي الخامس اما النص فالمراد به هنا ما كان دلالته على علة الحكم ظاهرة اي احتمل سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية واما الظن فما كان راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلث الباء واللام وان وفي السادس اعلم ان للعلم بالعلة عند القائلين بطرقها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل بوضعه في الثامن المدلول الثاني النص الصريح وهو ان يذكر لبلام الكتاب او السنة على التعليل بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وهو قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم القسم الثاني ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان وقد ذكروا لهذا القسم امثلة منها ان يقول لعلة كذا وقد صرح بهذا في النهاية والمنهاج والمبادي وشرحه المنتهى وح صرح فيه هو اقوى افراد التصريح ومنها ان يقول لموجب كذا وقد صرح بهذا في النهاية والمنهاج والمبادي وشرحه المنتهى وح دي ومنها ان يقول لموجب كذا وقد صرح بهذا في النهاية والمنهاج والمبادي وشرحه المنتهى وح دي ومنها ان يقول لسبب كذا وقد صرح بهذا في النهاية وبيب والمبادي وشرحه المنتهى ومنها ان يقول لاجل كذا وقد صرح بهذا في بيب ودي والمنتهى وح صرح ومنها ان يقول العلة كذا وقد صرح بهذا في م ومنها ان يقول السبب كذا وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا الثاني ان يكون كلامه ظاهرا في ذلك لا صريحا وقد صرح بهذا في بيب والمبادي وبيب والمنتهى وغيرها وذكروا لهذا امثلة منها ان يأتي باللام نحو ان يقول لكذا وقد صرح بهذا في النهاية وبيب دي وشرحه وح صرح والاحكام قال في الاول اللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله ع كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل المستباحة وهو يدل على التعليل بالوصف اذ دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة بانها اللام لبيت صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كما يقال لعلة كذا ولو كانت العلية كان تكرارا ولانه تعالى قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب لبيت اللام للغرض ولانه يقال لم صلى الله تعالى ولا يجوز ان يكون ذاته غرضا ولا انه يقال لم فعلت كذا فيقول لاجل كذا صدقت ان افعالها وكلها هذه ليست علة لانها ليست مؤثرات ولا بواعث على التأثير لانا نقول صرح اهل اللغة بان اللام للتعليل

وقولهم

وضعا في السابع للنص مراتب صريح وهو ما دل

وقولهم حجة وهذه الاشياء ان لم تكن علة وجب القول بكونها مجازا فيها وايضا في الاول نظر لان التاكيد مشهور في اللغة من غير تكرير فجاز ان يكون
دخوله للتاكيد كما يدخل فاء التعقيب عليه وفي الثاني نظر لانا نجعل اللام مفهم للعلة بل في حكم اقتران بوصف صالح للتعليل ولا يحمل له سواء اشتري
دخلت السوق لشراء اللحم ودخلت الحمام للاغتسال واطعمت الفقير لدفع حاجته ولا تقول انها للتعليل فيما وردت فيه للاستحقاق مثل الجل
للفرس انتهى وفي الاحكام صرح اهل اللغة بانها للتعليل ومنها ان يؤتى بالباء نحو ان يقول بكذا وقد صرح بهذا في يه ويب ودى والمنتهى
ح صر قال في به والمنتهى اعلم ان الباء للالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فيها فحسن استعماله فيه مجازا و
منها ان يؤتى بلفظ ان كما في قوله تعالى لا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله انها من الطوافين عليكم وقد صرح بهذا في يب ويه ودى وشرح
والمنتهى ومنها ان يؤتى بلفظ من نحو قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقد صرح بهذا في يه ومنها ان يؤتى بلفظ كي كما في قوله
تعالى لكي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقد صرح بهذا في النهاية ومنها ان يقول انه كان كذا وقد صرح بهذا في شرح المختصر وقال انما كان
ظاهرا لان ان يجيء للشرطية ومجرد الاستحقاق ومنها ما صرح به في الكتاب المذكور فقال في مقام ذكر الالفاظ الظاهرة في التعليل

ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكم فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء
على كل منهما ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه
وغيره لان لو لم يفهم ترتيب الحكم على الوصف لم يقله وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور انتهى واعلم انه قال في دى
يزداد قوة التعليل مع اجتماع الظاهر والقاطع كقوله لعلة كذا وفي يب ويزداد قوة التعليل مع الاجتماع وفي المنتهى ويتحقق قوة الدلالة
على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا او لعلة كذا او لانه كذا **الثالث** ان يكون كلام ذا الاصل التعليل
بالايماء والتنبيه وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي التهذيب التنصيص اما ان يكون قطعيا الى ان قال واما بالايماء وفي النهاية واعلم ان اللفظ اذا
لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء وفي المنتهى واما ما يدل على التعليل

لا بوضعه له بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وفي شرح المختصر انه مرتبة بعد الصريح وهو ما دل على بوضعه مراتب
تنبيه وايماء وهو ما لزم مدلول اللفظ ثم قال واما مراتب التنبيه والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وفي الاحكام المسلك الثالث ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا
لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل انتهى وذكروا لهذا القسم اقساما ولا نطيل الكلام بذكرها فقد اشار اليها في يه والتهذيب والمنتهى و
والاحكام وفي د لا لتها على التنصيص على العلة نظر تم

خاتمة في التعادل والتراجيح في الحديث عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما
وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه **مقدمة** قد تضمن جملة من الكتب بيان معنى اللفظين المذكورين ففي المنتهى اعلم
ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها وفي غاية البادي المراد بالتعادل
هاهنا تساوي دليلين متنافيين الحكم على شيء واحد وفي التهذيب الترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وفي النهاية والمنتهى الترجيح تقوية
احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به وزاد في الثاني فقال ويترك الاضعف لرجحته وزاد في الاول فقال وقيل انه عبارة عن اقتران
احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر وفي ح ر مع الترجيح هو اقتران الظني بما يتقوى به على معارضه وفي
الزبدة وغاية المامول الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجبي باقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وفي الاحكام

اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل فيما هو الاخر وفي حد الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا وبقي مجاز الاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها والفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لانه يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين ان يكون الامارة على اخرى فلا يحصل تحكما محضا بلا بد من اقتران امر به تقوى احدهما على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح مصطلح الفقهاء لاجرم عرفه بانه اقتران الامارة بما يقوى على معارضها انتهى **مفتاح** قال العضد في شرح المختصر الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والاخر ظني او هما ظنيان لا تعارض في قطعيين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان انتهى وقد اشتمل كلامه هذا على مطالب ثلث الاول انه لا يقع التعارض بين القطعيين وقد صرح بهذا في جملة من الكتب فوق الاستيعاب الشيخ المتوازن من الاخبار ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء يتضاف اليه والامر يقوى به او يرجح على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي صلعم والائمة عليهم السلام وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل فلو تعادل دليلان في نفيهما لزم حصول مدلولهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين وفي سبب الدليلين ان اما ان يكونا يقينيين فلا تعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يكون الاجتماع بينهما كالعام المقطوع بقلته الخاص المظنون بقلته وفي المبادي وشرحه لا يتعارض دليلان قطعيان وزاد في الثاني فقال لاستلزام اجتماع النقيضين وفي المنتهى الادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان قال في مقام اخر التعارض في اليقينيات ح اذا الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لانه ترقى الضرورية اما ابتداء او بواسطة ما يليها ذلك اما محدودة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المصنف لتعارض بينهما ح اه فيه نظر لان التقابل للتاويل بالاخر لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون بقلته ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني مع ان كلا من الدليلين جزؤه يقيني فالعام في قلته والخاص في دلالته وفي غاية البادي وقع الاتفاق على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما النقلية فليست قطعية وعلى تقدير افادتها اليقين فالدليل القائم في العقليات قائم في سائر القطعيات وفي الزبدة لا تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين ولا قطعي وظني وفي غاية المامول التعارض ان يكون هناك دليلان تضمنا حكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما اولى من الاخر وهو لا يتحقق بين قطعيين والا ثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو ح في الاحكام لا يصلح التعارض في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي او ظني الاول ح لانه يلزم منه العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الاخر ولا اولوية مع التساوي والثاني ايضا ح لامتناع ترجيح الظني على القطعي لامتناع طلب المرجح في القاطع كيف وان الدليل القطعي لا يكون في مقابلته دليل صحيح فلم يبق سوى الطرق الظنية وفي المختصر لا تعارض في قطعيين انتهى **الثاني** انه لا يقع التعارض بين القطعي والظني وقد صرح بهذا جملة من الكتب منها ما تقدم البدء بالاشارة ومنها المنتهى وغاية المامول ففي الاول الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وفي الثاني لا يتحقق التعارض بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين **الثالث** انه يجوز وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين المتكافئين وقد اختلفوا فيه على قولين الاول ما ذكره وهو للتهذيب في دري والمنتهى وح دري ولم يتبين المامول وحكي في جملة من الكتب عن جماعة ففي التهذيب الامارتان ان تعادلتا او اتحد الفعل وتنافى الحكمان كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا وجوزه قوم وهو الاقرب في نهر واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون وفي المنتهى قد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق وفي ح دري اختلفوا في الظنيين فذهب الجمهور

من المعتزلة والاشاعرة الى الجواز واختاره المصنف وباقي الامامية وفي غاية البادي اما الاماءات فهل يقع التعارض فيها ام لا فذهب الجبائيان والقاضي
ابو بكر واكثر الفقهاء الى الجواز وفي مقام اخر منه عليه اكثر اصحابنا واكثر العامة وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع والزموا انه لا بد من ثبوت مرجح
لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد مسلكه الثاني لا يجوز ذلك وهو للحكي عن احمد بن حنبل والكرخي وقوم للاولين فاتمسك بخ النهاية وبب
دي وشرحه المنية من انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان عدلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري وبعضد
جملة من الاخبار والآية قم والاخرون ما اشار اليه في بب دي وشرحه المنية من انه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا
وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ايضا محال لانهما اذا كانا تعارضهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جايز
على الشارع او يعمل باحديهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو بطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على
التعيين اقتضى العمل باحديهما على التعيين لانا اذا خيرنا بين الفعل والترك فقد اجمالنا الفعل فيكون ذلك ترجيحا للاماءة الاباحة بعينها على
امارة الحظر وهو بطل واعترض عليه بوجوه منها ما ذكره في المبادي والتهذيب وغيرهما من ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال لنا ان اخذت بدليل
الاباحة فقد ابحتك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه دين فقال له صاحبه ان قضيتني عشية اجد بها ان قبلت
وان لم تقبل وابيت بهما قبلتهما عن الدين فان من عليه الدين مخير ان شاء اتى بدلهم وان شاء دفع دراهم عن الواجب وكذا في المسافر اذا حضر
الاماكن الاربعة التي تخير فيها بين الاتمام والقصر فانه مكلف بركعتين ان شاء القصر وباربع ان شاء الاتمام قال في المنية بعد الاشارة الى هذا
والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر اخر كقصد او
فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارة الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارة الوجوب والحظر وان
كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الرخص
كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اتفاقا واجاب في النهاية عن الاعتراض المذكور فقال بعد الاشارة البتة الجواب
عنه انما كان التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه اذا حصل الاذن في الفعل لا يقع الحجر فلا يبقى خطر البتة
وهو معنى الاباحة قوله الفعل محظور بشرط الاخذ بامارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا انه بطل لان امارتي الحظر والاباحة
ان قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحد الامارتين بعينها وان لم
نرفع الحجر كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد
ما وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع ان تقوم الامارتان على اباحته وحظره وعلى تقدير
ما ذكروه يقام امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على اخر فانهما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة والحجر الفعل كان معناه ان امارة الحرمة
قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا
على شيئين متباينين غير متلازمين لا على شيء واحد كلامنا في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد في شيئين وايضا ان عنيتم بالاخذ
باحدى الامارتين اعتقاد رجحان ما هو بطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا ولا نا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الترجيح
وفي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جازما بحيث يحصل الفعل لا محالة
كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه او منعا مما يجب وقوعه
وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك فلو اراد الرجوع عنه وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك انتهى وفيه
نظر ومنها ما حكاه في بهر عن بعض من انه يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط واخذ بالاقل ثم اجاب عنه بانه ان جاز الترجيح
بالاحوط او بالاخف فوجوه يبنى المتعادلة وان لم يجز بطل كلامكم ومنها ما حكاه في بهر عن بعض من ان ذلك انما يتم عند تعارض امارة
الحظر والاباحة واما عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير مرجح فدليلكم على امتناع المتعادلة غير مسلم والجواب
الصحيح ثم اجاب عنه بانه لا قائل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي الوجوب والحظر ولان الاباحة مبناها على الوجوب والحظر
فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك قولا ببتة قاطعا واثبات الحكم لم يدل عليه دليل البتة وفيه

ما حكاه في البرهان عن بعض ائمتنا من انه لو سلم فساد القول بالتخيير فلا يجوز التساقط والعبث عنه لانه لازم لجواز ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا يطلع عليها ثم اجاب عنه بان المقصود من وضع الامارة التوصل بها الى المدلول واذا كان في ذاتها بحيث يمتنع التوصل بها الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي وهو معنى العبث وهذا بخلاف وقوع التعارض في افكارنا لان الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثا نعم لما قصرنا في النظر لم ننتفع بمراعاة ذلك الرجحان منتفيا في نفس الامر كان الوضع عبثا ومنها ما حكاه في البرهان عن بعض ائمتنا من ان التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا انتفى العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا ومنها ما حكاه في البرهان عن بعض ائمتنا من ذلك ايضا اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والآخر بالتحريم واستوتا عند المستفتي فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان كان مراد القائلين بجواز وقوع تعادل الظنين المتعارضين تكافؤهما امر يصح ان يتعارض الدليلان الظنيان بحيث لا يترجح احدهما على الآخر بوجه من الوجوه ويكون كل منهما مؤثرا في حصول الظن بالفعل بحيث يحصل له في آن واحد ظنان يتعلق كل منهما باحد الضدين ضرورة قطع لاستحالة ذلك عقلا لان الظن من الكيفيات النفسانية ويستحيل التكيف بالمتضادين في آن واحد لذا لا يمكن وقوع التعارض بين القطعيين وحصول القطعيين المتنافيين في آن واحد وان كان مرادهم جواز وقوع تعادل الدليلين الذين من شانهما افادة الظن وان لم يفده حين التعارض فهو حق حيث لم يفدهما الشارع ليلا ولكن يمكن ان يقع بمثل هذا في تعارض القطعيين الا ان بقاء الدليل القطعي لا يمكن فرض وجوده منفكا عن افادة القطع لانه علة لها والعلة لذاتها كالزوجية والاربع كما اشار اليه في المتن وهو في غاية الوضوح في الدلائل العقلية البرهانية كالاشكال الاربعة فلذا لا يجوز تعارضهما ولا كذلك الدلائل الظنية فانه يجوز وجودها منفكة عن افادة الظن لانها انما تفيد الظن بمحض العادة لا بغيرها ولذا يجوز تعارضها وهو حسن في كثير من الادلة المفيدة للقطع واما ما يفيد القطع بسبب العادة كالحدسيات والتجربيات فلا يتجه فيه ما ذكر فينبغي الحكم بجواز وقوع التعارض بين الدليلين منه ثم وهل يجوز للشارع ان ينصب للمكلف ليلين ظنيين متكافئين من جميع الجهات فيه اشكال وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في البرهان اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكم التخيير وعند بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل ونحوه في المنتهى الا انه لم يقل وعند الفقهاء بل قال وقال الآخرون يتساقط الامارتان وفي غاية المامول التخيير هنا هو المعهود بين اصحابنا وسيأتي الكلام في هذه المسئلة **الثاني** التعادل بين الامارتين ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير بمعنى انه يجوز له ان يعمل بايتهما شاء وقد صرح بذلك في النهاية وبديعي وشرحه المنتهى وغاية الباذل وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل بايتهما شاء كالمفتي وقد صرح بذلك في الكتب المذكورة ايضا بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالتخيير وان وقع للحاكم والقاضي تخير في العمل بايتهما شاء كما صرح به في تلك الكتب ايضا ويلزم المتخيرين عند الحكم وقد صرح به فيما عدا غاية الباذل من الكتب المذكورة ايضا قال في المنتهى وبه صرح دفعا للنص لقطع الخصومة وتخيير الخصمين بفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاوفق والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحد الامارتين في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت آخر صرح بالاول في النهاية وبه في المنتهى بل عزاه فيه الى المحققين ثم قال كما في البرهان لان في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد تقضي عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما تقتضيه لكن يجوز له ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول انتهى وهو جيد **الثالث** قال في البرهان اعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى المجتهد فانه جائز مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى المجتهد واحد فنقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا اما جواز الاول فلوجدان الدال عليه الى ان قال واما جواز الثاني فلان المصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء ثم قال ودلالة ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين بمقتضى ايجاب احد الضدين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا عن الآخر انتهى وقد صرح بالقسمين في نهاية البرهان **مفتاح** اختلفوا فيما اذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع

بينهما

[illegible]

بينهما ولا ترجيح احدهما على الاخر فذهب الشيخ في العدة والاستبصار والمحقق في يج والعلامة في يب وصاحب المعالم فيه الى التخيير في العمل بايهما شاء كما عن الجبائيين والقاضي ابي بكر والرازي والبيضاوي وفي لم لا نعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف انتهى ونسبه بعض الافاضل الى المجتهدين وفي بعض شروح يب هو مذهب الجمهور وذهب بعض العامة فيما حكي عنه الى انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل وحكى عن الاخباريين التوقف للقول الاول الذي عليه المعظم وجوه منها انه قول الاكثر المعتضد بما في لم الظاهر في الاجماع وهو حجة وقد ناقش فيها ذكر بانه مبني على اصالة حجية كل ظن في نحو هذه المسائل وهو محل الكلام وليس في المعالم نفي الخلاف بل عدم العلم به وهو اعم منه فلا حجة فيه وان قلنا بحجية الاجماع المنقول ودعوى ارادة نفي الخلاف مما ذكره يحتاج الى دلالة ولم تثبت وفي بعض شروح يب ولا يمكن التمسك بالاجماع بان يقال ان كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بالخبار لان المص كابن الحاجب منع هذا الاجماع وكيف لا وجمع كثير على خلافه ومنها انهما دليلان تعارضا لا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما بالخصوص دون الاخر ولا اسقاطهما فوجب التخيير اما الاول فلان ما دل على حجية خبر الواحد شامل لمحل البحث كما نص عليه جماعة واما الثاني فواضح واما الثالث فلان العمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واما الرابع فلان اسقاطهما موجب لاسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره واما الخامس فلانه لا يمكن غيره وقد يناقش في هذه الحجة بالمنع من كونهما دليلين حين التعارض وان كان كل منهما منفردا دليلا لتحقق المطلب ان ما دل على حجية خبر الواحد من الاجماع والايات وما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث وانما القدر المسلم الدلالة على حجية الخبر الخالي عن المعارض المتكافئ واما حجيتهما معا فلا اما الاول فلعدم العلم بتحققه في المسئلة وتحققه في حجية خبر [illegible] الجملة لا يقتضي تحققه في حجية جميع افراده واما الثاني فلوجهين احدهما ان غايتها الاطلاق وانصرافه الى محل البحث محل تامل وثانيهما ان مفادها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن في محل البحث فتعين صرفها الى الوجوب التخييري يحتاج الى دلالة ولم تثبت على ان الدليل على خلافه وفي ذلك لانه يلزم عدم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض لان وجوب التعبد به عيني وهو بعيد وحملها على الوجوب العيني بالنسبة الى محل البحث بعيد جدا لا يقال ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد عينا عام يشمل جميع افراده الا انه في محل البحث يجب الحكم بخروج احدهما [illegible] وجوب العمل بهما معا [illegible] فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو خروج الواحد فيبقى الاخر مندرجا تحت ذلك العموم ولما لم يكن معلوما ولا امكن العمل بهما احتياطا جاء التخيير لانا نقول حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما يجب طرحهما لا التخيير لان كلا منهما يحتمل ان يكون مأمورا به منهيا عنه لان الذي خرج عن حكم العام مبهم العمل به وما هذا شانه يجب التوقف فيه والرجوع الى الاصل ومحل البحث من قبيل ما اذا قال اكرم العلماء الا من استثنيته وداره الذي نستثنيه بين كونه زيدا وعمرا وصرح بتحريم اكرام المستثنى فانه لا يلزم اكرامهما معا ولا يجوز ترك اكرامهما معا دون التخيير بعنوان ان الامر بحرمه اكرام الذي نستثنيه فلا يجوز الترك بل يجب العمل بهما معا ثم ان كل ذا اذا فرض ان المخرج معلوم في الواقع واما اذا فرض انه لا واقع له فلا يجوز لامتناع تعلق التكليف بما لا يعلمه المكلف وهو واضح واما الثالث فللمنع من حصول الظن في المقام بل التعارض ينفي الظن الحاصل منهما منفردا كما اشار اليه بعض شراح يب فقال وتعارض الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك في الثابت بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل لا بد فيه من مفيد للظن لا اقل انتهى وح فالخروج عن الاصل القطعي والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دلالة شرعية والا فلا يجوز العدول عنه وقد يقال منع حصول الظن من المتعارضين بعيد لحصول الظن منهما معا بتخصيص الاصل والخروج عنه والتعارض انما اوجب رفع الظن بالحكم الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل ويكون محل البحث كما لو علم من الاجماع وغيره بعدم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في وجوبه [illegible] بحجيته [illegible] كذا في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل فيه خال عن المعارض فيجب العمل به ومنه يلزم التخيير وقد يجاب اولا بالمنع من حصول الظن بذلك وثانيا بانه يتوقف على اصالة حجية كل ظن والا فهذا الظن بالخصوص يحتاج الى دليل وحيث لم يتحقق فلا يخرج عن الاصل لا يقال هذا حسن لو ادعي ان الاصل اصالة البراءة كما يستفاد من كلام بعض واما اذا ادعي انه العموم الدال على ان المتعارضان لكان اللازم الرجوع اليه كما يستفاد من كلام بعض فلا اذ كما يطالب بحجية ذلك كذا يطالب بحجية الظن المستفاد من ذلك العموم لانا نقول الظاهر انعقاد اجماعهم على ان العمومات القطعية كعموم الكتاب والسنة المتواترة ما لم يظهر في تخصيصها ظن معتبر شرعي لا بد من الاخذ بها ولا يجوز المطالبة بحجيتها فيما اذا عارضها ظن ما لم يقم من الشرع دليل على اعتباره نعم اذا كان العموم مستفادا من خبر الواحد فما ذكر له وجه ولعل الراجع الى الاصل يرجع الى اصل البراءة وثالثا بمعارضة هذا الظن بالظن الحاصل من فيه التخيير بين الاخذ بالصواب والخطاء لظهور ان احد الخبرين خلاف الواقع فيكون خطاء

الواحدة

بالنسبة الى وجوب التخيير

مضافا الى ان التخيير قد يستلزم استدامة الخطاء كما اذا اختار الخبر الذي هو في الواقع كذب ولا كلام في رجوع الى الاصل لانه لا يلتزم بالترك والفعل فقد يفعل وقد لا يفعل فيحصل احيانا ما هو المصلحة في الواقع ويتحقق العمل بالخبر الذي هو صدقة في الواقع فتأمل انا نقول بعدم جواز الرجوع الى الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان يقرع هنا ويعمل بما يخرج منها او يعمل بهما معا احتياطا او يتوقف فيجاب بانه اذا بطل الرجوع الى الاصل تعين التخيير اذ لا قائل بالرجوع الى القرعة في المسئلة على الفرض ولا العمل بالاحتياط مع اختصاصه بما اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل ومفاد الاخر وجوب الغير وفيه فانه يمكن الحكم بالاتيان بهما احتياطا بناء على حصول الظن منهما باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل الاشتغال به تحصيلا للبراءة اليقينية لكن اذا كان مفاد احدهما وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن الاحتياط جدا واما التوقف فهو وان كان لم اقل الا انه لا يجوز الاعتماد عليه مع طريق اخر وهو عدم جواز في بعض الصور ولزوم الضرر في اخر ومنها جملة من الاخبار ومنها المرسل المروي عن العالم ع بايهما اخذتم من باب تسليم وسعك ومنها صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك فوقع عليه السلام موسع عليك بايتهما عملت ومنها خبر الحسن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايتهما اخذت ومنها ما روي عن العوالي عن الصوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ومنها ما رواه في الوسائل فانه قال احمد على الظريس في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عليه السلام يسئله عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الى ان قال عليه السلام في الجواب ان في ذلك حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكلا التشهد الاول يجزيه هذا المجزي وبايهما اخذ من جهة التسليم كان صوابا ومنها خبر الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه ومنها خبر احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا ع انه قال اذا ورد عليكم عنا في الخبر باتفاق بروية من بروية الثقة ولا ينكره وكان الخبران صحيحين بايقنا قائلنا فيهما فيجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا الزمانا شئنا فعلنا وسع ذلك الا من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وقد نبهنا فيما تقدم في هذا الجمع بان سند جملة من الاخبار المذكورة ضعيف ودلالة البعض قاصرة ومع ذلك فهي بأسرها معارضة باخبار كثيرة دالة على لزوم التوقف منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن ادريس في اخر كتاب سرائر الرجال على بن محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسئله عن العلم المنقول الينا عن اباءك واجداد ك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فان رأيك ان نقف فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها خبر رجا بن ابي ضحاك عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا ما امرناكم به وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها موثقة ابن بكير المرسلة عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع ان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة فقلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا

قال اذا كان كذلك فاذهب حتى تلقى اماما فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل عليه مخالف لهذا الاصل الثاني ان ما رواه عمر بن حنظلة مما يقبل مع اعتضاده بموثقة سماعة وايضا هو مشتمل على التعليل ولا شئ من اخبار التخيير بمشتمل عليه والمعلل اقوى الثالث انها مخالفة لمذهب العامة لما عرف من نسبة صاحبهم القول بالتخيير الى اكثر اهل الخلاف ولا يعارض هذا ما ادعاه من عدم علمهم بالخلاف بيننا في التخيير لان المخالف منهم موجود وهو العلامة في النهاية فانه منع من جواز تعادل الامارتين وحكم بتقديم الاخذ بهذه الاخبار وكان اللازم الرجوع الى الاصل لان المراد من التوقف هو عدم العمل بهما معا وعدم كونهما حجتين وانهما ساقطان عن درجة الاعتبار وعليه يلزم الرجوع اليه لعدم تحقق المعارض وليس المراد منه التوقف في العمل لان ذلك قد يكون محالا وقد يمنعه الضرورة وقد يقال الاخبار الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو الذي كالصريح في نفي التخيير وعدم جواز العمل بشئ من المتعارضين وهو مرسل ابن بكير وخبر جابر ولا جابر له فلا يلتفت اليه لا يقال ابن بكير من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر ارساله لانا نمنع ركون ذلك جابرا للارسال واما الذهو معتبر السند هو مقبول بين حنظلة وموثقة سماعة فغاية ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما على الاخر والتوقف في هذا لا في اصل العمل بهما فيرجع فلا ينافي الاخبار الدالة على التخيير وقد اشار الى هذا في الوافي فقال ولا يخفى ان رد علمها اليهم عليهم السلام انما في التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز التفويض بانه حكم الله تعالى في الواقع وان جاز التفويض بجواز العمل بر ايهما شئت ولو سلم ظهور الدلالة على التوقف في ذلك نظرا الى السياق فهو لا يعارض الصريح سلمنا ان الامر بالتوقف انما توجه الى الراوي فيحتاج في تعديته الينا الى دليل فان قلت ان هذا مقلوب عليكم في اخبار التخيير بالنسبة الى الراوي يستلزم التخيير بالنسبة الينا اما للاولوية او للاجماع المركب لانا نقول لو نزل الاخبار الدالة على التوقف على ذلك لما جاز الامر بالاخذ بالمرجحات المذكورة فيها فكيف ومع هذه فالاخبار الدالة على التخيير معتضدة بعدم الخلاف فيه بين الطائفة على الظن وصرح به في كما عرفت ومخالفة العلامة في ذلك غير معلومة ولو سلمنا فغير قادحة لانه في بعض اخباره في التعادل التخيير سلمنا لكن لا اقل من الشهرة وهو من اعظم المرجحات ومما يؤيد الاخبار الدالة على التخيير استناد ثقة الاسلام الكافي وشيخ الطائفة في الاستبصار اليها ومنها لما ذكروه في مناظرة واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التأويل بينهما كان العامل ايهما مخير في العمل بايهما شاء من جهة التسليم لانه اذا ورد الخبران المتعارضان ولم يكن بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان العمل بهما سائغا انتهى وفيه نظر وقد ظهر مما سبق جهة القولين الاخيرين والقول بالتخيير لا يخلو عن قوة ولكن الانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال والتحقيق فيها ان اللازم الاخذ بالاصل حتى يتبين الصارف عنه فان تحقق فيما اذا تعارض فيه الخبران المتكافئان اجماع على عدم جواز الرجوع اليه او دليل اخر قطعي غير او حصل ظن منهما بخصوصه قلنا باصالة حجية كل ظن او بحجية هذا الظن بخصوصه فلا اشكال في رفع اليد عنه ولكن يجرى لا يعدل الى التخيير في العمل بهما مطلقا الا ان يكون هناك اجماع عليه او نص معتبر واما مع عدمهما فاللازم الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وهو قد يقتضي التخيير كما اذا كان احد المتعارضين دالا على الوجوب والاخر على التحريم ولم يرجح جانب التحريم باعتبار ما ذكره بعض من ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وقد يقتضي وجوب العمل بالخبر احتياطا كما اذا كان احدهما دالا على وجوب فعل والاخر على وجوب اخر مضاد له في واقعة واحدة وقد يقتضي التوقف كما اذا دل احدهما على ان المال الفلاني ينتقل الى زيد والاخر على انه ينتقل بها الى عمرو فانه يجوز ان يتوقف في العمل بهما ولكن كلا من اطلاق التخيير بين الصورتين فان تم الاجماع المركب كما لا يبعد دعواه فهو والا فما ذكرناه وكذا الكلام في كل دليل ظنين متكافئين وان قلنا بالتخيير مطلقا عند تعارض الخبرين المنصوص المتعادلة فيحتاج في التعدي من ذلك الى كل متعارضين ظنيين متكافئين الى دليل لاختصاص النصوص بالخبرين وعلى تقدير التعدي كما هو نهج كلام الاصوليين فهل يتعدى الى ما يعارض

وقد عمدنا

فلنا التخيير

مشكلة

الاحتمالين المتكافئين كما اذا علم بالاجماع تخصيص الاصل وشك في احد المخالفين له فتحقق حينئذ جواز التمسك هنا لاختصاص النصوص بكلام الاصوليين
بغير هذا شم انه هل يتعدى الى المسائل اللغوية وغيرها مما يكتفى فيه بالظن اذا تعارض الظنيان المتكافئان فاذا تعارض الدليل الدال على وضع الامر
للوجوب مع الدال على وضعه للندب فيتخير بالاخذ بايهما شاء وكذا اذا دل دليل على ان جهة القبلة كذا والاخر على ان جهتها غير ذلك فيتخير بالعمل
بايهما شاء او لا يتخير هنا مطلقا او يتخير اذا كانا من جنس واحد لا الا فلا او جهة الاقرب الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وعدم التخيير لاختصاص دليله
بغير ما ذكر وبالجملة الحكم بالتخيير يحتاج الى دلالة وليس هو مما يلزم تعارض الظنيين وبينا التنبيه على امور **الاول** هل محل القول
بالتخيير الاخذ باحد الحديثين والعمل بجميع مقتضياته او لوازمه فيكون كما لو لم يعارضه الخر او التخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة تظهر فيما اذا كان
لاحدهما اداة الالزامية تابعة لمحل التعارض فيه اشكال **الثاني** لو اختار واحدا منهما فهل يجوز العدول الى خلافه او الحق العدم اذ يجري اختياره
يشغل ذمته بحكمه فالاصل بقائه تحقيق المطلب انه اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة وورد لا تكرمه يوم الجمعة واختار في يوم الجمعة الخطاب الاول اشتغل
ذمته بوجوب اكرامه وتعلق الخطاب الحتمي به والاصل بقائه على انه لو جاز هنا للزم ترك الواجب الى البدل وليس محل البحث مثل التخيير في الكفارة
بين الصوم والاطعام حتى يقال انه عدل عن الواجب الى بدله وذلك لانه يجري اختياره يلزم بالحكم والالم يكن مخيرا بالحكم ولا كذلك اختيار الصوم
فانه يجرد اختياره لا يلزم به واللازم بالحكم الاعم من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وايهم لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر حيثما شاء لم يبق
في التخيير فائدة بل هو في الحقيقة رجوع الى اصل الاباحة غالبا واولى بالمنع لو عمل بمضمون احدهما في الجملة لانه ربما لم يمكنه العمل بالاخر فظهر فلا
يكون عاملا بشئ منهما وهو واضح هذا كله اذا اختار عند الحاجة الى العمل باحدهما كما في المثال المذكور واما اذا اختار قبل الحاجة كما اذا اختار يوم
الخميس الخطاب الاول فالاصل يقتضي بقاء التخيير ان قلنا بصحة التخيير قبل الحاجة فمن **الثالث** قال الشيخ في الاستبصار لا يكون العامل
بهما على وجه التخيير اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا احد الصوابين انتهى وهو جيد

مفتاح اذا تعارض دليلان ظنيان في مسئلة فقهية وكان احدهما ارجح من الاخر باعتبار كون الظن الحاصل منه المتعلق بالحكم
الشرعي اقوى من الظن الحاصل من معارضه اما باعتبار قوة السند او باعتبار قوة الدلالة او باعتبار الاعتضاد بامر خارجي فهل يلزم العمل
بالارجح والاخذ به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يلزم العمل بالارجح وهو للاستبصا والعدة ويه به وردي وشرحه وغاية المبادي
والمنية وزبدة ومأمولة والوافية وروح صرح بذلك حكاه في النهاية عن المحققين الثاني انه لا يلزم ذلك وهو للمحكي في جملة من الكتب عن بعض
فخر النهاية المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطرفين وعلى جواز الترجيح انكره بعضهم وفي المبادي اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقبل
بالتخيير او الوقف وفي شرحه اختلف الناس فيما اذا وقع التعادل بين الامارات فذهب المحققون الى وجوب الترجيح والعمل بالراجح وذهب القاضي
ابو بكر والجبائيان الى ان حكمه التخيير وبعض الفقهاء الى ان حكمه التساقط والرجوع الى الاصل وفي المنية اذا كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما
وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن وفي غاية البادي اعلم انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب
الترجيح وقال بعضهم يجب التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة فهو حق والا فهو بطلان انتهى الاولين وجوه منها ظهور
اتفاق الامامية على ما صار اليه البعض نسبته شهرة وغيره الى المحققين ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه ففي المبادي وكان الاجماع من
الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض وفي النهاية لنا الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين وفي غاية البادي اجمع الصحابة
على العمل بالترجيح عند التعارض وفي غاية المأمول ان الترجيح حتى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين
انه متى تعارضت الامارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح وفي الاحكام اما ان العمل بالراجح واجب فبدليل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة
والسلف في الوقايع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين وفي ح ص اذا حصل الترجيح وجب العمل به وهو تقديم اقوى الامارتين للقطع بان

من الصحابة

من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم بمتكررة في الوقايع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن فتش عن مجاري اجتهاداتهم انتهى قلت في النهاية وغاية البادي والاحكام فانهم قد رووا خبر النقاء الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبر عائشة انه صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا وهو صائم وزاد في الاولين فقالا وقوي عليه السلام خبر ابي بكر فكان لا يخلفه ولا يخالفه غيره من الرواة وقوي خبر ابي موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري في الاحكام ومن فتش عن احوالهم ونظر في وقايع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما ومنها انه تمسك بهذه الاحكام فقالا ولتعلم النبيهم معاذ المبعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض ومنها فانه تمسك بها في النهاية وريب وري والمنتهى وغاية البادي من انه عند الترجيح يؤمر بالعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو غير معقول وقبيح عقلا وقبح المبادان الراجح حجة فيجب تحصيله والعمل به بحسب الامكان اما الاول فلانه اما ان يعمل بالراجح او بالمرجوح او بهما او لا بشيء منهما والكل باطل غير الاول واما الثاني فلانه خلاف المعقول المعلوم قطعا واما الثالث فلاستلزام العمل بهما واما الثالثة فظاهرة وفي الاحكام ولانه اذا كان احد الدليلين راجحا فالعقلاء يرجحون بحسب قولهم العمل بالراجح ومنها انه تمسك بهذه النهاية وغاية البادي من انه اذا وقع التعارض بين الظنين وترجح احدهما كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الاحكام الاصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية وبهذا قال صلى الله عليه وآله ما رآه المسلمون حسنا ومنها انه لو كان الواجب التوقف والتخيير لم يجب العمل بالراجح لتوازن كانوا ترجيح العلماء بالقياس وذلك ينوف الدواعي ومسيس الحاجة ومنها انه لو لم يجب العمل بالراجح لكان الواجب التوقف او التخيير فلم يجب تخصيص العام بخاص ولا تقييد المطلق بمقيد لانا نقول في ظاهر باطل ولا ترك راجح بارجح وذلك هدم للدين وتضييع لشريعة سيد المرسلين ومنهاج الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وذلك لان معظم الادلة الشرعية متعارضة بل لا يكاد يوجد لنا دليل الا وله معارض مثله في الحجية نعم قد يتفاوت قوة وكثرة غاية السندة فمنهم في حكم المعدوم فمنها ان العمل بالراجح يوجب البراءة اليقينية بالاتفاق على جواز فيجب لانا نمنع العمل بالمرجوح فيجب الاول فمنها انه لو وجب التخيير او التوقف للزم مساواة المؤمن والفاسق والعالم والجاهل في عدم العمل بخبرهما والاصل عدمه لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فمنها انه لو وجب التخيير او التوقف للزم ارتكاب تخصيصات كثيرة لا تكاد تحصى في العمومات الدالة على حجية الظنون كخبر الثقة والشهرة وغيرهما وهو مع كونه خلاف الاصل في غاية البعد بل مقطوع ببطلانه لانا نرى سقوط الغائبة في تلك العمومات لا بقال تلك العمومات كما تدل على حجية الراجح كذلك تدل على حجية المرجوح من غير فرق فان آية النبأ تدل على لزوم بتوقف خبر الاعدل والعادل بدلالة واحدة فلا وجه لترجيح الراجح بحسب الظن لانا نقول اذا فساد احتمال التخيير والتوقف بما بيناه لزم التخصيص في تلك العمومات قطعا ولا يمكن اخراج الراجح الا بتعين العمل بالمرجوح وهو مع قبحه عقلا مجمع على بطلانه فتعين اخراج المرجوح وابقاء الراجح فيجب العمل به بحكمها فمنها ولا يقال ما ذكرتموه انما يتجه فيما دل العموم على حجيته واما غيره فلا لانا نقول اذا وجب العمل بالراجح من المتعارضين في صورة وجب في كل اذ لا قائل بالفصل بين الصور هنا على الظن ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالراجح منها الاخبار المتقدمة الدالة على طرح كل خبر يخالف الكتاب والسنة ومنها ما سيأتي الاشارة من الاخبار المتضمنة لبيان وجوب الترجيح لا يقال يعارض الاخبار المذكورة الاخبار المتقدمة في المسئلة السابقة الدالة على التخيير والتوقف كلها لانا نقول هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار لانها اخص مطلقا من هذه الاخبار كما لا يخفى فيجب تخصيصها بها سلمنا لكن لا نسلم ان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان وجوب الترجيح مع الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بالراجح وقد بينا ان ترجيح هذه الاخبار هنا يوقف على لزوم الاخذ بالراجح وهو عين المسئلة الا ان بقي وجوه الترجيح هنا تفيد القطع بلزوم الاخذ بالراجح او ان الترجيح هنا في مسئلة اصولية والكلام في المسائل الفقهية وفيه نظر هذا كله على تقدير التعارض بين الاخبار المذكورة وقد يمنع منه بدعوى انصراف الاخبار الدالة على التخيير والتوقف الى صورة تكافؤ الخبرين لا عبرة فيه وللاخرين ايضا ومنها العمومات الناهية عن العمل بغير العلم خرج منها ما لا يفيد العلم الذي لا معارض له بالدليل ولا دليل على خروج ما له معارض فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر اما اولا فلوجود الدليل على خروج هذا ايضا وقد تقدم الى الاشارة واما ثانيا فلان قاد على خروج الاول وهو قضاء العقل بلزوم العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية بقتضي خروج هذا ايضا كما لا يخفى واما ثالثا فلان القائل بالتخيير هنا يلزمه الحكم بخروج المفروض عنها ايضا فلا يمكنه التمسك بها على مختاره كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج المنكرون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قال فالامر

المطلب [illegible]

امر الاعتبار مطلقا من غير تفصيل واجاب عنه في الاول فقال الجواب ما ذكرنا من ان الدليل القطعي قد دل على وجوب العمل بالظن وما ذكرتموه ظني فلا يعارضه على ان غاية الامر دلالتها على وجوب
النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وفي الاحكام اما الاية فغاية ما فيها الامر بالنظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول
بوجوب العمل بالترجيح فان العمل باحد الامرين لا ينافي ايجاب غيره ومنها ما اشار اليه في قوله احتج المنكرون بان قوله تعالى فاعتبروا وقوله نحن
نحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فانه لدليل المرجوح ظاهر حصل فيه الاعتبار ثم اجاب عنه فقال كما في الاحكام الجواب الخبر
يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا فيخالف الراجح
فلا يكون ظاهرا فيه ومنها ما اشار اليه في قوله احتج المنكرون بانه لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات واللازم
باطل لعدم تقدم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هنا ثم اجاب عنه فقال في
المنتهى والاحكام فقال الجواب بمنع نفي الترجيح في باب الشهادة فانه يقدم عندنا قول الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر
الصحابة وقد خالف منهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة وينبغي التنبيه على امور **الاول** هل يجب في الترجيح الاقتصار على
المرجحات المنصوصة والتي وردت بها الاخبار فان وجد احد منها لزم الترجيح والا فلا مطلقا وان حصل الرجحان بوجه اخر ويدل على الاول تظهر من
الوافية الاول فانه قال في مقام ذكر اقسام التعارض العاشر بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه و
ذكروا انواعا من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او اضبطيته او نحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد
في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول وتاكيد
الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجية
كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول او بمخالفته على قول اخر او بمخالفته لاهل الخلاف بخلاف الاخر وهذه
الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانما لم نبسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والاولى الرجوع في الترجيح الى ما ورد به روايات
انتهى وفي الفوائد الحائرية وعند الاخباريين ان بناء المرجحات على التعبد ثم قال واما المجتهدون فلما كان بناؤهم على التحري وتحصيل ما هو اقرب
الى الظن في السند والدلالة والتوجيه فلذا يتمسكون في هذه الاخبار وكذا كل ما يقتضي الامر فيها على ما هو اقرب عنده فتامل انتهى والمسالة محل اشكال
من الاصل وعموم الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير او التوقف مطلقا بوجود مرجح من المرجحات المنصوصة ومن ظهور اتفاق محققي اصحابنا على ان
المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم الاصولية و
الفروعية ومع هذا فان النصوص المتضمنة لوجوه الترجيح تقتضي لزوم الترجيح بوجوه اخر هي اقوى مما ذكر في تلك النصوص بطريق اولى ولا قائل بالفصل
على الظاهر بين هذه الوجوه وغيرها من سائر الوجوه التي خلت النصوص عنها فتامل وايضا الاخبار المتضمنة لجملة من وجوه الترجيح اكثرها ضعيفة السند
فلا يصلح للحجية واما ما يصلح لها فانما كان حجة لاصالة حجية الظن المستندة الى الدليل العقلي الذي اشار اليه جدي قدس سره في مسالة الاستصحاب و
تقتضي اعتبار كل ما يفيد الظن في مقام الترجيح ايضا اختلاف الاخبار في ذكر المرجحات قلة وكثرة ربما يدل على ان وجوه الترجيح ليست محصورة
فيها وعلى ان البناء على حصول الظن الاقوى مطلقا فتامل وايضا لو كان الاقتصار على المرجحات لازما لكان التعدي عنها حراما ولو كان حراما لاشتهر
الاخبار بل وتواترت بالحكم بالتحريم كما تواترت بتحريم القياس وايضا الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة كما لا يخفى فينبغي الرجوع فيها الى المرجحات
ولا يمكن الترجيح بما تضمنته كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه العقل في مقام الترجيح وهو لزوم الاخذ باقوى الظنين مطلقا فاذا جاز ذلك هنا
جاز مطلقا لظهور عدم القائل بالفرق فتامل وايضا مقتضى اطلاق الاجماعات المحكية على لزوم الترجيح عند التعارض لزومه مطلقا ولو لم يكن وجه الترجيح
منصوصا عليه فتامل والذي يظهر لي ان المعتمد هو الاحتمال الاخير **الثاني** هل يلزم الاقتصار على المرجحات التي ذكرها القوم او بل يجوز الترجيح بكل ظن
المعتمد هو الاخير لاصالة حجية كل ظن ولظهور الاتفاق عليه **الثالث** هل يجب الفحص عن وجه الترجيح عند التعارض فيكون
واجبا مطلقا او انما يجب الترجيح اذا ظهر المرجح لا مطلقا فيكون واجبا مشروطا الاقرب الاول **الرابع** هل يشترط في وجه الترجيح ان يكون مفيدا
لقوة الظن او لا بل يجوز الترجيح بوجه تعبدا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح فانه شامل لصورة عدم حصول الظن منها
ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة وقوة احتمال انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن منها لغلبتها مضافا

الظهور الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو حصول الظن الاقوى فان الاحتمال الاول هو الاقرب **مفتاح الخامس** لا ريب في ان الدليلين الظنيين
المتعارضين في لزوم الترجيح بين الاثنين المتعارضين او الروايتين او الاية والرواية او غيرهما اذا ورد من احد المعصومين عليهم السلم
خبران حجتان بانفسهما متكافئان من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية كان اللازم الرجوع الى المرجحات السندية وقد ذكروا وجوها كثيرة هنا منها
كون راوي احدهما فقيها دون الاخر ففقاهة الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الفقيه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في النهاية وبه صرح في شرح
وغاية البادي والمنية ومبادي المأمول والاحكام ولهم حجوا احدها ما تمسك به في ما عدا يب المبادي والزبدة من الكتب المذكورة من ان الفقيه يميز بين
ما لا يجوز وبين ما يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجرائه على ظاهره فتفحص عنه وبحث عن تاويله وسئل عن مقدمته وسببه حتى يطلع على الامر الذي
يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك
فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وبالجملة الظن الحاصل من خبر الفقيه اقوى وثانيها ظهور الاتفاق
على ذلك وثالثها ان البراءة اليقينية تحصل من خبره لا من خبر العامي فيجب الاخذ به وما ذكروه جيد ومنها كون راوي احدهما افقه من راوي الاخر فافقهية
الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الافقه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في العدة ويه ويب وحدي وشرحه وغاية البادي والمنية ومبادي المأمول
دم ولهم وجوه احدها ظهور الاتفاق على ذلك وثانيها ظهور عبارة العدة في دعوى الاجماع عليه فانه قال فاذا كان احد الراويين اعلم وافقه و
اضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه لاجل ذلك تقدمت الطايفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير و
الفضيل بن يسار ونظرائهم من الحفاظ على رواية من ليس له تلك الحالة وثالثها ان البراءة اليقينية انما تحصل من خبره لا من الخبر المعارض له ورابعها
ما تمسك به في يه والمنية وحدي وشرح البادي من ان احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى وخامسها خبر عمر بن حنظلة الذي
وصفه بالموثقية في البحار فقال رواه الصدوق في الفقيه ثقة الاسلام في الكافي بسند موثق لكنه من المشهور وضعفه منجبر بعمل الاصحاب انتهى
ووصفه بالصحة في الوافية فقال روى الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلم عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر
قال قلت فانهما عدلان مرضيان ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك
فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة
فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا
حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال
فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ثم قال وهذه الرواية تدل على ان الترجيح باعدلية
الراوي وافقهيته واورعيته انتهى فتم وهل ترجيح خبر الافقه وخبر الفقيه يختص بصورة نقل الحديث بالمعنى او يعم نقله بلفظه يظهر من المحكي في النهاية
والمنية وغاية البادي عن قوم الاخير فانهم قالوا بعد التصريح بترجيح الفقيه قال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى واما عند نقل الحديث
بلفظه فلا وهو بعيد انتهى ويظهر من الاكثر الاول وهو الاقرب وهل المراد بالفقه هنا المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين او المعنى اللغوي احتمالان
ولكن الاقرب الثاني ومنها كون راوي احدهما زاهدا فالزهد من المرجحات عند التعارض ورواية الزاهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب والمنية و
اشار فيه الى وجهه فقال رواية الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع
عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والميل اليها فيترجح خبره على غيره فيحصلها انتهى وفيه نظر ولكنه احوط ومنها كون راوي الاخر فالازهدية من
المرجحات عند التعارض ورواية الازهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب وحدي وشرح المنية لان اجتنابه عن الشواغل واعراضه عن العوائق
اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى ومنها ان يكون راوي احدهما ورعا فيكون الورع من المرجحات وقد صرح بهذا في النهاية والمنية وهم

عند اصحابنا

[illegible]

وغاية المامول وح صرح في الرابع اما الظن بقولها كثيرا لكونه محترزا من الكذب انتهى ومنها كون راوي احدهما اورع من راوي الاخر فالاورعية من المرجحات وقد صرح بهذا في الاحكام وربما يدل عليه خبر عمر بن حنظلة المتقدم ومنها كون راوي احدهما عالما بالعربية دون راوي الاخر فالعلم بالعربية من المرجحات لخبر العالم بها ارجح وقد صرح بهذا في النهاية والمبادي وشرحيه المنية قال في الاول والاخر لتمكنه من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وعلى معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بل غيره اولى لان العارف بالعربية يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وزاد في الاول فقال وفيه نظر فان معرفته يقتضي اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغير اواخر الكلم في سبب اعرابها وهو قريب من التحقيق وما يسمعه اكثر الجاهل بالفرق بين المعاني المختلفة وبين تغير الاعراب في ح سترجح بان العالم بالنحو لا يمكن ومنها ان يكون راوي احدهما اعلم بالعربية من راوي الاخر فيكون الاعلمية بالعربية من المرجحات وروايته الاعلم بها ارجح وقد صرح بهذا في بب النهاية والمنية وغاية المامول وغاية البادي وح دري دم قال في بر لان ظن احترازه اقوى وفي غاية البادي لان الوثوق براتم وفي الاحكام لكونه اعرف بما يروي لتميزه بين ما يحتمل انتهى وهل يلحق بالعربية سائر العلوم او لا لم اجد مصرحا بذلك نعم صرح في العدة والمبادي وشرحي الاحكام بان رواية الاعلم ارجح وزاد في الاخير فقال لانها اغلب على الظن وفي ري ح الشيخ بالعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قد عملت باخبار محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار وقطائرهم على من ليس له حالهم وهذا حق لا مرية بعد من الزلل انتهى وفي غاية البادي العالم مقدم على غيره وفي لم يرجح بالعلم انتهى والاقرب الترجيح بما يفيد الظن لا مطلقا ومنها كون راوي احدهما صاحب الواقعة القضية وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وبب دري وشرحيه والمنية والاحكام وشرح المختصر واشار الى وجهه في المنية والاحكام فقال وراية صاحب الواقعة ارجح لان كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك يوجب ترجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة اعظم من غيره وبهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من وقوانما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو اقبل بكاحها عن الرسول ﷺ انتهى واستشهد بقصة ميمونة في ري ح المبادي وم ح صرح في غاية البادي ولذلك قدم الصحابة خبر عائشة في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها انما الماء من الماء وحكى في بر والاحكام عن الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة ان المرجع المذكور لا يصلح للترجيح في المسئلة لانه من اشكال الان ما عليه المعظم لانه مرفوعة ومنها كون راوي احدهما اكثر مجالسة ومخالطة للعلماء وقد صرح بهذا المرجح في بب بر ود ري والمنية وغاية البادي ده وبه المامول قال في بر لتحفظ الاول لما لا يتحفظ له الاخر ويقوى الظن بخبر الاول على الظن بخبر الثاني وفي المنية لان مجالستهم تفيد استعداد التحفظ والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وفي غاية المامول لان جليسهم اعلم بطرق الرواية من غيره انتهى ولا بأس بما ذكروه وصرح في بب وبر والمنية وح دري بانه اذا كان راوي احدهما اكثر مجالسة للمحدثين كان خبره اولى بالترجيح ومنها كون طريق راوي احدهما اقوى وقد صرح بهذا المرجح في بر وبب والمنية ففي الاولين من طريقه اقوى ارجح وزاد في الاول فقال اذ ربما يقبل اللبس فيه وفي الثالث وراية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره ثم قال كما في النهاية كما لو روى احدهما انه رآى بيده وقت الظهر بالبصرة وروى الاخر انه راه في مجرى ذلك اليوم ببغداد فنظر قاطع بالشك الثالث اكثر من الاول وكانت رواية ارجح ومنها كون راوي احدهما عادلا فانه اقوى من المرجحات ورواية العدل ارجح انلم يجعل العدالة شرطا في الراوي وقد صرح بهذا المرجح في العدة وهو جيد وقد صرح بها ايضا في ري فقال واذا تعارضا وكانت رواة احدهما عدولا كان الترجيح لجانب ما رواه العدل لان رواية من ليس بعدل لا تقبل مع الثلاثة فمع وجود المعارض لاولى ومنها كون راوي احدهما اعدل وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار وغاية البادي وكذا صرح ببعضه بر فقال ورواية الاعدل ارجح من رواية العدل لان الظن بقول الاول اقوى انتهى وربما يدل عليه خبر عمر بن حنظلة المتقدم وبعضلم رفوعة زرارة المتقدمة في مسئلة تعادل الخبرين ومنها كون راوي احدهما ممن ظهرت وثبتت عدالته بالاختبار والمعاشرة فمن العدالة بالاختبار ومن جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبتت عدالته بالتزكية وقد صرح بما ذكر في بب بر ود ري وشرحيه والمنية قال في بر لامكان غلط المزكي وخطائه وفي غاية البادي اذ الخبر ليس كالمعاينة انتهى وهو جيد ومنها كون راوي احدهما ممن ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي عرف عدالته بتزكية قليل وقد صرح بما

ذكره في ب وهو والمنتهى وغاية البادي وهو وتبعه المأمول وح صرح والاحكام وهو حسن اذا اشترك مزكوا الطرفين في الاوصاف الموجبة للوثوق
واما اذا اتصف الاقل المزكي بصفة توجب زيادة الوثوق ولا توجد في الاكثرين المزكين فلا يبعد ان يقال ان الاكثر والاقل قد يترجح الاقل على الاكثر
والى هذا اشار في المنتهى فقال وروايته من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من روايته من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف
لان الظن الحاصل بعدالة الاولى اقوى من الظن الحاصل بعدالة الثاني ومنها كون راوي احدهما ممن ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم فمعرفة
العدالة بذلك من جملة المرجحات وروايته هذا العدل ارجح من روايته من ثبت عدالته بتزكية العالم وقد صرح بما ذكره النهاية وشرح المبادي في ب
والمنتهى وقال فيه لقوة ظن عدالة الاول والحق فيه بالاعلم الاورع للوجه الذي ذكره وصرح بالالحاق ايضا في غاية البادي وصرح في النهاية بان
تزكية الاثنين كذلك وصرح في الاحكام بان تزكية الاوثق كذلك وصرح في ذ وغاية المأمول بان تزكية الاعدل كذلك قال في الاحكام لانها اغلب على الظن
ومنها كون راوي احدهما ممن ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات وروايته هذا العدل ارجح من روايته من
ثبت عدالته بتزكية العدل الذي لم يذكر السبب وقد صرح بما ذكر في ب والنهاية والمنتهى وح ومنها كون راوي احدهما ممن ثبت عدالته بتزكية
من عرف تزكيته له بالعمل بخبره فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات وروايته هذا العدل ارجح من روايته العدل الذي ثبت عدالته بتزكية من عرف
تزكيته له بالرواية عنه ان قلنا بما افادته التعديل وقد صرح بما ذكر في ب والنهاية وغاية البادي والمنتهى وه لهذه كذا روايته من زكاه وعمل بروايته
ارجح من روايته من زكاه ولم يعمل بروايته انتهى ومنها كون راوي احدهما ممن عرف عدالته تزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على
التطلع عليها فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات وروايته هذا العدل ارجح من العدل الذي ثبت عدالته تزكية من ليس كذلك وقد صرح بما ذكرته في ب
وذ وغاية المأمول وفيه وهنا وجه اخر في التعديل وهو كون عدالة احد الطرفين عرفت بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالته دون
الاخر عرفت عدالته بمجرد العمل على روايته فان الاول يقدم انتهى وزاد في ب وح صرح بعض المرجحات باعتبار العدالة والتعديل في الاول دون
العدل غير المبتدع ارجح من روايته المبتدع وان لم يوجب بدعته كفره وفسقه الثاني ان يكون راوي احد الخبرين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف الاخر
انه اشتهر بذلك فروايته مرجحة لان ملكون النفس اشد والظن بقوله اقوى وقالا بهم واما ما هو الحال تزكية فمرجحاتي الا ان قال الثاني ان يكون تزكية
احدهما بصريح المقال والاخر بالرواية عنه او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته فروايته من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيره لان الرواية قد تكون
عمن ليس بعدل وكذا العمل بما توافق الرواية والشهادة قد يكون بغيرهما وهو مما وافق لهما ولا يكون ذلك بهما ولا كذلك التزكية بصريح المقال
الثالث ان تكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته والاخر بالرواية عنه فروايته للمعدل بشهادته اولى لان الاحتياط في الشهادة
يقتضي الرجوع الى احكام الجرح والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها وهذا قبلت رواية الواحد المرءة دون شهادتها وقبلت رواية الفرع مع امكان
الاصل لها على بعض الاداء او من غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة الرابع ان يكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية عنه فالاول ارجح
لان الطالب من العدل انما يعمل برواية غير العدل ولا كذلك الرواية لان كثيرا مما روى العدل عمن لو سئل عنه لجرحه وتوقف في حاله وبالجملة
فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بالباطل ضعيف وان كان قائما الا مع بعد بعد البحث التام مع عدم
الاطلاع عليه ومنها الثالث انا ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه الاول ما هو الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للاخر او
اعدل او اوثق الثاني ما هو الى كيفية التزكية فيقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته ويقدم التزكية بالحكم بشهادته
على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر انتهى ومنها كون راوي احدهما ادنى بظنة فيرجح على غيره وقد صرح بهذا المرجح في ذ
ولم وغاية المأمول وح صرح قال في الاحكام لكثرة ضبطه وغاية المأمول ان الاعتماد على مزكية الظنة اكثر منه ومنها كون راوي
احدهما ذكوا او حرا فيرجح خبرهما على خبر المرءة والعبد وقد حكى هذا في المنتهى عن بعض فقال ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على
الشهادة وقال شيخنا في ه لا بأس بها انتهى قلت عزى هذا في ه الى القوم ومنها كون راوي احدهما اقرب الى التيقظ عند سماع الحديث فيرجح على
الابعد عنه وقد صرح بهذا المرجح في ب جميع والزبدة وغاية المأمول وح صرح قال في الثالث لان الظن الحاصل من قوله اكثر وفي الاخير فالفهم
انما عرف ومنها كون راوي احدهما اكثر واشد حفظا لالفاظ الرسول فيرجح خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح في ب والنهاية
والمنتهى وغاية البادي قال في ه اذا الحجة من قول الرسول ومنها كون راوي احدهما ضابطا فيرجح خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح

في العدة فقال متى كان احد الراويين مستيقظا في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط
المستيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن من ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد ذلك ولا يأمن في
العدالة على حال وفي رجح بشيخ الضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار وبقاؤهم على ما لبس لحالهم ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ والنسيان فيقل الحديث على وجهه فكان
اولى انتهى وقد صرح بالمرجح المذكور في الزبدة بانه واشار اليه في تهذيب الوصول والنهاية ومنها كون راوي احدهما اضبط واكثر واشد ضبطا
وقد صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية وغاية البادي وحي وري وتيسير المأمول وفي كاشفة المنية اذا الظن الحاصل من قوله اقوى بشم قال ولا نرى زيادة ضبطه
كان احتمال الخطاء فيه بعيدا كان اثبت في نقل الحديث على وجهه في الفوائد الحائرية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء اضبطية الراوي ويخرج على ذلك الاوصاف
وقال في تيسير لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن كثرة الضبط ولا كثرة النسيان مما يغني قبول الخبر
فيه تأمل فيتساقطان ويحتمل ترجيح الاول ومنها كون راوي احدهما جازما وغالبا مما يرويه فيرجح خبره على من يظن بما يرويه وقد صرح بهذا المرجح في
بهبهاني والمنية وحي وري وغاية البادي ودة وتيسير المأمول وقال في المنية لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ومنها
كون راوي احدهما دائم سلامة العقل فيرجح خبره على خبر المختل عقله في وقت ما وقد صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية وحي وري ولكنه قيده في
الثاني والثالث بما اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله ومنها كون راوي احدهما غير مدلس فيرجح خبره على خبر
المدلس وقد صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية وفيه التدليس لغة اخفاء العيب وفي العدة اذا كان احد الراويين مصرحا والاخر مدلسا فالتدليس
ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة هو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك
خبره ومنها كون راوي احدهما معروف النسب فيرجح خبره على خبر مجهوله وقد صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية وحي صرقال في المنية لان احراز المعروف عن
الكذب اكثر والقدرة على معرفة حاله بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول وفي الاحكام لان احترازه عما يوجب نقص مرتبته المشهورة يكون
اكثر ومنها كون راوي احدهما معروفا فيرجح خبره على خبر المجهول وقد صرح بهذا في العدة فقال اذا كان احد الراويين معروفا والاخر مجهولا قدم
خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن من ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره ومنها كون راوي احدهما غير ملبس اسمه باسم احد الضعفاء
فيرجح خبره على خبر الملبس اسمه بذلك وقد صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية وتيسير المأمول وحي صرقال في المنية لحصول الظن الغالب بصدق
الاول دون الثاني وفي حي صرفان اهتمام بالضبط والتحرز وحفظ الجاه اكثر فهم لانه اغلب على الظن انتهى وهل يختص الترجيح بذلك بصورة عدم امكان
التمييز او صعوبته او لا بل هو وجه ترجيح مطلقا صرح بالاول في المنية وتيسير وبنظم مما عداها الثاني وفي غاية المأمول من المرجحات كون الراوي لاحد الخبرين
غير ملبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا ومنها كون راوي احدهما من اكابر الصحابة فيرجح خبره على خبر غير الكبير منهم وقد صرح بهذا
المرجح في النهاية والمنية وغاية البادي الاحكام وحي صرقال في المنية وتيسير وتيسير البادي لان دينهم يمنعهم من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه انتهى واذا تظافرت موانع الكذب كان صدق اقرب الى الظن وقد روى ابن ابي المؤمنين عن ابيه انه كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر وزاد في الاول
فقال ولان الكبير من الصحابة اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله من غيره فيكون اعرف بالحديث من غيره بذلك الغير بعيد وصرح بالوجهين المذكورين ابقه في الاحكام وحي صرو
لكنهما قيدا الاكبرية بكونه صلى الله عليه وآله بالغا الحق في تيسير والمنية بالاكابر الصحابة الاكبر عمرهم ومنها كون راوي احدهما مشافها والاخر مراسلا فيرجح خبره على خبر غيره
وقد صرح بهذا في غاية البادي ومنها كون راوي احدهما ممن يحفظ الحديث على ظهر قلبه لا يراجع كتابا فيرجح خبره على خبر من يراجع الكتاب ويعتمد عليه وقد
صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية وغاية المأمول والاحكام قال في بهبهاني والمنية والاحكام وحي صرلانه ابعد عن الشبهة السهو والغلط واحتمل في الاولين
خلاف ذلك نفوا ذكرها ويحتمل القصد في ثانيهما ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح انتهى ومنها كون راوي احدهما بذكر سبب حدوث ذلك الحكم فيرجح خبره على خبر غيره وقد صرح بهذا المرجح في بهبهاني والمنية
وحي وري وتيسير البادي قال في الاول والثالث لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني انتهى وفي الاحكام وشرح المختصر والزبدة وغاية المأمول
ناذكره فيه بسبب ورود النص يرجح على غيره وزاد فيما عدا الزبدة فقالوا الان ذلك يدل على زيادة اهتمام بما رواه ومنها كون راوي احدهما متحملا
للرواية بعد البلوغ فيرجح خبره على خبر المتحمل قبل البلوغ وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والزبدة وغاية المأمول وحي المبادي وحي صرو الاحكام

قال في الثالث لان البالغ اكثر تعقلا وضبطا للفظ والمعنى من الصبي فالظن من قوله اكثر وفي الاخير اكثر ضبطا وفي الخامس لتحرزه وبعده عن الخلاف ولكون
الظن به اقوى انتهى وقال في النهاية رواية البالغ وقت التحمل ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والمراد المروي لاحتمال البلوغ ثم قال وانتفى
عند احتمال هذين الوجهين ارجح وغايته من يحتمل فيه الوجهان وفي غاية البادي اذا وقع جميع رواياته بعد البلوغ فهو مقدم على من روى بعضها في الصغر
وبعضها في الكبر وكذا من احتمل في ذلك فيه يكون مرجوحا بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه ومنها كون راوي احدهما سمع مشافهة فيرجح خبره على
خبر من لم يسمع مشافهة وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وغاية المأمول والاحكام وح صرح وقال الغاية عد الثاني كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة
ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها راجحة على رواية الاسود فانه روى انه كان حرا لان عائشة كانت عمة القسم فسمع منها شفاها بخلاف الاسود
فانه سمع من وراء الحجاب وزاد في الاحكام فقال لان الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب وزادت بتيقن عين المسموع منه انتهى وفي غاية
المأمول ومنها اذا كان احد الخبرين مشافهة والاخر مكاتبة كان الترجيح لجانب المشافهة لان المكاتبة تحتمل من الخلل ما لا تحتمله المشافهة وفي المعارج
اذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه يقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في
كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره
وان وجده بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه ومنها كون راوي احدهما مباشرا فيرجح خبره
على خبر غير المباشر وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وغاية المأمول والاحكام وح صرح وقال في مقام التمثيل كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله نكح ميمونة وهو حلال
فانه راجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله صلى الله عليه وآله فكان اعرف بالحال وزاد في النهاية فقال وبهذا رجحنا
حديث عائشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها عن النبي صلى الله عليه وآله انما الماء من الماء لان عائشة كانت مباشرة فكانت اشد علما بذلك
ومنها كون راوي احدهما روى الحديث بلفظه فيرجح خبره على من روى الحديث ونقله بالمعنى وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والتهذيب والمنية وغاية البادي والزبدة
والفوائد الحائرية وعلل بان الفقهاء وح صرح قال في الاول والثالث الاجماع على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولان تطرق الغلط
الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف وفي الرابع لتطرق الاحتمال في الثاني دون الاول وفي الاحكام لكونها اضبط واغلب على الظن بقول الرسول صلى الله عليه وآله انتهى وقال
في المعارج قال الشيخ اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح لانه يوثق منه بذلك وينبغي
ان يؤخذ المروي لفظا وهذا حق لانه ابعد من الزلل واعترض عليه في المنية فقال والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان حصر
الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه
الشيخ ومنها كون راوي احدهما روى سماعا وقراءة فيرجح خبره على خبر من روى اجازة الا في بعض الصور وقد صرح بذلك في الزبدة والعدة ففي الاول اذا
روى الخبر سماعا وروى المعارض اجازة كان الترجيح لجانب المسموع الا ان يكون اجازة على اصل مسموع او مصنف مشهور فيكونان سواء وفي الثاني
اذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي باجازته اصلا معروفا
او مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح ومنها كون الخبر مدنيا فيرجح على المكي وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والتهذيب ومختصره وشرحه قال في النهاية وح دى
والمدني لان غالب المكي وقع قبل الهجرة والمدني متأخر عنها والمكي المتأخر عن المدني قليل والقليل يلحق بالكثير فيكون العمل على المدني لظن تأخره
فيكون ناسخا وفي غاية البادي لان المدني اكثر وصرح في المنية بان الايات المدنية مقدمة على المكية ومنها كون احد الخبرين واردا بعد قوة
شوكة النبي صلى الله عليه وآله وعلو شانه فيرجح على الوارد قبل ذلك وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والمبادي وشرحه والمنية قال في النهاية لان قوة شوكته
وعلو شانه كان في اخر زمانه صلى الله عليه وآله فيغلب على الظن تأخره ثم قال والاقسام ثلاثة ان يدل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول
مقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه بل زاد في الاول لاحتمال تأخره عنه ثم قال وهو ضعيف للعلم
بكون الاول قد حصل عنه في اخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال الحصول في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على
الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو ح محتمل للتقديم فيتساقطان ويبقى الرجحان السابق بغير معارض انتهى وفي النهاية بعد الاشارة
الى القول المذكور وفيه نظر لان الاول معلوم انه في وقت تقدم والثاني مشكوك فيه ومنها كون راوي احدهما متأخر الاسلام مع العلم بان
سماعه للخبر بعد اسلامه فيرجح خبره على خبر متقدم الاسلام وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والمنية قال في النهاية لانه اظهر تأخرا وفي المنية لحصول الظن

بحث بيان ايجاب الجماع الغسل

نز احد الخبرين

متاخره ودون الثالث وفي الاحكام وح صرحها بالعكس قال في الاول اذا كان احد الراويين متقدما الاسلاما على الراوي الاخر فروايته اولى اذ هو اغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه وقال في الثاني يرجح متقدم الاسلام على اسلام الاخر فانه اهتمام بالضبط والتحرز اكثر ثم قال الثالث وقال بعضهم ان كان متقدما الاسلام تابعا في كل زمان المتاخر مع الرسول ص لم يمنع من تاخر وروايته عن روايته المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر رواياته المتقدم متقدمة على رواياته المتاخر حكم بالرجحان لان الثاني ويلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر روايته المتقدم على روايته المتاخر لا يمنع من رجحان روايته المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمانه المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه وروايته المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون روايته المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتاج تاخرها عن روايته المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر روايته المتاخر في حالين من ثلاثة واحتمال تاخر روايته المتقدم في حال واحد منها فيكون تاخر الاول اغلب على الظن من تاخير الثاني وفيه وقبل اذا كان المتقدم موجودا مع المتاخر لم يمنع تاخر روايته عن روايته المتاخر وهو حسن اما اذا علم قوة المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر رواياته المتقدمة متقدمة على رواياته المتاخر حكم بالرجحان لان الثاني ويلحق بالغالب ثم قال ان حصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو العاص لكن نعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لظهور تاخره ومنها كون احد الخبرين متاخرا فيرجح على المتقدم عليه وقد صرح بهذا المرجح في ب والمنية ففي الاول المتاخر راجح على المتقدم وفي الثاني اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم وكذا الحكم في الامارات المرتبة ويفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الروايات والاحاديث على المكيات الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي ص وعلو شأنه على غيره الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاخر متقدم الاسلام فيقدم الاول اتفاقا بدليل ما ذكرناه من المرجح بالمتاخر جملة من الاخبار احدها خبر الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اراني ابتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت لكنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله وثانيها خبر المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال عليكم بالخبر خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وثالثها المرسل خذوا بالاحدث دائما بصحيحة هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله ع يا ابا عمرو ارايت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسئلتني عنه فاخبرتك بخلافه ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تاخذ قلت باحدثهما وادع الاخر فقال ع قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا وقد يناقش في جواز الاعتماد على هذه الاخبار اما اولا فلضعفها سندا لارسال الاول والثالث واشتمال سند الثاني والرابع على اسمعيل بن مرار وابي عمرو الكناني المهملين واما ثانيا فبمخالفتها الاعتبار اذ مجرد تاخر اخبارهم عليهم السلام لا يفيد الظن بوجه من الوجوه كما لا يخفى واحتمال التعبد المحض في هذا المرجح بعيد في الغاية بل مقطوع بفساده فاذن التحقيق هنا ان يقال ان حصل الظن من المرجح المذكور كما في الاحاديث المروية عن النبي ص حيث يحتمل نسخ بعضها فلا اشكال في اعتباره واما اذا لم يحصل ذلك فلا عبرة به لظهور الاتفاق على ان المناط في الراجح هو الظن ولعموم الاخبار الدالة على التخيير المعتضد هنا بما ذكرناه نعم لا يبعد ان يقال حيث يدور الامر بين التخيير ولزوم العمل بهذا المرجح يكون الاحوط العمل به ومنها كون احد الخبرين مما انتفعوا على رفعه الى الرسول ص فيرجح على ما وقع الخلاف في رفعه اليه صلى الله عليه وآله وقد صرح بذلك في ب والمنية وح صرح قال في المنية لحصول الثالث في صدور الثاني عن الرسول ص وحصول الظن بصدور الاول عنه ونحن لا نسلم اغلبية على الظن ومنها كون احد الخبرين عاليا السند بمعنى ان الواسطة بين المروي عنه وهو المعصوم ع والذي يحتاج الى العمل بالرواية قليلة كان يكون واحدا او اثنين او ثلاثا فيرجح ذلك على غيره عاليا السند هو الذي يكون واسطته كثيرة كان يكون خمسا او عشرا وقد صرح بهذا المرجح في ب ود وشرحه والمنية والفوائد الحائرية عاذا به الى الفقهاء والاحكام وح صرح قال في الاول وتبعه البادي وح دي والمنية وهو فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل وحيثما كان ذلك كان احتمال الصحة اظهر وزاد في المنية فقال فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول ص وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال لا يكون حجة فيها فلو تعددت الواسطة فان كانتا اثنين كان الخبر حجة في حال واحد ثمانية وان كانت ثلاثة كان واحدا من ستة عشر و

وهكذا لكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وح يضعف الظن عند تعدد الوسائط المرتبة وبكثرتها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية ثم
قال واعترض شيخنا في النهاية على قبل بعد ان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواته كل من الخبرين في الشخص او تساووا
في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد ما يترجح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة
ام مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة
لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة
في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلنا سابقا انتهى واعلم ان علو الاسناد
وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح باعتبار نفسه من حيث انه نادر وقلما يمكن ان يبلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا
لان الجري على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب ارجح في الظن من غيره انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية ايضا فقال بعد الاشارة الى الوجه
المتقدم علو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح باعتبار ندوره انتهى وفيه نظر فان تفاوت الاخبار باعتبار قلة الوسائط مطلقا ولو بنقص
واحد ان لم يكن عالي السند بالمعنى المتعارف فكم سلمنا الندرة ولكن في تاثيرها في المرجوحية اشكال كما اشار اليه بعض الافاضل فيما حكي عنه فقال في
كلامه هذا ليس بشيء لان تاثير الندرة هنا غير معقول واورد عليه في غاية المامول فقال لا يخفى ما فيه لانا نعلم ان ندرته بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد
عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعضهم حديثا عن النبي ص برجال سنده ستة مثلا واخر حديثا برجال سنده
اثنا عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط في الاول اكثر من تطرقه الى معارضه لكون رجال سنده اثني عشر لبعد التعمير بما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال
سند ذلك الحديث ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة بالاسم المراد به كون الرواة كلهم مسمى باسم متفق
في التسمية باسم احد كاسم محمد مثلا فان ندرته يخفو مثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليه انتهى وفيه نظر لان الظاهر ان مراده من ترجيح عالي السند على غيره ما علم افضل بعلو
السند عند حذف الواسطة لامام بذكره من الرواة الا قليلا لا مطلقا وهو مثلك في التسوية او اظهر بان هذا لا يكون عالي السند الا ان كثيرا من الحمل
من عالي السند هو بهذا القدر فتم ومنها كون احد الخبرين مرويا بطرق متعددة وكثرة الرواية والرواة بالمعنى المذكور فيترجح على ما لم يتعدد طريقه ولم
يكثر روايته ورواته وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار والعدة وشرح النهاية ومحكي النهاية والمنية والزبدة وغاية المامول والفوائد الحائرية
والاحكام وح صرح في غاية المامول هذا هو المشهور فيما بيننا وان في الفوائد الحائرية اعتبره الفقهاء انتهى ولهم ما ذكر في جملة من الكتب
ففي العدة واذا كان احد الروايتين ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه
وفي النهاية والاحكام يترجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر فيكون ارجح خلافا للكرخي لان الظن الحاصل بالاكثر من الاخر
لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل ولان خبر كل واحد يفيد الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد
ولهذا لما كان الحد الواجب بالزنا اكبر الحدود واكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي ص اطعم الجدة السدس
حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة وفي المنية من الترجيح باعتبار السند كثرة الرواة وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواته عن
الرسول ص بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته بغير واسطة خمسة لان الظن الحاصل بهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من
تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث
يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من هذه الاقسام ما عدا قسم واحد وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق
واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة وفي المعالم وح من الترجيح بالسند يحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل ثم قال كما في غاية المامول ولان كل واحد يفيد ظنا
فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين انتهى وحكى في غاية المامول عن بعض العامة خلاف ذلك فقال وخالف في ذلك
بعض الحنفية بناء على ان خبر ما يتعلق به حكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى والفرق بين الرواية والشهادة ما عدا الشهادة يجب العمل بها وان
لم يشترطنا بخلاف الرواية فان مدارها على الظن وقوته بكثرة الرواة ظاهرة انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين كون احد الطرق
جامعا لشرائط الحجية اولا وهو جيد ومنها كون احد الخبرين مسندا فيرجح على المرسل على تقدير حجيته اما مطلقا او في الجملة وقد اختلفوا في

مطلب ترجيح الخبر بكثرة الرواة

ذلك على اقوال الاول ما ذكره من ان المسند مقدم على المرسل مطلقا وهو للتهذيب والنهاية والمنية وشرح دي ده وشرح المأمول وموضع صرح في غاية
المأمول هذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة الثاني ان المرسل مقدم مطلقا وهو المحكي في ب وعبه والمنية عن عيسى بن ابان الثالث ان المسند
والمرسل متساويان لا يترجح احدهما على الاخر وهو المحكي في الكتب الثلثة عن القاضي عبد الجبار الرابع ما صار اليه في العدة فقال اذا كان احد
الروايتين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت
الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون الا عمن يوثق به وبين ما
اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردت عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره
عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه
ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما
يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال انتهى والاقرب عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما تمسك به في المنية
وغيره من قالوا الثاني ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له اذ لا يتمكن احد ممن سمعه ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف
حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله تعديلا وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح
ضرورة رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور
الباطنية التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار وامنع للقول الثاني وجهان احدهما ما اشار اليه في ب والمنية فقالا احتج المخالف بان
المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول ص الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول ص قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند
وذكر الواسطة فانه ح لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان الاول اولى ثم اجابا عنه فقالا
والجواب ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جائز وح يمتنع اجرائه على ظاهره بل يجب حمله على
ارادة الظن ان رسول الله ص قال كذا او سمعت او روي وح على هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل
احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله وفيه تم فان قيل الراوي اذا كان عدلا ثقة وارسل الخبر فالغالب انه لا يكون الا
مع الجزم بتعديل من روى عنه والا كان ذلك تلبيسا على المسلمين وهو بعيد في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه فانه غير جازم بتعديله فكان
المرسل اولى قلنا التلبيس انما يلزم من روايته عمن لم يذكره اذا لم يكن في نفس الامر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله وانما يجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت
عدالة الاصل وهو ممنوع وكيف وانه لو كان ذلك تعديلا لاسنده فهو غير مقبول لكونه تعديلا مطلقا وان كان مقبولا فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص
معين لم يعرف بفسق والا اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق فتجهل الراوي ثم ولو كان تعديلا
مقبولا الا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال وقد عدل بمثل ذلك التعديل اراعلى منه كان قبول قوله اولى واغلب على الظن وعكس جزم الراوي بعدالة
المروي عنه اذا كان مصرحا به وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره لا يكون موجبا للترجيح بل من ظهرت عدالته
بطريق متفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه وثانيهما ما اشار اليه في ب فقال احتج المخالف بوجهين الاول ان قال الحسن البصري
اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله ص بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله ص فاخبر عن نفسه فلا يتجه هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق انتهى
وفيه نظر واعلم انه قال في ب والمنية ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله ص فاما لو قال عن الرسول ص كذا فانه
لا يرجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله ص ثم قال لو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية يرجح خبره
على خبر من يرسل عن العدل وغيره انتهى واشار الى هذا في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في مقام ذكر المرجحات باعتبار
نفس الرواية الثالث ان يكون احد الخبرين من مراسيل التابعين والاخر من مراسيل تابعي التابعين فما هو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي
انه لا يروي الا عن الصحابة وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي ص وتزكيته لهم وظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من
المتأخرين ولهذا قال صلى الله عليه واله خير القرون القرن الذي انا فيه وقال ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في حق
غيرهم انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الرابع ان يكون احدهما معنعنا

ولا يرسلون [illegible]

وطريق

وطريق ثبوت الاخر الشهرة مع عدم النكير او الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمعنعن اولى لكونه اغلب على الظن اما بالنسبة الى الطريق الاول فلما واته لم يدع على النكير وزيادة عليه من احتجاجه برواية العدل عن العدل واما بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه اعلم من الغلط والتلبيس لبعده عن التبديل والتصحيف ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الخامس ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمسند الى كتب المحدثين اولى من جهة ان احتمال تطرق الكذب اليه فما دخل في صنعة المحدثين وان لم يكن من كتبهم المشهورة بهم المنسوبة اليهم ابعد من احتمال التطرق الى ما اشتهر وهو غير منسوب اليهم ولهذا فان كثيرا ما اشتهر مع كذبه ورده المحدثين له انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح صرابهم وفي بر المعنعن اولى من الخبر الذي طريقه مشهور مع عدم النكير ومن الذي طريقه الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين لبعده عن الغلط والتصحيف في طريقه الشهرة او لا من المسند الى كتاب من كتب المحدثين ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والاخر مسند الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة اولى انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح صرابهم وفي بر المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور السابع ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ او باجازته او مناولته له او بخطه راه في كتاب فالرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه انتهى وفي بر مدة وفي المأمول صرح بكون الخبر مرويا بقراءة الشيخ فانه مقدم على الخبر الذي قراه التلميذ والشيخ يسمع ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الثامن ان يكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب وهو لم يقل معه حدث به عني فقد سمعته من فلان وعند ذلك فيكون اجازة وزيادة والاجازة تكون راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه ولا احتمال في نسبة تلفظه بالاجازة اليه وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عنه ادخل من دلالة الخط عليها فاذا كانت الاجازة اولى من الرواية عن الخط والمناولة اولى من الاجازة كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط انتهى وفي بر المناولة اولى من الاجازة لان المناولة غير كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب ثم يقول معه حدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا تكون اجازة وزيادة والاجازة راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عنه ادخل من دلالة الخط عليها ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي الخامس ان يكون احدهما خبرا واحدا فيما يعم به البلوى بخلاف الاخر فالا يعم به البلوى اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ما يعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب في ذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق وان كان مختلفا فيه متفقا على مقابله انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح صرابه ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي عنه اما ما يعود الى المروي عنه فترجيحاته ايضا اربعة الاول ان يكون احد الراويين قد وقع منه انكار روايته عنه كما في حديث الزهري بخلاف الراوي الاخر فالذي لم يقع فيه انكار المروي عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن انتهى وفي بر اذا انكر الراوي الاصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك وفي شرح صراب الترجيح بحسب المروي عنه وهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما يثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار له وما لم يقع للانكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به الشهيد هو الاول وفي النسبة الخبر الذي يوافق الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذب راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وفيه يرجح من وافقه الاصل على من كذبه ومنها ما ذكره في بر وهو في الاول الخبر الذي لم ينكره راويه الاصل ارجح من الذي انكره والذي انكره راويه الاصل انكار نسيان فيتوقف فيه ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب فيجوز في الثاني والمقام المذكور الثاني ان يكون الاصل في احد الخبرين قد انكر رواية الفرع عنه انكار نسيان وتوقف وفي الاخر انكار تكذيب وجحود فالاول اولى لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالثاني ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار نفس الرواية الاول ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتيقنه ارجح من الاحاد لكونه مظنونا انتهى وقد صرح بهذا المرجح في شرح صرابهم ومنها ما ذكره في شرح صرفه فقال في مقام ذكر الترجيحات الثامن ان يكون مسندا بالاتفاق والاخر مختلفا في كونه مسندا او مرسلا انتهى وفي الاحكام اذا كانت احدى الروايتين قد اختلف فيها دون الاخرى فالتي لا اختلاف فيها اولى لبعدها عن الاضطراب ومنها ما ذكره في الزبدة وفي المأمول وفي شرح صرفه فقالوا في المقام المذكور يرجح بكون الخبر مسموعا من المعصوم والاخر مشتبها في انه سمع منه ام لا فان المسموع مقدم على المشتبه ومنها ما ذكره في بر فقال في مقام ذكر الترجيح المستند الى حال ورود الخبر الخامس المؤرخ مقدم على المطلق لظهور تاخره وشرح قال ومنه نظر لامكان تاخر المطلق نعم لو كان المؤرخ في اخر زمانه فانه اولى من المطلق لظن

[illegible]

تاخر الاول ومنها ما ذكره في بدايه فقال في المقام المذكور التاسع ان يكون موقتا والاخر مطلقا فالمطلق ارجح لاحتمال تاخره وفي

تخ عشر في مقام ذكر المرجحات الخارجية الثاني عشر ما اقترن بقرينة تدل على تاخره مثل كونه مورخا بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع نحو ذي القعدة

من سنة كذا وسنة كذا لاحتمال كون الاخر قبل ذي القعدة انتهى واشار الى ما ذكره في ابتهاجه منها ما ذكره في بدايته فقال في المقام المذكور السابع اذا ورد حادثة

كان الرسول يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فقيل يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره وبضعف بانه كان يغلظ

لغرامه عند علو شانه انتهى ومنها ما ذكره في بداية فقال التاسع الاشبه مرجوح بالنسبة الى الاشبه الواحد ومنها ما ذكره في النهاية ايضا

فقال رواية من ذكر المزكي سبب العدالة ارجح من رواية من اطلق المزكي عدالته انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام في مقام ذكر المرجحات السندية والترجيح باعتبار

المدلول فقال ارجح بان يكون احدى الروايتين خطرا مع السكوت عنه اعظم من خطر السكوت عنه في الرواية الاخرى فلخطره اعظم يكون ارجح لكون

السكوت عنه اغلب على الظن من تغيره انتهى وينبغي التنبيه على امور **الاول** لا ينحصر المرجحات السندية في الامور المذكورة بل كلما

افاد الظن بالترجيح باعتبار السند كان معتبرا والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فاذن الاصل حجية الظن هنا وان قلنا باصالة عدم

حجية الظن في الاحكام الشرعية كما عليه طائفة ولذا لم يناقش احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن هنا باعتبار عدم قيام دليل على حجيته **الثاني**

اعلم ان ما ذكره من المرجحات المتقدم اليها الاشارة ينقسم الى اقسام منها ما يفيد الظن القوي بالترجيح وهو اكثرها ولا ريب في حجية هذا القسم

الحق به كلما كان كذلك ولم يذكروه في مقام ذكر المرجحات ومن جملة ذلك كون راوي احد الخبرين اصدق كما يستفاد من خبر عمر بن حنظلة المتقدم

اليه الاشارة ومنها ما يفيد الظن بالترجيح في الجملة ولا ريب في حجية هذا القسم ايضا لظهور الاتفاق عليه ولان الترجيح بالظن خصوصا في هذا المقام

فلا يشترط في مقام الترجيح مرتبة خاصة من مراتب الظن ومنها ما لا يفيد الظن المعتد به بل غايته الاشعار وانه يفيد ظنونا ضعيفا في الغاية وفي

حجية هذا اشكال ولكن لا يبعد ان يقال انه لو لوحظ حيث يدور الامر بين الاخذ به وبين التخيير ومنها ما لا يفيد الظن اصلا ولا ظهورا وفي لزوم

الاخذ به في مقام الترجيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير اشكال من قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية التي لا تحصل الا بالاخذ

بالمفروض ومن اطلاق الاخبار الدالة على التخيير الشامل لمحل البحث خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا مضافا الى ظهور

الاتفاق على انه ليس المناط في مقام الترجيح الا الظن دون التعبد الصرف فاذن الاقرب هو التخيير وان كان الاحوط هو الاخذ بذلك **الثالث**

اذا كان سند الخبرين المتعارضين قطعيين فهل تؤثر المرجحات المذكورة في الترجيح او لا المعتمد ان المرجحات التي ذكرها القوم ولم يرد بها

رواية لا تؤثر في الترجيح واما ما ورد به الرواية ففي تاثيره اشكال من اطلاق ما دل على كونه مرجحا الشامل لمحل البحث ومن امكان دعوى انصراف

الاطلاق المذكور الى غير محل البحث وهذا هو الاقرب **الرابع** اذا اختلف القراءة في قراءة اية وكان ذلك موجبا لاختلاف الحكم فهل

يلزم الرجوع الى المرجحات المذكورة في مقام استفادة الاحكام الشرعية من الكتاب او لا التحقيق ان يقال ان قلنا بتواتر القراءات السبع باسرها

فلا يرجع اليها **الخامس** اذا وقع التعارض بين الاجماعين المنقولين او النصين من اهل اللغة فينبغي الرجوع الى المرجحات ووجهه واضح **السادس** ان قد يتفق وقوع التعارض بين الوجوه المرجحة المتقدمة فينبغي الرجوع ايضا الى الترجيح والاخذ بالاقوى ظنا منها **السابع** هل

المعتبر وجود صفات الراوي المرجحة فيمن يروي عن المعصوم او في جميع الرواة او يكفي الوجود في راو والتحقيق ان يقال يعتبر الوجود فيمن يحصل به الظن بصدق

الخبر **الثامن** لا فرق في لزوم الرجوع الى المرجحات المتقدمة بين ان يكون التعارض بين الخبرين من قبيل تعارض النصين كما اذا ورد يجب عليك كذا

ولا يجوز لك تركه وورد يحرم عليك كذا ولا يجوز لك فعله او الظاهرين كما اذا ورد افعل او لا تفعل او من قبيل تعارض العموم من وجه كما اذا ورد

اكرم كل عالم ولا تكرم كل طويل واما اذا كان احدهما نصا والاخر ظاهرا او كان احدهما اظهر والاخر ظاهرا او كانا مجملين بانفسهما فلا اشكال

في انه لا يرجع الى المرجحات المتقدمة بل يلزم الاخذ بما هو اقوى دلالة كما قدمناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **التاسع** لا

اشكال في ان الحديث الصحيح وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية العدل الضابطين ارجح من الحديث الحسن وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية

الذين لم يحكم بفسقهم ولا بعدالتهم ويكون جميعهم الممدوحين او بعضهم منهم مع كون الباقي معتمدا عليه ولذلك هو ارجح من الموثق وهو الذي

يكون جميع رواته او بعضهم مخالف المذهب مع عدم الترجيح هل الحسن ارجح او الموثق فيه اشكال لتعارض وجهي الرجحان والمرجوحية

من الطرفين من غير ترجيح في البين **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان كان يكون احدهما دالا على حرمة فعل والاخر دالا على وجوبه

تنبيهات تتعلق بالمرجحات السندية

والاوضح

في بيان تعارض الخبرين

اذا تعا

او استحبابا او كراهة او اباحة وكان يكون احدهما دالا على صحة معاملة والاخر دالا على فسادها وكانا جهلين بانفسهما ومتكافئين مسندا بحيث لا يمكن مسند احدهما على مسند الاخر بوصف يقتضي ترجيحه ولم يترجح احدهما على الاخر بمرجح خارجي كالشهرة ونحوها فينبغي الرجوع في ترجيح احدهما على الاخر الى المرجحات باعتبار المتن والدلالة فان وجد بعض منها كان اللازم الاخذ به والقول بان الترجيح بهذا الاعتبار مما لا ريب فيه بين الاصحاب بل علماء الاسلام باجمعهم لعقلا ولولا ذلك لم يتم للدين عمود ولا يخفى ان هذا وجه صالح لترجيح الظن ولا يعارض ما ذكر خلو الاخبار الواردة في بيان وجوه الترجيح لاحد الخبرين المتعارضين على الاخر عن هذا القسم من المرجح وظهور حالها في عدم اعتباره وذلك لانها باطلاقها على لزوم الاخذ بالمرجحات السندية والخارجية والتخيير وان عد هذا القسم من المرجح لان ما ذكر قطعي والاخبار المذكورة غايتها الظهور والقدر لا يصلح لمعارضة القاطع قطعا على انه مدفوع بعدم انصراف اطلاقها الى صورة وجود هذا القسم من المرجح وظهوره في غيرها وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في صحة الترجيح باعتبار المتن والدلالة وقد ذكروا له وجوها كثيرة منها كون احد الخبرين فصيحا فيرجح على غير الفصيح والركيك وقد صرح بهذا المرجح في بيب والنهاية ومنتهى شرحيه والمنية وده ولم يعبر المأمول قال في المنية لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صلى الله عليه وآله لانه افصح العرب وقال انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم ربما جاز لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان الراوي نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه رجحانا وافرا لانه صلى الله عليه وآله كان افصح العرب وقد بعضهم الركيك لانه مع فصاحته لا يتكلم بغير الفصيح وتبعهم من قبله وحمل الركيك على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح عليه اجماعا وفي بيب الهادي لان من الناس من قال الركيك لكونه سلم افصح العرب فلا اقل من ان يكون مرجوحا وفي غيره المأمول اذ النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين كانوا افصح العرب فغير الفصيح لا يناسب كلامهم في المعالم وخير التقديم ظاهر انتهى وقد ناقش في ذلك بان ما ذكروه انما يتم لو كان اللازم النقل باللفظ المروي عنه وهو ممنوع لجواز النقل بالمعنى كما هو مقتضى جملة من الاخبار وفتوى المعظم بل قد يقال ان ذلك هو الغالب وح لا يتم ما ذكر لان الفصاحة غير ثابتة في الرواية ولا مفيدها مستلزم لظن الكذب فلا يمكن ترجيح الفصيح بما فيه ترظن الصدق اللهم الا ان يحكم بترجيحه باعتبار الاجماع المنقول في بيب والمنية المعتضد بظهور عدم الخلاف فيه نظر ويمكن ان فلا اشكال في ان الاخذ بالفصيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير بينه وبين الركيك احوط ومنها كون احد الخبرين افصح فيرجح على الفصيح قد صرح بهذا المرجح في بيب وحكاه في بيروح وعن بعض وصار اليه ابن ادريس في المنية فقال الافصح اي الاشد فصاحة يرجح على الفصيح لانه عليه السلام كان مخصا بالفصاحة مرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لما ذكره عز من قائل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقال الخوارزمي لا يرجح بذلك لانه عليه السلام كان يتكلم بالفصيح الافصح كذا وجدته في كتاب الله العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى النهاية القصوى انتهى وقد صار الى القول الثاني في النهاية وده ولم يعبر الهادي وح المبادي بهذا المأمول قال في بيروغاية الهادي وح المبادي لانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بهما معا وكذا وجد في القرآن العزيز وفي المعالم المتكلم لا يجب ان يكون كلامه افصح في بيه المأمول لان المتكلم لا يجب استواء كلماته في الفصاحة انتهى والتحقيق ان يقال ان كانت الافصحية بحيث لا يقدر عليها سوى اهل العصمة عليهم السلام كما في خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام والصحيفة السجادية فلا اشكال في انها ارجح والا فلا ولكن الاحوط ترجيحها مطلقا حيث يدور الامر بين لزوم الاخذ بها والتخيير وقد اشار الى ما ذكرناه في الفوائد الحائرية فقال وحيث ظهر ان بناء الترجيح على ما يورث الظن والرجحان فلا اعتداد ببعض المرجحات التي ذكرها بعضهم مثل الفصاحة والافصحية مما يصل العقل لا يجوز كون الكلام من غيرهم او يصعب تجويز ذلك او يبعد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية وامثالها ولا شك في ان هذا من اقوى المرجحات ومنها كون احد الخبرين خاصا فيرجح على العام وقد صرح بهذا المرجح في بيب وبيروده وشرحيه والمنية وده ولم يعبر وح صروم وقال في ذلك المثلثة او جعله الاولى انه اقوى في الدلالة واخص بالمطلوب الثاني ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تاويله وتخصيصه ولا يخفى ان محذور التعطيل فوق محذور التاويل الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص بسبب تاويله وصرفه عن ظاهره المجازي ولا يخفى ان تطرق التاويل الى الخاص اكثر من تطرق التخصيص الى العام لان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام فوح صار اقوى لان ضعف العام لاحتمال تخصيصه في غاية المأمولية اذ في تقديم عموم الخبر جميعا انتهى ومنها كون احد الخبرين مقيدا فيرجح على المطلق وقد صرح بهذا في المعالم وغيره ومنها

كون احد الخبرين عاما ابتداء لم يرد على سبب خاص فيرجح على العام الذي ورد على سبب خاص وقد صرح بهذا الترجيح في باب المطلق فقال ترجيح العام المبتدأ على السبب المخالف في حكم الشافعي على سبيل انتهى وفصل في غيره والاحكام فقال العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص وتعارضا بالنسبة الى ذلك السبب فالوارد عليه اقوى لكن امس بمراد المخالفة وهذا اشد حيث استمال على تاخير البيان عن وقت الحاجة وان تعارضا في غيره فالمطلق اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صفة العموم وخصوص الشك بتخصيص ما ورد على الواقعة بالنظر الى بيان ما دعت الحاجة اليه والى اصالة مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة والخلاف فيه انتهى وقد صرح بالتفصيل المذكور ايضا في المنتهى وح صرح منها كون احد الخبرين عاما لم يدخله التخصيص فيرجح على العام المخصص وقد صرح بهذا الترجيح في باب بيانه والمنتهى ورتبه المامور وح صرح قال في غيره والمنتهى لصيرورة الثاني مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه وفي الاحكام الذي لم يدخله المخصص اولى لعدم تطرق الضعف اليه وعلى هذا فاذا كان عاما من وجه يكون مرجحا على ما هو عام من كل وجه وكذلك المطلق من وجه والمقيد من وجه يرجح على ما هو مطلق من كل وجه وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو منطوق من وجه ومفهوم من كل وجه وكذلك الحقيقة من كل وجه مقدم على ما هو حقيقة من وجه ومجاز من وجه وفي ح صرح بتقديم العام الذي لم يخصص على العام الذي قد خصص لتطرق الضعف بالخلاف في حجيته وتقييد المطلق بتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج منه مقيد على ما اخرج منه انتهى وقد يرجح العام المخصص بان لم يخصص بكون دلالته على بعضه في غاية الضعف بل قد يمنع منها لصيرورة التخصيص من المجازات المتتابعة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ولا كذلك العام المخصص فينبغي ترجيحه فتدبر وبظهر من هذا الكلام العلامة المصير الى هذا ومنها كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص فيرجح على ما اشتمل على خاص ما اول وقد صرح بهذا الترجيح في جملة من الكتب في النهاية وح صرح اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل الخاص فالاول اولى لكثرته بخلاف الثاني وفي قد يرجح العام المخصص على الخاص المؤول وفي غاية المامول من الترجيحات المبنية كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص والاخر مشتملا على خاص مؤول فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص العام كثير بخلاف تاويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر مقررة غير مؤولة ومنها ما ذكره في ح صرح فقال في مقام ذكر المرجحات الخارجية اذا تعارض عام هو خطاب شفاهي لبعض من نبوي وعام اخر ليس كذلك فمنوكا لعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر ورجح ظاهر انتهى واشار الى ما ذكره في الاحكام ايضا فقال يرجح بان يكون احدهما قد ورد بالمخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غيرهما كما في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا والاخر ورد بالمخاطبة مشافهة كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس فان تقابلا في حق ورود المخاطبة اليه شفاهة فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير من ورد المخاطبة اليه شفاهة كان الاخر اولى لما حققنا في معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين ولان الخطاب شفاهة انما يكون للحاضر من الموجودين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى الدليل الخارجي اما من اجماع على انه لا يفترق او من قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ما ذكره ايضا في ح صرح في المقام المذكور فقال اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله تعالى في وطي النكاح ان تجمعوا بين الاختين فانه يفيد في مسئلة الجمع بينهما في الوطي بملك اليمين على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسئلة الجمع انتهى وفي الاحكام والنهاية في المقام المذكور من المرجحات ان يكون احدهما قد تعقبه بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذي تعقبه البيان للحكم يكون اولى لانه امس بالمقصود في ذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه تعقب بيان تحريم الجمع بين الاختين بالوطي بملك اليمين فانه مقدم على قوله سبحانه وتعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يتعقبه بيان الجمع ومنها ما ذكره في غير فقال في المقام المذكور اذا كان عموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية وغيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اقوى من غيره انتهى وصرح بما ذكره من الحكم وعلته في ح الحصر ايضا وبما يظهر من الاحكام خلاف ذلك فانه قال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكون احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية والمعلل اولى من غيره المعلل وقد يكون ترجيح لا لان نفي النكرة بان دلالته اقوى لهذا كان خروج الواحد منه بعد خلافا في الكلام عند ما اذا قال لا رجل في الدار وكان فيها رجل بخلا مقابله وبهذا يكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع اقسام العموم انتهى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور الجمع المفيد للعموم ومن وما اريد به دلالة على العموم من المعرف بلام الجنس عليه للاتفاق القائلين بالعموم في الاول وحدوث الثاني انتهى وصرح بما ذكره في الاحكام وح صرح في الاول اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر من قبيل من وما او

وغاصا من وجه

فقد يكون ترجيح لا لان الشرط والجزاء يكون المحكم بنفسه بخلاف النكرة المنفية

فمن وما

لعدم احتمالها للعهد احتمال ما قابلها العهد في الثاني بعد الجمع المحلى باللام والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعمال الاول للعموم فيصير دلالته على العموم اضعف مما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكون دلالة احدهما من قبيل الجمع المعرف والآخر من الجمع المنكر فالمعرف اولى لوجهين الاول ان بعض من وما فوق على عموم الجمع المعرف بخلاف المنكر وكان اقوى لقربه الى الوفاق الثاني انه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر وكان اولى وبما رجح المنكر بكونه دالا على اقل من الجمع المعرف فكان اقرب الى الخصوص وكان اولى ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور ومن المرجحات ان يكون احدهما اسم جمع معرف والآخر اسم جنس دخله الالف واللام فاسم الجمع اولى لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف اسم الجمع المعرف وكان اقوى عموما وظهورا ان يكون مقدما على من وما ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور ويرجح ان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء والآخر من قبيل اسماء الجموع فالاول اولى لان اكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ولان الدلالة فيه مشيرة الى الحكم والعلة بخلاف مقابله وبهذا يكون اولى من باقي اقسام العموم ومنها كون احد الخبرين يدل على المعنى بالوضع بطريق الحقيقة فيرجح على ما يدل عليه بطريق المجاز وقد صرح بذلك المرجح في بحث السنة وشرحه المنتهى وفي بحث المأمول والاحكام وشرح المختصر قال في المنتهى لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولانتفاء المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها انتهى وصرح بالوجه الاخير في غاية المأمول والاحكام ثم قال في المنتهى بعد ما حكياه عنه ومنعه آخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعمل اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة ما باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا بموجب يدل رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار ومع اعتباره انتهى وفي قيل الحقيقة مقدمة على المجاز قدم الاول وهو ضعيف لان المجاز الراجح اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى من دلالة قولنا فلان سخي وفي الفوائد الحائرية وربما اعتبر بعض الاصوليين كون المدلول في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا والعام المخصص وكذا المطلق ومنها الافصحية وشيء منها ليس شيئا سوى الافصحية بالنحو الذي ذكرناه سابقا ومنها ما ذكره في غاية المأمول فقال في مقام ذكر المرجحات منها كون احد الدليلين مشتملا على مجاز اقرب والآخر على مجاز ابعد فالاقرب يقدم دائما لكثرة استعمال في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب من تسمية الابخر بالاسد لذلك لا يستعمل الا الاقلون انتهى وفي قيل يرجح اقرب المجازات على ابعدها وفي قيل اكثر المجازين شبها بالحقيقة ارجح من مقابله ومنها ما ذكره في ذلك المقام المذكور او يكون مدلول اللفظ فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز عن العلاقة في احدهما اشهر اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر او الاقوى او الاظهر انتهى وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب فقيل النهاية يرجح المجاز على المجاز الاخر لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله ونوضح صريحه المجاز على مجاز اخر بكون ما يصحح المجاز عن العلاقة مشهورا فيه دون الاخر او اقرب مع قربها واتحاد جهتها او يكون مصححه قريبا دون الاخر كاسم السبب على المسبب يقدم على عكسه لان المسبب يستلزم السبب دون العكس او برجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرناها هناك معزيا المجاز لكونه ثبت بنص الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او بشهرة استعماله دون الاخر وفي وم ويرجح بان يكون المصحح للتجوز في احدهما اظهر واشهر من الاخر فهو اولى ومنها ما ذكره في تلك المأمول ففي الاول يرجح اقل المجاز على اكثره وفي الثاني يرجح بكون احد المجازين اقل احتمالا من الاخر بان يكون احد الخبرين مجازا ذا معنيين والاخر ذا اكثر من ذلك فيقدم الاقل بعده من الاضطراب انتهى وفي النهاية واذا تعارض خبران ولم يمكن العمل بأحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز احدهما كان الثاني اولى لقلة مخالفته الاصل وزاد في الثاني فقال ولانه ابعد عن الاضطراب ومنها ما ذكره في الكتابين والنهاية والاحكام ايضا فقالوا يرجح المجاز على المشترك وقد تقدم الكلام في ذلك ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح بان يكونا مجازين الا ان احدهما منقول مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمنقول اولى لعدم افتقاره الى القرينة ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر واشهر فالاشهر يرجح بان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى المشهور ناقلا او لا كون ناقلا اقوى مما بقي من مزعزه او لغير ذلك وفيه ايضا الحقيقة المشهورة ارجح من مزعزها ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الحقيقتين متفقا عليها والاخر مختلفا فيها فالمتفق عليه اولى وزاد في الاول فقال لانه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان

الغير المخصص

وغير مرجح

يكون دلالة احدهما غير محتاجة الى امتناع دلالة الاخرى فالذى لا يحتاج الى ذلك اولى لقلة اضطرابه واعترض عليه فى النهاية فقال لا يعد الاشارة اليه وفيه نظر لانه عليه السلام كان يتكلم بهما معا انتهى وفيه نظر ايضا من وجه آخر وهو كون احدهما منطوقا فيرجح على المفهوم وقد صرح بهذا المرجح فى باب دير والمنتهى وغاية المامول وح صرح قال فى دير والمنتهى وغاية المامول والاحكام لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم وهل يختص ذلك بمفهوم المخالفة او لا يعم مفهوم الموافقة ايضا فيرجح فيه المنطوق عليه ايضا بظهر من اطلاق بعضهم وقد مر المامول وصرح بالاول فى المنتهى فقال بعد الاشارة الى ذلك هذا فى مفهوم المخالفة اما فى مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك ومنها ما ذكره فى الاحكام فقال فى المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بالجهة المفهوم الا ان احدهما من قبيل مفهوم المخالفة والاخر من قبيل مفهوم الموافقة فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة من جهة انه متفق عليه ومختلف فيه مقابله وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين الاول ان فائدة مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد والتاسيس اصل والتاكيد فرع فكان مفهوم المخالفة اولى الثانى ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم فى محل النطق وبيان وجوده فى محل السكوت اشد ولا كذلك مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم فى محل النطق وتقدير كونه غير متحقق فى محل السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى لاثبات الحكم فى محل السكوت بتقدير ان يكون له معارض فى محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اربعة يكون مما لا يتم الا على تقدير واحد اسهل وقد صار الى ترجيح مفهوم الموافقة صرح كذا صاحب النهاية فى غير المامول فقال يرجح بكون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فان الاول يفيد على الثانى وجها لم لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة ما يشعر به اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة فان ترك العمل به لا يستلزم كون المتكلم كاذبا فائدة هذه اخلاء الكلام عن الفائدة اهون خطرا من حمله على ما يقرب من الكذب ومنها ما ذكره فى غير فى مقام ذكر المرجحات اللفظية فقال الرابع عشر ان يكون احدهما منصوصا على الحكم مع اعتباره بمحل الاخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول فى المشبه والمشبه به معا لان اعتبار محل بمحل اشارة الى وجود علة جامعة كقول الحنفى فى قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر الخمر تقابل فمحل بحثنا فى المشبه فى قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فى المشبه به مسئلة تحليل الخمر على قولها ومنها ما ذكره فى غير ايضا فى المقام المذكور السادس عشر ان يكون احدهما منصوصا على الحكم مع ذكر المقتضى لضده كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه مقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ على ترجيح ما دل عليه ضده لان تقديمه يقتضى حدة الذبح وتقديم ضده يقتضى تعدد مرتين والاول اولى ومنها ما ذكره فى غير ايضا فى المقام المذكور السابع عشر الدليل المفضى للحكم بنفسه او بواسطة راجح على ما يفضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالمعلل اذا عرض الكلام فى صورة واقام الدليل فلمعترض اذا اقام الدليل على خلافه فى الصورة الثانية ثم نقل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع يقول المعلل ان دليلى ارجح لا نفسه بواسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضى كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا ومنها ما ذكره فى غير ايضا فى باب المنتهى والزيدة وغيرها فقالوا المؤكد ارجح من غيره ومنها ما ذكره فى غير ايضا فى الباب فقالوا الدال على المراد بوجهين ارجح مما يدل عليه بوجه واحد وزاد فى الاول فقال لان الظن الحاصل منه اقوى ثم قال وفيه نظر فان قوة الدلالة لا توجب التاخير الثانى ولم يرجح صرح فى المقام المذكور يرجح بان يتاكد الدلالة فى احدهما بان يتعدد جهات دلالته او تكون اقوى دلالة بوجه مثلا فى الاخر فيرجح متاكد الدلالة وزاد فى الاول فقال ومن امثلته ما لجاء فى بعض الاخبار التقصير للمسافر بعد خروج الوقت من قوله لم تقصر ان لم تفعل فقد الله خالفت سنة الله ورسوله ومنها ما ذكره فى الاحكام وح صرح فقال لا يرجح بان يكون دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخر بطريق التضمن لان دلالة المطابقة اقوى لما ضبط ومنها ما ذكره فى الاحكام فقال فى المقام المذكور يرجح بان يكون احد الظاهرين مضطربا فى لفظه بخلاف الاخر فغير المضطرب اولى لان الاول اعلى الحفظ الضبط ومنها ما ذكره فى الاحكام ايضا فقال فى المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فما دل على العلة يكون اولى لما فيه من التعرض للمقصود بسبب عزة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهتين ودلالة على العلة ودلالة على الحكم بجهتين يكون اولى ولان العمل به يلزم مخالفة قليلة من جهة واحدة والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الاخر فى الحكم من جهتين فكان اولى ورجح ايضا دال على العلة من جهة ان المشقة فى قوله اشد الثواب عليه اعظم الا انه مرجوح بالاستقراء عند انه اشق ولذلك كان هو الاغلب انتهى وقد صرح بما ذكره من الترجيح فى غير وشرحه المنتهى وغاية المامول وح صرح فيه لا عند وفيه نظر لان المعلل

اقوى دلالة وفى التنبيه لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولاقتضائه المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة التناول ومنها ما ذكره فى الاحكام
ايضا نقال فى المقام المذكور يرجح بان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى من دلالة الاخر عليها فالاقوى يكون
اولى لكونه اغلب على الظن ومنها ما ذكره فى الاحكام ايضا نقال فى المقام المذكور يرجح بان يكون كل واحد منهما اما دليلا او لا الا ان دليل التاويل فى احدهما
ارجح من دليل التاويل فى الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن انتهى وقد صرح بهذا المرجح ايضا فى ردة وتبع المامولى وح صرح ومنها ما ذكره فى الاحكام
ايضا نقال فى المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى الا يكون ابين فى البيان وان كان احدهما قولا وفعلا والاخر قولا
فقط فالقول والفعل اولى لانه اقوى فى البيان وقال فى مقام اخر ايضا يرجح بان يكون احد الروايتين عن صيغة التبيه والاخرى عن فعله فرواية
الصيغة تكون ارجح لقوة دلالتها وضعف الفعل ولهذا ان من خالف فى دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف فى الصيغ ولان ما بفعله
التبيه الى الاختصاص اقرب بدلوا الصيغة ولان تطرق الغفلة الى الانسان فى فعله اكثر منها فى كلامه ولهذا قل ما يتكلم الانسان بخلاف الفعل
ومنها ما ذكره فى الاحكام وتبعه ردة وتبعه المامولى وح صرح فقالوا فى المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة
الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء وفدلالة الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى وزاد فى الاولين والرابع فقالوا والرجحان
بقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة ومنها ما ذكره فى الاحكام والنهاية وح صرح فقالوا فى المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من
قبيل دلالة التنبيه والايماء فدلالة الاقتضاء اولى وزاد فى الاولين لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوق عليه بخلاف دلالة التنبيه والايماء انتهى
ومنها ما ذكره فى الاحكام والنهاية وح صرح فقالوا فى المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاخر من قبيل دلالة المفهوم
فدلالة الاقتضاء اولى وزاد فى الاولين فقالا ولتوقع الاتفاق عليها وتوقع الخلاف فى مقابلها وزاد فى الاول فقال ولان ما يعرض دلالة الاقتضاء من
المبطلات اقل مما يعرض المفهوم ولهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم وصرح الثالث بانه لا مزية للمفهوم بين المخالف
والموافق ومنها ما ذكره فى الاحكام والنهاية فقالا فى المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بجهة الاقتضاء الا ان العمل باحدهما فى مدلوله الضرورة صدق
المتكلم او الضرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر الضرورة وقوع الملفوظ به شرعا كما سبق تعريفه فما يتوقف عليه صدق المتكلم او وقوع الملفوظ به عقلا
اولى نظرا الى بعد الخلف فى كلام الشارع وامتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة فى المشروع انتهى وح صرح اذا تعارض بيان بالاقتضاء فاحدهما الضرورة والاخر الصدق الضرورة
وقوعه شرعا يقدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا ومنها ما ذكره فى الاحكام ايضا نقال يرجح بان يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء الا ان يكون احدهما
لولم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب فالذى لولم يقدر التعليل به
كان ذكره عبثا اولى مما لا يخرج الكلام عن محذور العبث فى كلام الشارع والفاء تم من محذورات المخالفة لدلالة حرف الفاء على التعليل لامكان تاويلها بغير
السببية بل هو اولى من سائر انواع التنبيه والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور وما دل على العلية بفاء التعقيب يعضدها مقدم على ما عداه من بقية اقسام
التنبيه والايماء انتهى وح صرح اذا تعارض ايماء ان احدهما لانتفاء العبث او الحشو والاخر لغيره من ترتيب حكم على وصف تقدم الاول لكون انتفاء الحشو او
من دلالة الفاء على الترتيب فى النهاية يرجح بان يدل بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لولم يقدر كون المذكور علة للحكم لكان عبثا وحشوا فانه راجح على
الايماء بما لا ترتيب فيه الحكم بفاء التعقيب ومنها ما ذكره فى الاحكام وح صرح فقالوا فى المقام المذكور يرجح بان يكونا مشتركين الا ان مدلولا لاحدها
افل من مدلولى الاخر فالاول اولى قال فى الاول لقلة اضطراب ابن قريب استعماله فيما هو المقصود منه ومنها ما ذكره فى الاحكام ايضا نقال فى المقام المذكور
يرجح بان يكون لفظ احدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل يتحد المدلول فما اتحد مدلوله اولى لبعده عن الخلل وفى المعالم فى المقام المذكور يرجح بان
يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فرجح غير المحتاج ومنها ما ذكره فى الاحكام ايضا نقال
فى المقام المذكور يرجح بان يكون احد الروايتين عن سماع عن النبى ﷺ والاخر عن ما جرى فى مجلسه او زمانه وسكت عنه فرواية السماع اولى لكونها ابعد
عن غفلة النبى ﷺ وذهول وعلى هذا يكون الرواية عما جرى فى مجلسه سكت عنه اولى مما جرى فى زمانه حذا وجاء فى مجلسه انتهى وفى ح صرح فى المقام
المذكور يرجح بان يكون احدهما اجرى بحضوره وسكت عنه والاخرى بغيبته فسمع وسكت عنه ومنها ما ذكره فى الاحكام ايضا نقال فى المقام المذكور يرجح
بان يكون احدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعى والاخر بالوضع اللغوى وكل واحد منهما مستعمل فى الشرع فمنها يظهر ان العمل بالوضع اللغوى يكون
يكون اولى لانه من لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوى وما هو عرفه ومصطلحه ان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوى ولا يخفى ان العمل بما

هو من لسان الشارع من غير تغيير او لفظ من العمل بما هو لسانه مع التغيير و لا نزاع يبعد عن الخلاف هذا بخلاف ما اذا اطلق لفظا واحدا و كان له مدلول لغوي و قد استعمله الشارع في معنى آخر و صار حقيقة فانه مهما اطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب ان الشارع انه اذا اطلق لفظا و له موضوع في عرفه لا يريد به غيره و ترجيح صريح بتقديم الاشهر معنى في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره ثم قال بتقديم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي و هو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغيير البعيد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي و هو ما له معنى شرعي فقط و الآخر معنى لغوي فان حمله على الشرعي اظهر انتهى و ربما يستفاد من جملة من العبارات خلاف ذلك ففي النهاية و المنية و غاية البادي و شرح المبادي يرجح الدال بالوضع اللغوي و زاد في الثاني فقال و الوجه ان يحمل اللفظ الذي صار شرعيا في غير ما وضع في اللغة على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي منسوخ اما الذي ليس كذلك مثل ان يكون لفظ يدل بوضعه الشرعي على حكم و لفظ آخر يدل بوضعه اللغوي على حكم و لا عرف للشرع في هذا اللفظ فانه لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا عرفيا شرعيا و الاول شرعي لا غير و النقل على خلاف الاصل بل لا يرجح ثم قال اذا كان احد الخبرين قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى و الشارع استعمله في ذلك المعنى و الآخر قد اشتمل على لفظ قد وضعه الشارع لمعنى غير ما وضعه اهل اللغة له فالاول راجح لان الاصل موافقة الشرع للغة و هذا بخلاف ما اذا كان اللفظ واحدا منفردا و استعمل في اللغة لمعنى و في الشرع لآخر فان المفهوم من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو بازائه و زاد في الثالث فقال قال فخر الدين فيه تفصيل و هو ان اللفظ الذي صار شرعيا يحمل على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي و اما الذي لم يثبت فيه ذلك فهو مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم و ليس للشرع في هذا اللفظ عرف خلافه ثم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي و عرفي و شرعي معا و اما الاول فهو شرعي و ليس بلغوي و لا عرفي و النقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى و اختار هذا التفصيل المصنف في النهاية و فيه نظر فان القسم الاول يحتمل الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احد دلالتي الخبر الواحد على الاخرى و اما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح و قوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا و شرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى و المراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه و كذا الكلام في العرفي و ينبغي التنبيه على امور **الاول** انه ليست مرجحات المتن و الدلالة منحصرة في الامور المذكورة بل كلما اقتضى الترجيح و دل على كون احد الخبرين اقوى من الآخر معنا و صح كان اللازم الاخذ به و الرجوع اليه و الظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فلا يشترط في هذا القسم من الترجيح ان يكون خاصة كالادلة الشرعية عند طائفة و لا يا... خاصة على جهة التعبد لانه يفيد الظن و المرجح في هذا الاقوى لانه هو العرف و اللغة بالاتفاق و قد اشار الى ما ذكرناه اولا في الفوائد الحائرية فقال لقد عرفت حجية الظن و حرمة العمل بغير الاظن المجتهد بعد استفراغ وسعه في تحصيل ما هو اقوى فربما لصوابه اقوى في ما يكون الاظهر عنده انه حكم الله تعالى فاذا ورد خبران متعارضان فلا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى و الاظهر و الاحرى بالمرجحات المفيدة لذلك فاذا حصلت له يكون حكم الله مقصودا فيه لا يتعدى الى غيره لان ذلك الغير داخل في عموم ما دل على حرمة العمل بالظن لا يخرج له اصلا لان المخرج هو الاظهر انه حكم الله تعالى بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين عنده ظهر الاظهر انه حكم الله بسبب المعارض لا عنده خلاف في ذلك ان الاظهر انه ليس حكم الله لان حكم الله عند الشيعة واحد لا تعدد فيه اصلا و اخبارهم صريحة في ذلك ثم حكم الله الظاهري عبارة عما ظهر عند الفقيه انه حكم الله تعالى في الواقع و حصل له ظن بذلك لا الذي ظهر عنده انه ليس حكم الله واقعا بل و لا الذي شك في انه حكم الله الواقعي ام لا فضلا عن ان يكون ظهر عنده انه ليس حكم الله و انما حكم الله الظاهري ليس الا المظنون انه حكم الله الواقعي لكون الظن انه هو و لذا نقول حكم الله الظاهري و بالجملة اذا كان حكم من الاحكام مرجوحا عند الفقيه انه حكم الله لا يمكن للفقيه الفتوى بانه حكم الله و العمل به قطعا بل التساوي في الطرفين لا يمكنه فضلا عن المرجوح بل الراجح عنده ليس الا هذا و كون الظن حكم الله يحتاج الى دليل شرعي قطعي لولاه لكان الفتوى و العمل به حراما قطعا ايضا كما عرفت و عرفت انه اجماعي ايضا عند جميع المسلمين فضلا عن الشيعة و ايضا خبر الواحد من حيث كونه ظنا نزاعي بين المسلمين فضلا عن الشيعة حتى ان السيد ادعى ان حرمة العمل به ضروري من مذهب الشيعة كالقياس و وافقه جمع كثير من فقهائنا و نسب العامة ذلك الى الشيعة فظهر انهم كانوا معروفين به و صرح المتكلمون من قدماء الشيعة بذلك في كتبهم الكلامية و الاصولية حتى ان منهم من استحال التعبد به و هم كانوا اماما ...

الشرعي او العرفي على الدال بالوضع

و العلة الثالثة بوضعه اللغوي على حكم

تنبيهات تتعلق بمرجحات الخبرين فصل

للامم

للائمة عليهم السلام او في غاية قرب العهد منهم صلوات الله وسلامه عليهم بالجملة خبر الواحد الحجية المذكورة وغيرها يحتاج حجيته الى دليل تام شرعي ولا دليل على حجية خبر الموهوم والمرجوح بل والمشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل حجيته اما الاجماع وهو غير مفيد الثبوت و التاسيس انما يشمل ما هو راجح لا المشكوك والمرجوح ان قلنا بعدم الاجماع على حرمة العمل بهما والافلا كلام مع ان الظاهر وقوع الاجماع على الحرمة بل لا تامل في الاجماع عليها واما مفهوم آية ان جاءكم فعلى تقدير القول بعموم المفهوم غير خفي انها غير شاملة للخبرين المتعارضين المتعادلين فضلا عن شمولها للمرجوح منهما سيما بعد ملاحظة العلة الواردة فيها لعدم العمل بخبر الفاسق ولزوم التبين فيه واما آية فلولا نفر الآية فغير خفي انه ليس فيها سوى اطلاق منصرف الى غير الانذار بالمتعارضين واما انه بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرا في الظن فهذا يقتضي انحصار الحجية في المظنون والراجح وايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شيء بما يشابهه على ان الحسن والقبح عقليان وورود الاخبار الكثيرة في كون العمل بأحد الخبرين وجوب متابعتهم وايضا ورد عنه صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد انهم عليهم السلام يأمرون بالروايات وامثال ذلك وورد في مقام التعارض انهم قالوا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل حقيقة وكل نور لا خصوص موافقة الكتاب بل هو تفريع لا تخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات الاخر في نصوص كثيرة **الثاني** كما يجب الاخذ بالاقوى والارجح في تعارض الخبرين كذلك يجب الاخذ بالاقوى والارجح في تعارض الآيتين الشريفتين وتعارض الكلامين من اهل اللغة اهل الرجال وتعارض الاجماعين المنقولين لانه دليل في محل البحث يجري في الجميع كما لا يخفى **الثالث** لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى والارجح بين كون المتعارضين من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين او من قبيل تعارض العمومين من وجه **الرابع** لا يخفى ان الوجوه المذكورة قد يتعارض بعضها مع بعض فيلزم حينئذ الرجوع الى الاقوى منهما ان ظهر **الخامس** لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى بين ان يكون تعارض المتعارضين في الاحكام التكليفية او الوضعية او في العبادات او المعاملات

مفتاح اذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجية ومتكافئين سندا ودلالة ولا مرجح لاحدهما الا ان احدهما موافق للاصل ومقرر له والآخر مخالف له وناقل عنه فهل يلزم ح ترجيح الناقل او المقرر اختلفوا فيه على اقوال الاول انه يجب ترجيح الناقل والاخذ به وهو للتهذيب ح ـ حكي عن جماعة من الكتب عن الاكثر في غير والمنتهى اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الثاني ناقلا عنه فالناقل ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى وفي غاية البادي لو كان احد الخبرين مخالفا لحكم الاصل والآخر موافقا له كان المخالف راجحا وهو قول جمهور الاصوليين وقيل الموافق راجح وفي المعالم في مقام ذكر المرجحات الثالثة مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره وفي غاية المأمول اكثر الناس على تقديم الناقل على المقرر وذهب بعضهم الى التساوي بينهما الثاني ان المقرر اولى وهو للفوائد الحائرية والمحكي عن الشيخ وبعض في جملة من الكتب المتقدمة الثالث انه لا يرجح احدهما على الآخر بل هما متساويان وهو المحكي في غاية المأمول عن بعض الرابع ما صار اليه في المعارج فقال اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل قال قوم يكون المقرر اولى وقال آخرون الناقل اولى والحق انه اما ان يكون عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا واما ان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود عنهما والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله فوجب القول بالتخيير انتهى وفي المعالم قال المحقق بعد نقله القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق ثم انه سبق كلام الخامس فاذكره في غاية المأمول فقال والذي نختاره التفصيل وهو ان الخبرين المتعارضين اما ان يكونا واردين عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام فان كانا عن الرسول صلى الله عليه وآله فان علم التاريخ عمل بالمتأخر مطلقا وان جهل التاريخ فالمقرر يقدم بناء على ما ذكرنا من ان الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل ح فيكون المقرر واردا بعد الناقل وان كانا عن ائمتنا عليهم السلام فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لما كان موافقا للاصل كان كالمستغني عن ذكره بحكم الاصل وحينئذ لا نسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله فلا يحتمل تأخر المقرر عن الناقل انتهى للقول الاول وجوه منها ما صرح المعظم اليه وفيه نظر للمنع من ذلك سلمنا لكن حجية الشهرة خصوصا في هذه المسألة محل اشكال ومنها ما اشار اليه في المعارج والنهاية والمنتهى وغاية المأمول من ان الناقل لحكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق للاصل يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع الى ذكره للاستغناء عنه بالاصل وقد تمسك بهذه الحجة في غاية البادي فقال بعد الحكم بحجية الناقل لان الشارع انما يحتاج اليه ليعرفنا ما لم يستقل عقولنا بادراكه لا ما كان لعقولنا دلالة عليه انتهى وفي النهاية اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرر متأخرا استفيد منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما

[illegible]

استقر فامنه فا يتمكن العقل من معرفته ومنها ما اشار اليه في تبر والمنتهى ولم من ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه زيل حكم العقل فقط عملا
المقرر فانه يوجب تكثيره لان الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل قائم في النهاية اعترض عليه بان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل الخبر
بنسخ لان دلالة العقل انما تقيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد انتفى دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون
ذلك خلاف الاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا الميقن متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد تحكما لغة لانه نسخ للاقوى
بالاضعف ومنها ما اشار اليه في تبر المامول فقال بعد الاشارة نقال بعد الاشارة الى الحجة الاولى لان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام
الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد انتهى وقد صرح بما ذكره فرح دعائهم والقول الثاني فاشار اليه في التنبيه
والمنتهى ولم من ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته لفائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد حملا كلام
الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ
ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بحلان ما ادرجنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كلامهما واردا في موضع
الحاجة واما الناقل نظم واما المقرر فلورود بعده فيؤدي سوء ادراجه الناقل فيكون هذا اولى قال في المقام هذه الحجة وحجة القول الاول لا تنهضان لاثبات
المدعى وهو جهة في المنتهى بعد الاشارة الى هذه الحجة وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين وبجعان المقرر على الناقل
من الوجه الذي ذكروا انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس في كلامه ما يدل على الا فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين انتهى
والقول الثالث ما ذكره في تبا المامول فقال ذهب جمع منهم الى التساوي بينهما بناء على ان الظن ان المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو تقدم المقرر
في الورود على الناقل كانت فائدة التاكيد لو تاخر عنه في الورود كانت فائدة التاسيس وهو اولى من التاكيد فيتاخر عنه فرح يقع التعارض بين
حكمي ترجيح المقرر والناقل فيتساقطان انتهى والقول الرابع والخامس ما ذكره في فرح وتبر المامول وقد تقدم ذكره والتحقيق في هذا المقام ان بقي
ان المسئلة تحتمل الصور كما صرح به في المعارج وغيره منها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق لموافق احدهما للاصل من الائمة ع ويكون الاصل
مستندا عموما في الكتاب والسنة الموجبة للظن بالحكم الواقعي الذي هو محل الصواب والخطاء والكاشفة عنها مثال ذلك ان يرد عن الصادق ع بصحة
بيع المعاطاة ويرد عنه ايضا لا يصح بيع المعاطاة فان الاول موافق لاصالة صحة البيع المستندة الى عموم قوله تعالى احل الله البيع الكاشف عن الواقع
والموجب للظن والثاني مخالف لها ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلام يحل اكل الفاكهة الفلانية ويرد عنه ايضا لا يحل اكل تلك الفاكهة فان الاول
موافق لاصالة اباحة الاشياء المستندة الى عموم قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا الكاشف عن الواقع والموجب للظن بخلاف الثاني ومن ذلك ايضا
ان يرد عنه ع يلزم الوفاء بالشرط الفلاني ويرد عنه ايضا لا يلزم ذلك فان الاول مستند الى اصالة لزوم الوفاء بالشروط المستندة الى عموم قوله المؤمنون
عند شروطهم الكاشف عن الواقع والموجب للظن بخلاف الثاني ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنه ايضا يجب
السورة فيها فان الاول موافق لاصالة صحة الصلوة مطلقا المستندة الى العمومات الآمرة بها نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن
بخلاف الثاني وذلك مبني على القول بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح الفاسد ومن ذلك ايضا ان يرد عنه عليه السلام لا يجب على متعمد الجنابة الغسل
اذا تضرر به ولزم الحرج ويرد عنه ايضا يجب عليه الغسل وان اضر به فان الاول موافق لاصالة نفي الضرر ونفي الحرج المستندة الى العمومات النافية للضرر
والحرج الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن بخلاف الثاني وبالجملة امثلة ما فرضناه كثيرة في الغاية ويلزم فيه ترجيح الخبر الموافق للاصل والاخذ به
وترك المعارض له سواء كان المتعارضان عن امام واحد او احدهما من امام والاخر من اخر وسواء علم بتقدم الموافق للاصل او تاخره او جهل
التاريخ وسواء كانا قطعيين سندا وفيين دلالة او بالعكس او ظنيين سندا ودلالة وذلك لان الخبر الموافق للاصل المذكور يفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي
كالمعارض له فاذا وافق الاصل المذكور المفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي تقوى الظن بذلك يلزم من ذلك صيرورة المعارض له موهوما فيلزم طرحه لان المعتبر
في باب الراجح هو العمل بما يقوى الظنين وطرح الموهوم وقد تقدم اليه الاشارة ولان طرح الخبر الموافق للاصل يلزم منه اما تخصيص ومخالفة نص
احدهما تخصيص عموم ما دل على حجيته ودفعه ثانيهما تخصص العموم المستند للاصل الموافق ولا كذلك طرح الخبر المعارض فانه لا يلزم منه الا تخصيص واحد
وهو التخصيص الاول ومن المعلوم انه اذا دار الامر بين ارتكاب مخالفة ومخصص وارتكاب مخالفة واحدة كان الثاني اولى لان ما دل على اعتبار اكثر المرجحات السابقة
بدل بعمومه على اعتبار المرجح المفروض وهو الاصل المشار اليه هذا وسيتضح تصريح بعض بان كثرة الادلة من المرجحات لا يقال يعارضها ما ذكر قاعدة

الكلام في وجوب الترجيح بين الخبرين المتعارضين

اولوية التاسيس على التاكيد لما عرفت سابقا من ان الاخذ بالمرجح والموافق للاصل يستلزم التاكيد والاخذ بالناقل والمخالف يستلزم التاسيس
لانا نقول ما ذكر ضعيف اما اولا فللمنع من دوران الامر بين التاسيس والتاكيد لان فهم الاصل لكل احد الخبرين المتعارضين موافق له لا يكون محققا
لكل احد حتى يلزم التاكيد بذكر الخبر الموافق بل قد لا يفهمه الا الاوحدي ولان ذكر الخبر الموافق للاصل لعله وقع في مقام جواب سؤال السائل فلا يلزم
التاكيد به وبالجملة ان ادعي لزوم التاكيد بمجرد ذكر الموافق للاصل وان لم يعرفه المخاطب فهو غلط اذ التاكيد ليس الا تقوية الفهم ولا يتحقق الا بعد
تحقق اصل الفهم بشيء وهذا غير محقق وان ادعي لزوم التاكيد باعتبار ان كل احد يفهم الاصل فيكون ذكر الموافق له تاكيدا فهو ايضا غلط لما
بيناه سلمنا صدق التاسيس والتاكيد حقيقة في محل البحث ولكن نمنع من اولوية التاسيس على التاكيد مطلقا لعدم الدليل على ذلك اذ ليس منصوصا
عليه في خبر او رواية او كلام اهل اللغة حتى يتمسك باطلاق العبارة ولا مما يشهد به العقل والقدر الذي يشهد به العقل غير المفروض كما لا يخفى سلمنا
وجود دليل مطلق يقتضي الحكم باولوية جميع افراد التاسيس على التاكيد لكنه معارض بعموم ما دل على مرجوحية زيادة التخصيص المتعارض
بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظن ان الاخيرة لا يقاوم الغالب فيما ورد عن الائمة ع بيان الامور المخالفة للاصل فيلحق محل
البحث به عملا بالاستقراء المفيد للظن فيلزم ترجيح الناقل لانا نقول ذلك غير مسلم لعدم الدليل عليه سلمنا ولكن الظن الحاصل من انضمام
الاصل مع الخبر اقوى فتامل ولا يبقى يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير في العمل باحد الخبرين المتعارضين لانا نقول لا نسلم شمول
الاطلاق المذكور لمحل البحث لظهوره في انصرافه الى صورة عدم كون الظن الحاصل من احد الخبرين اقوى وقد بينا ان الظن الحاصل من الخبر الموافق
للاصل اقوى فلا ينصرف اليه الاطلاق سلمنا ولكن يجب تقييده بما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما قيده بالنسبة الى اكثر المرجحات السابقة مع انه معارض
باطلاق الاخبار الدالة على لزوم العمل بالاحتياط حيث يكون مقتضى الاصل موافقا له فتامل ولا يبقى يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بالحديث
المتاخر لانا نقول هذه الاخبار لا يجوز الاعتماد عليها لما بيناه سابقا ولانه قائل بمضمونها هنا كما لا يخفى وبالجملة الاخذ بالموافق للاصل المفروض هو
الاقرب فيما ذكر سابق ان الموافقة للاصل بالمعنى المذكور ليس من محل بحث القوم كما يشعر به بعض كلماتهم من انه اطلقوا لفظ الاصل وكان شاملا للاصل المفروض ثم
واذا كان احد الخبرين موافقا للاصل مستند الى عموم والاخر موافقا للاصل الاخر مستند الى العموم هو اعم من مستند الاصل الاول فلا يبعد ترجيح الموافق للاصل
المستند الى العام الخص وجهه يظهر بالتدبر ومنها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة ع ويكون الاصل مستندا الى عقل او نقل يدل على
لزوم العمل به حيث يحصل العجز عن معرفة الواقع علما او ظنا فيكون وجوب العمل به من باب التعبد الصرف كالحكم بلكنية ما في يد المسلم ولا يكون الحكم المستفاد
من هذا الاصل حكما واقعيا يكون محل الخطاء والصواب بل ليس المستفاد منه الا الحكم الظاهري مثال ذلك ان يرد عن الصادقين ع لا يجب الاستهلال في اخر
شعبان ويرد عنه ع ايضا يجب فان الاول موافق لاصالة براءة الذمة التي هي حجة تعبدا حيث يحصل العجز عن معرفة الواقع علما وظنا بخلاف الثاني
ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع ان خيار الغبن لا يكون فوريا بل هو موسع ويرد عنه ايضا ان خيار الغبن فوري فان الاول موافق لاستصحاب الخيار
اصالة البقاء التي هي حجة تعبدا لا باعتبار افادة الظن فان ما دل على حجية الاستصحاب عندنا هو العموم الدال على عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يفيد
الا ما ذكرنا كما لا يخفى ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع انه يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنه ع ايضا لا يجب فان قلنا بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح كان
الاول موافق لاصالة وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند اليقين باشتغال الذمة بالتكليف وهي انما تكون حجة بعد العجز عن الاجتهاد ومعرفة الحكم
الواقعي علما او ظنا وبالجملة اذا كان احد الخبرين المتعارضين المتكافئين موافقا لاصالة براءة الذمة او للاستصحاب او لقاعدة لزوم الاحتياط وتحصيل
البراءة اليقينية او لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة او لاصالة طهارة ما شك في تنجسه بالنجس او نحو ذلك فهو من المفروض وفي ترجيح المفروح اشكال
من ان هذا القسم من المرجح لا يفيد الظن بالحكم الواقعي كما يفيده الخبران المتعارضان فلا يتقوى الظن المستفاد من الخبر الموافق للاصول المذكورة بها
فلا يحصل المناط في الترجيح مضافا الى اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير وشهرة القول بتقديم الناقل التي حكاها جماعة ومن ان تقديم
الناقل مستلزم لارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الخبر الموافق للاصول المذكورة وفيما دل على حجيتها ولا كذلك الاخذ بالمرجح فانه لا يلزم منه
الا ارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الناقل ومن الظن ان ارتكاب تخصيص واحد اهون من ارتكاب تخصيصين وان الخبرين بعد تعارضهما يتساقطان فيبقى
الاصول المذكورة سليمة عن المعارض فيلزم العمل بها وانه يحصل من الخبر الموافق لها الظن بالحكم الواقعي وبما دل على حجية الاصول المذكورة من العموم
الشرعية يحصل الظن بالحكم الظاهري فيتقوى الخبر الموافق لها ولا كذلك الخبر المعارض له فيكون الاول اولى بالترجيح واما اطلاق الاخبار الدالة على

لا يصلح للتخيير نقلا عن المعالم متشرو المعتبر الهند

الخبرين لا يصلح لمعارضته لما ذكر لان اكثرها ضعيف السند منها لا تكرر شمولها اطلاقا لمحل البحث بل منافاته ولكنه معارض بالعمومات الدالة على حجية الاصول المذكورة
والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع العمومات المذكورة لكثرتها والاعتماد عليها في كثير من الموارد
ومثل هذا القول بالتخيير هنا كما لا يخفى ومع ذلك فلا ريب ان الاخذ بالخبر الموافق للاصول المذكورة احوط باعتبار انه يحصل به العمل بما دل على حجيتها
وبما دل على التخيير كما لا يخفى ولا كذلك الاخذ بالخبر الاخر فيما قلناه احتمال وجوبه لا يقدح فيما ذكرناه من الاحتياط والقاعدة مشهورة لا ان المراد من الاحتياط بالاخذ
للمعظم ثم ان ما ذكره المصنف من ترجيح المقرر والموافق للاصل في هذه الصورة في غاية القوة ولا فرق بين كونهما عامين او خاصين ولا بين كونهما قطعيين سندا
او ظنيين ولا بالعكس او ظنيين سندا ودلالة وسواء جهل تاريخهما ام لا ولو كان احد الخبرين المتعارضين موافقا للاصل بالمعنى المتقدم الثاني
الاولى والاخر موافقا للاصل بالمعنى المذكور في هذه الصورة كان الترجيح للاول لعظم رجحه ما تقدم ومنها ان يكون المتعارضان الموافق منهما
للاصل من النبي ولا يحتمل نسخ احدهما فلا ترجيح للمقرر ايضا وان احتمل نسخ احدهما فيحتمل قويا ترجيح المقرر ايضا سواء فسر الاصل بالمعنى
المذكور في الصورة الاولى ام بالمعنى المذكور في الصورة الثانية وسواء علم تاريخهما ام لا وان حصل القطع بنسخ احدهما واشتبه الناسخ من المنسوخ
وكذا اشتبه التاريخ فيحتمل ايضا ترجيح المقرر والاقرب في هذه الصورة هذه الغاية **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان جامعان
لشرائط الحجية وكانا متكافئين لا يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه الا ان مدلول احدهما حرمة فعل ومدلول الاخر اباحته فهل يلزم في الحكم ترجيح الاول او
الثاني او التوقف اختلفوا في ذلك على اقوال الاول انه يلزم ترجيح ما كان مدلوله الحظر والحرمة وهو للتهذيب والمنية وشرح المبادي والمعالم وحكي عن المحقق في
جملة من الكتب عن الكرخي واحمد بن حنبل وابي بكر الرازي وفي بعضها جماعة من الفقهاء وفي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وفي غاية المامول هذا هو المشهور وعليه
الجمهور وفي الاحكام ذهب اليه الاكثر كاصحابنا الثاني انه يلزم ترجيح مدلوله الاباحة وهو فانه قال وقيل يقدم الاباحة على الحظر انتهى ولكن قال في غاية
اما كون الاباحة مقدمة على الحظر فلم اره مذهب احد ان كان كلام الآمدي يعطي احتمال ترجيحها انتهى ما ذكره هذا القول في المنية
المبادي والاحكام عن الثالث انه لا ترجيح لاحدهما على الاخر بل يتساويان ويتساقطان وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان وابي هاشم وصار اليه
في وفي العدة اذا كان احد الخبرين متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة في الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين مستفاد
شرعا وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين انتهى
انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية وغاية المامول وغاية المبادي وشارح البداية في النهاية والاحكام من قوله ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب
الحرام الحلال ومنها ما تمسك به في غاية المامول وشرح المبادي في الاخبار من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك قال في النهاية ولا ريب ان
ترك هذا الفعل لا يريبك ان يكون حراما ومباحا وانما جواز فعله وبعضد الاخبار الكثيرة الامرة بالاحتياط وقد تقدم اليها الاشارة
ومنها ما تمسك به في المنية من ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا
لم يكن عليه في تركه حرج ولذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي شرح المبادي ان
الاخذ بالاباحة لا يؤمن معه على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي غاية لا يؤمن معه الوقوع في المأثم فيكون
مرجحا ولذلك لما تولد ما يؤكل لحمه من ما لا يؤكل قدم التحريم وكذا اذا طلق الانسان بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي
الجميع وفي غاية المامول يرجح بكون احد الخبرين يدل على التحريم والاخر على الاباحة فان الاول يقدم على الثاني لان احتمال الوقوع في الحرام يقتضي تغليب
جانب الحرمة على جانب الحل حيث ان ملابسة المحظور توجب الاثم بخلاف المباح فكان تقديم الحظر اولى للاحتياط وفي شرح المبادي المشتمل على الحظر
راجح على المشتمل على الاباحة وفي الاحكام الوجه في ترجيح ما مقتضاه الحظر ان ملابسة الحرام موجب للمأثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط و
هذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل قدم التحريم على الاباحة وكذا اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم
نسيها حرم وطي الجميع ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وكانا شرعيين قال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر
الحظر ارجح لوجوه الاول ان قال الثاني لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي الجميع كذا لو اعتق الثالث الامر دائر بين ارتكاب
الحرام وترك المباح فكان الترجيح للحرم احتياطا ثم قال قال ابو الحسين يمكن نصرة هذا القول بوجوه الاول الحظر ادخل في
التعبد من الاباحة لانه اشق واعتبرنا ان الفعل قد تعبدنا الله تعالى بحظره وقد تعبدنا باعتقاد اباحته بالشرع اباحة ما لم يكن في العقل

في ترجيح الحاظر على المبيح من الخبرين المتعارضين

مباحا

مباحا كما يرد بحظره ما لم يكن محظورا فليس احدهما ادخل في التعبد من الاخر الثاني اذا تعارض خبر الحظر والاباحة فقد حصلت جهة خطر وجهة اباحة و
هاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملك وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر واعترضه بان
ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة مبيحة للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع فلم يحصل في هذه الامة جهتان لاحدهما لو انفردت باحت والاخر
لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد لثبت حكمه الثالث لو غرق جماعة من الاقارب وخفي المتقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا
ولم يورث بعضهم من بعض وغلبنا حظر التوارث بينهم واعترض بان في تلك الحجة للمخالفة انهم قد تقدر لو انفرد من لم يموتوا معا فرق قاضي القضاة بجواز
ان يكونوا قد غرقوا دفعة فجاز ان يجريهم هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز ورودهما معا فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لا
يقال اليس اذا تعارضت البينتان في الملك لم يسقطا وحمل عليهما فهلا يجب مثله في الخبرين لانا نقول انه يمكن العمل على البينتين في الملك فيجعل
بينهما واجاب قاضي القضاة بان البينتين يجوز صدقهما بان تستند الشهادة الى التصرف ويكون المتداعيان قد تصرفا فيثبت لكل منهما الملك بحكم
اليد بخلاف الحظر والاباحة فانهما لا يجتمعان معا انتهى وقد اجاب في دج عن الحجتين الاولتين والثالثة فقال اذا كان احد الخبرين حاظرا والاخر مبيحا كان حكماهما
مستفادين من الشرع قال قوم يكون الحاظر اولى لقوله عم دع اه ولانه احوط في التحرز وجوابه الاول انه خبر واحد لا يثبت بمثله مسائل الاصول
والثاني ضعيف لان الضرر متوجه في الاقدام على حظر ما لم يؤمن كونه مباحا كما هو محتمل في الطرف الاخر انتهى واجاب عن الجواب الاخير في النهاية فقال
لا يقال يحتمل ان يكون الفعل مباحا فاعتقاد تحريمه اقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظورين الفعل
واعتقاد اباحته اما اذا امتنع عن المباح فقد اقدم على محظور واحد هو اعتقاد التحريم انتهى وللقول الثاني ما ذكره في م فقال قد يمكن
ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى وهي انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مط ولو عملنا بما مقتضا
الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه ان كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون
عالما بها وقادرا على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي
لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى وللقول الثالث عدم الدليل على ترجيح احد الامرين على الاخر والمسئلة محل اشكال ولكن القول
الثاني في غاية القوة لان الاباحة موافقة للاصل وقد بينا ان المقرر اولى من الناقل لا يقال يعارض ما دل على الاصل المذكور العمومات الدالة
على لزوم الاحتياط والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع عمومات ادلة الاحتياط لاعتضاده بشهرة
القول بلزوم الحظر هنا وهي من اقوى المرجحات لانا نقول قد بينا فيما سبق ان الاحتياط غير لازم حيث يحصل الشك في نفس التكليف كما في محل البحث
فلا يصلح ادلة الاحتياط لمعارضة ما دل على الاصل المذكور لا يقال عمو ادلة الاحتياط يقتضي اصالة الوجوب مط خرج منه صورة الشك في نفس
التكليف مع عدم حصول التعارض ولا دليل على خروج صورة التعارض المفروض فيبقى مندرجة تحته لانا نقول ما دل على خروج الصورة المفروضة وهو
العمومات الدالة على ان الاصل براءة الذمة عند الشك في التكليف يدل على خروج محل البحث ايضا من عموم الامر بالاحتياط لان تلك العمومات وان عارضت
العمومات الامرة بالاحتياط تعارض العمومين من وجه الا ان الترجيح معها كما لا يخفى واما ترجيح العموم الدال على لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول
بلزوم الاخذ بما دل على الحظر هنا فضعيف للمنع من تحققها بين اصحابنا وحصولها بضم موافقة جماعة من العامة مع جماعة من الامامية غير نافع لان
فتاوى العامة غير معتبرة عند الامامية فتم وقد يقال ليس محل البحث صورة موافقة المبيح للاصل اما لوجود معارض مساو له هو غير المبيح او لقطع
النظر عن الموافقة لان كل مرجح اذا وقع البحث فيه لزم قطع النظر عن وجود مرجح اخر ولان المعظم لم يفرعوا هذه المسئلة على المسئلة السابقة وان
اشار اليه بعض ومرجح بلزوم الحكم بتقديم ما مدلوله الحظر لحكم العقل بذلك مضافا الى العمومات الامرة بالاحتياط وفيه نظر للمنع من حكم العقل
بذلك ومنع صلاحية تلك العمومات للاثبات سلمنا ولكن يكون فائدة البحث في المسئلة في غاية القلة فتم وينبغي التنبيه على امور **الاول**
اذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يترجح احدهما على الاخر بمرجح الا ان احدهما يقتضي حرمة فعل والاخر يقتضي وجوبه فهل يترجح الاول
على الثاني او الثاني على الاول او يتساويان صرح في ... الاحكام بالاول ولهم وجوه احدها ما تمسكوا به فقالوا اذا اقتضى احدهما الحظر
والاخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب من الحرمة انما دفع المفسدة اللازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل
او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح وزاد في الثالث فقال ولهذا فان من اراد فعلا

لتحصيل مصلحة يقرّ عنها اذا عارضها في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة كمن رأى تحصيل دوهم على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد اهمية من الواجب كانت المحافظة عليه اولى لهذا كان ما شرعت له عقوبات فيه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالزجر المشروع في زنا المحصن وقتلها ما تمسك به في النهاية والاحكام فقال الاولان اقتضاء الحرمة المقصود بها اتم من اقتضاء الوجوب المقصود به فكانت المحافظة عليها آكد وذلك لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان ذلك مع القصد له او مع الغفلة عنه لان كل فعل واجب ثبت بها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال ايضا فان ترك الواجب بفعل المحرم اذا تساويا في داعية الطبع اليهما فالترك يكون ايسر واسهل من الفعل المتضمن الفعل مشقة الحركة وعدّ المشقة في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى بالمحافظة عليه ورابعها ما تمسك به شرح صر فقال في مقام ذكر المرجحات المتنية الاولان يكون مدلول احدهما نهيا والاخر امرا الى ان قال وكلام النهج للدوام دون الامر ولقائل ان يحامل لفظ النهي لينهي في جميع الوجوه المذكورة والاقرب عندي هنا التجبر لعموم الاخبار الكثيرة الدالة على التجبر في الخبرين المتعارضين بل لولا التجبر هنا للزم طرح تلك الاخبار مع كثرتها وصحة بعضها وفتوى ثقة الاسلام الكليني وجماعة من الاصحاب بمضمونها وذلك لان الامر لا يبقى حينئذ لها موردا في غير محل البحث بوجه مرجح ظني يقتضي ترجيح احد الخبرين على الاخر ومعه لا يجوز الحكم بالتجبر لما عرفت سابقا فيكون الاخبار كالمصرحة بالتجبر في محل البحث فمن لا يبقى القول بالتجبر لم يذهب اليه احد هنا والا لتطرق ولا يجوز المصير اليه لانا نقول ذلك اولا بل الظاهر ان جماعة من اصحابنا ان لم نقل معظمهم او كلهم على التجبر هنا غير معلومة ولكن مجرد فتوى العلامة في النهاية بما تقدم البتة الا شارة مع عدّ نقله الخلاف لا يدل على الاتفاق على ما صار اليه بل ولا على شهرته واما موافقة فتوى الاحكام وح صر فلا يوثر شيئا كما لا يخفى وبالجملة لا يجوز رفع اليد عن تلك الاخبار الكثيرة بمجرد ذلك ولكن مع هذا لا يبعد ان يقال ان ما ذهب اليه في النهاية لا خلو فلا ينبغي العدول عنه واعلم انه قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات المتنية منها ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي راجح حيث هو ظني مرجح على الامر المطلق او جب الاولان الطلب فيه للترك اشد وهذا لو تم قد يكون كذا لاحدهما مطلقا فان اكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي الثاني ان محل النهي هو تردده بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل الامر تردده بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الاداء الثالث ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح انتهى وفيما ذكره نظر لا يخفى **الثاني** قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات الثالث ان يكون حكم احدهما الحرمة والاخر الكراهة فالحاظر اولى لمساواته للكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ولان المقصود منهما انما هو الترك لما يلزم من رفع المفسدة الملازمة للفعل والحرمة اولى بتحصيل ذلك المقصد كانت اولى بالمحافظة وايضا فان العمل بالمحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضي الكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة مما يجوز معه الفعل وفيه ابطال دلالة المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يقتضي الا ابطال يكون اولى وفيه ح صر بتقديم الحظر على الكراهة لانه احوط واعترض في النهاية على ما ذكره في الاحكام فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان دلالة مقتضي الكراهة ليس هو مطلق طلب الترك بل طلب الترك المانع من التفيض اينما وجد والامر عند ترجيح ما مقتضاه الكراهة بناء على الخبر من اولوية المقرر وعلى تقدير خلاف ذلك فالتجبر **الثالث** قال في ح صر يرجح بان يكون مدلول الامر اوصل لان الاخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقبل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحدد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل بمقصود الفعل والترك ان اراده المكلف والامر يخل به مقصود الترك انتهى وفيه الامر راجح على المبيح لانتفاء الضرر بمخالفة المبيح دون مخالفة الامر وقد يرجح المساواة اذا [illegible] ول الامر ولان العمل بالمبيح تاويل الامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل وفي الاحكام من المرجحات المتنية ان يكون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر وان يرجح على المبيح الا ان المبيح يرجح على الامر مرادا به ايجاب الاولان مدلول المساواة [illegible] مدلول الامر متعدد كما سبق تعريفه فكان اولى الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تاويل الامر وصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يمكن العمل به مقتضى على تقدير مساواته للامر وجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح ما يتم العمل به على تقدير ان يكون اولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصود المكلف لا يخل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود الترك بتقدير مقصودية انتهى وفيما ذكره نظر **الرابع** قال في ح صر ايهم يقدم ما هو للاباحة وبنهي ما هو بمثله على ما هو للاباحة خاصة ولا ينهى بمثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة واذا لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على ان المراد بمثل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور

في الكتاب بعبيد **الخامس** قال في ح ص ابقه يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة أهم في
نظر العقلاء انتهى وفي الاحكام بعد الحكم بترجيح الحرمة على الاباحة والاشارة الى وجهه وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه
الندب **السادس** قال في ح ص ابقه يقدم الوجوب على الندب لانه احوط انتهى وبما حققناه في ترجيح الموجب على المفضي للندب **السابع**
قال في ح ص ابقه يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه محصل للثواب قيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وتمكن وفي الاحكام
في مقام ذكر المرجحات العائدة الى المدلول التاسع ان يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالتكليفي وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف
فكان لاجله راجحا فالوضعي راجح بانه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل فيكون راجحا انتهى وفيه
نظر وبنحوه ما في النهاية **الثامن** قال في ح ص يقدم الاخف على الاثقل كالمبرد في نفي الحرج قيل بل بالعكس لان المصلحة فيه اكثر وفي النهاية قيل
الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال الله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ع لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام وقيل الاثقل ارجح لان المقصود بالشرع مصالح المكلفين وانما يحصل المصلحة التامة بالاشق لتوفر ثوابها على قدر مشقته
ولان الغالب تاخر الاثقل وزاد في الثاني فقال ان نظر الى المالوف من احوال العقلاء فان من قصد تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا بقصد
تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو اعلى منه فقضيه تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر اهل العرف فكان اولى ولان زيادة ثقله يدل على
تاكد المقصود منه على المقصود من الاخف فالمحافظة عليه يكون اولى انتهى لا قرب عندي هو القول الاول لما بيناه من ان المقرر اولى فان الاخف موافق
للعمومات الدالة على اليسر ومع قطع النظر عن ذلك فالتخيير لعموم الاخبار الدالة على التخيير **التاسع** قال في النهاية والاحكام في المقام المذكور الخبر
راجح على الامر لاتحاد مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب لانه اقوى في الدلالة وهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به محذور الكذب في خبر
الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى ثم قال المبيح مقدم على النهي كما تقدم في الامر مع المبيح زاد في النهاية تقدما
وفيه ما تقدم ثم قال الخبر مقدم على النهي كما في ترجيح الامر على المبيح زاد في الاحكام فقال السادس ان يكون احدهما مبيحا والاخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق
في الوجه الثاني والثالث في الامر اذا عارض الخبر وقد ذكر هذه المرجحات في الكتاب المذكور في مقام ذكر المرجحات المتنيه ثم قال الامر هو اقرب الى
الاحتياط وبراءة الذمة ارجح لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة انتهى بدل على المرجح الاخر خبر زرارة عن الصادق وفيه بعد ذكر بعض المرجحات
فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط وقد تقدم الاشارة الى هذه الرواية فيما سبق **مفتاح** اذا ورد خبران جامعان
لشرائط الحجية وكانا متكافئين من جميع الجهات الا ان احدهما مثبت والاخر ناف فهل يرجح الاول على الثاني او الثاني على الاول او يلزم التوقف ربح
بالاول في الزبدة ونهاية المأمول واحتج عليه في الثاني باشتمال المثبت على زيادة علم وبان الثاني قد يكون في نفل فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر
ويعضدهما ما اشتهر بينهم من ان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي وان الوجدان يحكم بان الظن الحاصل من المثبت من حيث كونه مثبتا من
حيث كونه مثبتا اقوى من الظن الحاصل من النافي من حيث كونه نافيا وان كان قد ينعكس الامر بالاعتبارات الخارجية كما لا يخفى فما ذكراه في غاية
القوة ويظهر من ح ص وم انه محل خلاف فقي الاول يقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان
عن الفعل كثيرة ولانه يثبت ابدا ولان التاسيس الثاني قد يبني على الاصل وقيل يتساوى المثبت للنافي فانه لو قدر مقدما كان مقررا للاصل وهو
بعيد ولو قدر متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض وفي الثاني في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما اثباتا والاخر نفيا وذلك كخبر
بلال بان النبي ص دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل فالنافي مرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء وان المثبت
وان كان مرجحا على النافي لاشتماله على زيادة علم غير ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدة التاكيد ولو قدرنا تاخره كانت فائدته
التاسيس وفائدة التاسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتاخره اولى فان قيل انه يلزم من تاخيره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون نقله
قلنا هذا معارض بمثله فانه لو قدرنا تقدم النافي فالمثبت بعده يكون ناقضا لحكمه ورافعا له فان قيل المثبت وان كان رافعا لحكم النافي على
تقدير تاخره عنه الا انه اتم لما فائدة التاكيد لو قدرنا تاخر النافي كان مبطلا لما فائدة التاسيس فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا وان كان
فائدة النافي التاكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا للحكم ناسخا وهو الباقي على الحال الاصلي وزيادة ما حصل من النافي من الحظر من
التاكيد لا كما لو كان النافي متاخرا فانه لا يرفع غير التاسيس وما لا يفضي الى رفع التاسيس مع التاكيد يكون اولى مما يفضي الى رفع

الامر من معاوما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي فالغالب من الشارع انه لا يتولى
بيان غير الشرعي مع انه غير سديد من جهة ان الحكم غير مقصود لذاته وانما هو مقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها وحكمة الاثبات وان كانت مقصودة
فحكمة النفي نفوسا غير مرجحة ان الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير لا التغيير وعلى هذا فالحكم المقرر للنفي الاصلي يكون
اولى بحسب الدفع الا ترى ما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي فالغالب من الشارع
انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير سديد من جهة ان الحكم غير مقصود لحكمته لكونه وسيلة من المغير اليه ومن ذكره نظرا لا يخفى وينبغي التنبيه على
امور **الأول** قال في النهاية اذا كان احد الخبرين يقتضي الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار وانهما سواء وضرب لذلك
امثلة ثلثة الاول اذا اقتضى العقل حظر الفعل ثم ورد خبران احدهما في اباحته والاخر في وجوبه الثاني ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم يرد خبران
احدهما على الحظر والاخر على الاباحة الثالث ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسين لقائل
ان يقول لا بد ان يكون احدهما مطابقا لحكم العقل اذ كل فعل فالعقل حكم الحسن او القبح او توقف على الحسن ولا يكون احد الخبرين نفيا والاخر
اثباتا الا والنفي منهما نفي لوجوب احد الاحكام والاثبات منهما اثبات لبعضها قال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا في ان العقل
لا ينقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد ذلك من الشرع ثم لا مرية لاحدهما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة لان كل نفي واثبات
تواردا على حكم واحد فلا بد ان يكون احدهما عقليا قال الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في
جواز الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كلا واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الاخر فاذا تقرر هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر
اقتضى جواز الترك لصدق جائز الترك على المحظور فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية للوجوب من حيث انها تقتضي
جواز الترك لا من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي فثبت انه لا بد في النفي والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى
العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم واما اذا اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول
ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب والتحريم بما به تخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي
من وجه ناقلا من اخر وكذا التحريم فهنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي
والاثبات لا بد ان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل راجح ام المقرر وفيه نظر لان الاباحة بالمعنى الاخص منافية لكل
من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي هنا قال اذا اقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران بالوجوب والاباحة وقد عرفت مشاركة الاباحة
للحظر من وجه ومخالفتها من اخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي حصلت به المشاركة والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما
الوجوب فانه يخالف الحظر في القيدين معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة
وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم فكل منهما
يشارك الاباحة من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي قال ابو الحسين فقد مثل قاضي القضاة للخبرين
المتواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي بما روي ان النبي ﷺ صلى في الكعبة وما روي انه ﷺ لم يصل وبما روي تاما سلمة انه ﷺ يقبلها وهو
صائم وما روت عائشة انه ﷺ قبلها وهو صائم قال وليس هذا بمثال للمسألة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام
فيقال انها عقلية او شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جوز لكان مطابقا لنفي جوازها فانها غير مصلحة وكون
القبلة غير مفسدة للصوم هو مقتضى العقل وكذا تزويج النبي ﷺ ميمونة وهو حلال او حرام هو ايقاع فعل في احوال وليس ذلك بحكم وانما
الحكم حسن ذلك مع الاخر او قبحه ومقتضى العقل هو حسنه هذا اذا كان الاصل هو الاصل في العقل اما ما يكون الاصل من حال المروي عنه
منوعا روي ان النبي ﷺ لم يصل في الكعبة ولم يقبل وهو صائم وانه تزوج ميمونة وهو حلال الان الاصل منع عدد ذلك فالخبر المروي انه صلى الله
عليه وآله صلى في الكعبة اولى وتحمل رواية من لم يصل على حسب اعتقاده وانه خفي عليه بعض احوال النبي ﷺ ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها
لان ام سلمة روت عن حالها معه فلا تعارض رواية عائشة انه قبلها وهو صائم وعدالة الراوي تزكي النبي ﷺ وهو حرام تقتضي ان يتسبب رواية
تزويجه ﷺ اياها وهو حلال الى استدام الاصل فكانت هذه الرواية اولى ان ثبتت العدالة **الثاني** اذا كان احد الخبرين المتعارضين يقتضي

ثبوت الحد والاخر نفيه فاختلفوا فيما هو الراجح على قولين احدهما ان ما يتضمن نفيه اولى وهو للنهاية وبه بدئ وشرحه والمنتهى وهو المأمول ومرجح صدر وفى النهاية وغاية البادى هو قول بعض الفقهاء وفى غاية المأمول هو مذهب الفقهاء وثانيهما ان ما يتضمن اثباته اولى وهو للحكى فى النهاية وغاية البادى وهو المأمول عن المتكلمين للاولين وجوه منها ما تمسك به المنتهى والنهاية من ان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافى له على وفق الاصل فيكون النافى راجحا وتمسك الاحكام انه على خلاف الدليل النافى للحدود والعفو تومنها ما تمسك به فى شرحه والمنتهى وغاية البادى وشرح بدى وغاية المأمول من ان الخبر المتضمن لنفى الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفى فلا اقل من ان يفيد شبهته وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ومنها ما تمسك به فى النهاية من انه اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته فى اصل الشرع فكونه يسقط بتعارض الخبرين فى الجملة مع تقدم شروطه اولى انتهى وفى الاحكام وكان ما يعترض الحدود من البطلان اكثر من الذى يعترض الدرء فكان اولى لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود ومنها ما تمسك به شرح صدر من ان نفى الحد مما تتوافر الهمم على الحرص وثبوت العسر فيكون راجحا ومنها ما تمسك به شرح بدى وغاية المأمول والاحكام من ان الخطاء فى اسقاط الحد اولى من الخطاء فى اثباته للمروى عن النبى ﷺ لان يخطئ فى العفو خير من ان يخطئ فى العقوبة وللاخير ما ذكره فى غاية المأمول من اولوية التأسيس على التأكيد وهو ضعيف والمعتمد هو القول الاول **الثالث** اذا كان احد الخبرين المتعارضين يتضمن اثبات الطلاق والعتق والاخر يتضمن نفيهما فاختلفوا فيما هو الراجح منهما على اقوال احدها ان المثبت لهما معتمد وهو للهندى فى النهاية وشرحه بدى وغاية المأمول وصدر وفهم ما ذكره فى شرحه والمنتهى وغاية البادى وصدر المأمول وصدر من ان شرعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون ذو الناقل على وفق الاصل والخبر الناقل بموافقته الاصل راجح على الواقع بخلافه وهو فى غاية الضعف لانقطاع الاصل المذكور بالدليل القاطع على ثبوت الامرين فلا عبرة بكل منهما وثانيها ان الناقل لهما معتمد وهو للحكى فى جملة من الكتب عن بعض بلفظ قيل وهو الاقرب لموافقته لاستصحاب بقاء الزوجية والملكية وقد بينا ان المقرر اولى والى هذا اشار فى النهاية والمنتهى وغاية البادى والاحكام وثالثها انهما يتساقطان وهو للحكى فى صدر المبادى عن احمد حنبل **مفتاح** اذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين سندا ودلالة الا ان احدهما معتضد بدليل اخر فهل يلزم ترجيحه بذلك او لا ترجح بالاول فى النهاية وبه بدئ والمنتهى وصدر وغاية المأمول والاحكام ولهم فاشار الشهيد فى النهاية فقال اعلم ان الترجيح بالادلة يحصل بكثرة فاذا كان احد الحكمين مدلولا عليه بعدة ادلة كان اولى من الحكم الذى يستدل عليه بادلة دونها حيث قال لا يحصل بكثرة الادلة ترجيح من صوب الذراع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة انتهى وجهان الاول ان الظن التابع للامارات يقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل بالقوى الظنين واجب بان الضعف من وجوه الاول بكثرة الرواة قد ينتهى الى حصول العلم وكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اشد كان اعتقاد صدقهم اقوى الثانى قول كل واحد بفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع سيحصل ذلك القدر خاصة والا لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو ح فلا بد من الزيادة الثالث احراز العدد عن تعمد الكذب اكثر من احراز الواحد لتطرق الخطاء والغلط الى العدد بعد تطرقه الى الواحد فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يحترز عن كذب يطلع عليه اكثر من احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان احتراز الكذب هناك اكثر كان الظن اقوى الخامس اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين فى القوة ثم اعتضد احدهما باخر سواء احدهما فالمجموع زائد على ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الاخر والاعظم من المساوى اعظم السادس اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة فى مسئلة الجد حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابى موسى حتى شهد ابو سعيد الخدرى فلولا ان كثرة الرواة تؤثر قوة الظن لما كان كذلك فثبت بذلك ان الظن التابع لكثرة الرواة اقوى فيجب العمل به للاجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة فى احد الجانبين وهذا حاصل فى الترجيح بكثرة الادلة لان ترجيح القوة يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه فى محل واحد وترجيح الكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه وهو لا اثر لذلك بالضرورة السابع مخالفة الدليل على خلاف الاصل فاذا تعددت الادلة فى طرف واحدت فى اخر كانت المخالفة فى الاول اشد لمخالفة ما فى الثانى فاشتراك المخالفة فى ان كلا منهما خالف اصلا واختص احدهما بزيادة مخالفة عن الاخر فلولا الترجيح لزم ان تكافأ الفقد الزائد المخالف والموجب وهو ح شم قال احتجوا بوجوه الاول لو لم نحكم بالظاهر لما ثبت على ان المعتبر اصل الظهور وان المزيد عليه يلغى ترك العمل به فى الترجيح بقوة الدليل لاتحاد محل الزيادة مع المزيد عليه والقوة تزايد عند

اجتماعهما في محل وبتناقصهما حالة التفرد وان كثرة الادلة فان المحل فيه الزيادة والمزيد عليه لما تعددت ضعفت القوة ولم يحصل كما لها الثاني القياس على الشهادة والفتوى فان الاجماع دل على عدم الترجيح فيهما بالكثرة فكذا هنا الثالث القياس على خبر الواحد لو عارضه قياسات متعددة كثيرة فانه يرجح على المجموع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول انه مرتوك في الترجيح بالقوة فنرك في الترجيح بالكثرة بجامع قوة الظن اذ هو المعتبر والمحل في الكثرة وان تعدد واتحدت القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه يؤثر في القوة الظن وهذا الاخير عند بامر حصل ظن وقوعه فاذا وافقه ظن اخر فاذا تظاهر شيآن قوى الظن ثم لا يزال الظن يتزايد بتزايد الاخبار الى ان ينتهي الى العلم فعلم ان الفرق الذي ذكره غير قادح في تقوية الظن وجهة نظر فان لمانع ان يمنع استناد الترجيح هنا الى الكثرة الادلة بل الى قوتها ولان الاجتماع لا يؤثر في شيء واحد بل قول الواحد افاد ظنا اخر وهكذا حتى حصل العلم وعن الثاني بالمنع من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان الامامية والمالكية ذهبوا الى حصول الترجيح فيها بكثرة الشهود وفرق الباقون بان مقتضى الدليل المنع من كون الشهادة حجة لما فيها من توهم الكذب نظرا لخطأ وجعل قول شخص نافذا اخر مثله الا ان الشرع اعتبرها لقطع الخصومات فوجب اعتبارها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يرجح على موضوعه بلا نص فلو اثر كثرة العدد في الترجيح طال الخصومة فانها لو اقامت الشهادة في الظرفين على السواء كان لاحدهما طلب الاهمال لها في بعد زائد فاذا اهمل واقام بعد المدة كان للاخر ذلك ايضا فلا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور وفيه نظر اذ يمكن دفع هذا المحذور بضابطة مدة كما ضبط مدة في مدعي البينة بالقضاء واما الترجيح بكثرة المفتين فقد جوزه بعض العلماء وعن الثالث ان اصل تلك القياسات ان كانت شيئا واحدا قدم الخبر عليها لعدم تقاربها تلك الاهمية لما عرض من انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت منعنا عدم الترجيح فيه نظر فان الوجه في الجواب ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة كما دل عليه خبر معاذ وخبر الواحد السنة وهذا قد دل على الاهمية الكثرة انتهى وينبغي التنبيه على امرين **الاول** لا فرق في الدليل المعاضد بين ان يكون خبرا او لا كما صرح به في غاية المأمول والاحكام فقال امر المرجحات كون احد الدليلين معضدا بغيره من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقل فانه يقدم على غير المعضد لان الظن حيث تظاهرت الادلة اغلب ولان العمل بخلافه يستلزم مخالفة الدليلين والعمل به يلزم منه مخالفة دليل واحد فهو اولى **الثاني** قال في النهاية والزبدة وغاية المأمول ما هو افقد لدليل اقوى واظهر اذ هو اعم مما به افقد الاضعف وزاد في الاخير فقال لغلبة الظن **مفتاح** قد ذكر جماعة من المرجحات اخر عنها تقدم البتة الاشارة ينبغي التنبيه عليها منها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقال اذ قام ذكر المرجحات يرجح بان يكون احدهما مما يجوز نظر قا النسخ البتة او قد اختلف في نظر قا النسخ البتة بخلاف الاخر والذي لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة نظر قا اسباب الموهنة البتة ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقال اذ قام المقام المذكور يرجح بان يكون ما عاين الاان احدهما قد اتفق على العمل به بخصوصه بخلاف الاخر فانما اتفق على العمل به وان كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره الا ان العمل بما لا يعلم به صوة متفق عليها اولى مما يفضي العمل به مما لا يفضي الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به مما يفضي الى التأويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به الصوة المتفق عليها وان لزم ان يكون فيها راجحا على العام المقابل له الا انه يحتمل ان يكون الترجيح له لامر خارج لا وجود له في محل النزاع وزاد في الاول فقال وهو وان كان المرجح الخارج بعيد الوجود لكن يجب اعتقاد وجوده نفيا لاهمال العام الاخر فان قيل لو كان له مرجح مرجح خارج لوقفنا عليه بعد البحث التام وقد بحثنا فلم نجد من ذلك واحتمال مخالفة السراية بعيد فهو معارض بمثله فانه لو كان راجحا لمعنى يعود الى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث وقد بحثنا فلم نجد عند ذلك فيتقاوم الكلامان ويسلم ما ذكرناه اولا وقد صرح بالمرجح المذكور في صرايحه ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون حكم احدهما معقولا والاخر غير معقول وان كان ثوابه بتلقيه اكثر لزيادة مشقته كما نطق به الحديث الا ان مقصود الشارع بشرع ما هو معقول اتم مما ليس بمعقول نظرا الى سهولة الانقياد وسرعة القبول وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع بكون اولى ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غير المعقول حتى انه قد قيل ان كل حكم هو معقول المعنى حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول المعنى ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول فكان اولى وكانت جهة تعلقه اقوى كما بالجهة التفصيل فيه في العلل فهو اولى وفي النهاية معقول المعنى راجح لسرعة القبول وسهولة الانقياد وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع بكون اولى ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل ان كل حكم هو معقول المعنى حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول المعنى

ولا شمال

ولاشتماله على التعزير فانه عند قوم مطهر وعلى مفهوم الموافقة عند بعض ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما
مشتملا على زيادة لا وجود لها في الآخر كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب فالموجب للزيادة اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال المنطوق
الآخر فيما دل عليه من وجوب الجلد واجزائه عن نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة وما لا يفضي الى ابطال
حكم الدليل اولى مما يفضي الى الابطال ولان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير ماخوذة من منطوق اللفظ ووجوب الزيادة فماخوذ من منطوق اللفظ
وما نفته فالمثبت منطوقا اولى من العكس لما تقدم وفي مقام آخر يرجح بان يكون احدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الآخر لها كرواية من روى انه كبر في صلوة
العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا لاشتمالها على زيادة علم خفي على الآخر انتهى وفي العدة اذا كان احد الروايتين زيد من الرواية الأخرى
كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر آخر ينضاف الى المزيد عليه وفي المعارج بعد الاشارة الى ما ذكره في العدة ولقائل ان يقول
اتعني بذلك انه يعمل بالزيادة كما يعمل بالاصل ام تعني انه مع التعارض يكون ارجح ان ادعيت الاول فمسلم وان ادعيت الثاني فمم اتفق موجبه ومنها
ما ذكره في النهاية ترجيح حتى فقال المقتضي تهديدا مقدم على غيره كقوله من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وزاد في الاول فقال ويكذا ما ذكر فيه
التهديد راجح على ما ليس فيه ومنها ما ذكره في الاحكام ورجح فقال اذا كان احد الخبرين يدل على التخفيف والآخر يدل على التشديد واحتمال التشديد
اظهر لان الغالب منه انه كان يشدد الامر بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره وزاد في الاول فقال ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات
شيئا فشيئا ومنها ما ذكره ايضا في الكتابين والنهاية فقال لو اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقول او فعل دون راوي الآخر قدم الاول
لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق ومنها ما ذكره في الاحكام فقال يرجح بان يكون احدهما يستلزم نقص الصحابة كحديث القهقهة في الصلوة
فانه لا يستلزم ذلك التاويل لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابة فعصمهم الله تعالى لما اثنى الله عليهم قال الله تعالى وكذلك جعلناكم وسطا اي عدولا
ومنها ما ذكره في العدة والمعارج فقال في الاولى فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى الترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون
احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والآخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وفي الثانية اذا تعارض خبران
واحدهما موافق لعموم القرآن والسنة المتواترة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان كل واحد من الامرين حجة في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر
الموافق له الثاني ان الموافق لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فالمخالف به معارضته ومنها ما ذكره جماعة بل دل عليه الاخبار الكثيرة الدالة على لزوم طرح ما خالف
الكتاب والسنة منها ما تقدم اليه الاشارة في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنها ما ذكره في البحار فقال فيما اجاب به ابو الحسن علي بن محمد العسكري
عليه السلام في رسالته الى اهل الاهواز حين سألوه عن الجبر والتفويض ان قال اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك ان القرآن حق لا ريب فيه عند جميع
فرقها فهم في حالة الاجماع عليه مصيبون وعلى تصديق ما انزل الله مهتدون لقول النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر صلى الله عليه وآله ان ما اجتمعت
عليه الامة ولم يخالف بعضها بعضا هو الحق فهذا معنى الحديث لا ما تأوله الجاهلون ولا ما قاله المعاندون من ابطال حكم الكتاب واتباع حكم الاحاديث
المزورة والروايات المزخرفة واتباع الاهواء المردية المهلكة التي تخالف نص الكتاب وتحقيق الآيات الواضحات النيرات ونحن نسأل الله ان يوفقنا للصواب
ويهدينا الى الرشاد ثم قال عليه السلام فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت
بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واوضح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب
الله وعترتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض واللفظة الاخرى عنه في هذا المعنى بعينه قوله اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا فلما وجدنا شواهد الحديث نصا في كتاب
الله مثل قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ثم اتفقت روايات العلماء في ذلك
لامير المؤمنين عليه السلام انه تصدق بخاتمه وهو راكع فشكر الله ذلك له وانزل الآية فيه ثم وجدنا رسول الله صلى الله عليه وآله قد ابانه من اصحابه بهذه اللفظة من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وقوله صلى الله عليه وآله علي عليه السلام يقضي ديني وينجز موعدي وهو خليفتي عليكم بعدي وقوله حيث استخلفه (نسخه: بوعدي)
على المدينة فقال يا رسول الله اتخلفني على النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فعلمنا ان الكتاب
شهد بتصديق هذه الاخبار وتحقيق هذه الشواهد فيلزم الامة الاقرار بها اذ كانت هذه الاخبار وافقت القرآن ووافق القرآن هذه
الاخبار فلما وجدنا ذلك موافقا لكتاب الله ووجدنا كتاب الله موافقا لهذه الاخبار وعليها دليلا كان الاقتداء بهذه الاخبار فرضا لا يتعداه

[illegible]

بحث في الترجيح بالقياس
والظن المطلق والمنصوص
والمرجحات العقلية

الا اهل العناد والفساد ثم قال عليه السلم مرادنا ومقصدنا الكلام في الجبر والتفويض وشرحهما وبيانهما وانما قدمنا ما قدمنا لكون اتفاق الكتاب
والخبر اذا اتفقا دليلا لما اردناه وقوة لما نحن مبينوه من ذلك انتهى ثم ومنها ما ذكره في المعارج فقال ذهب بعض اهلها الى ان الخبرين اذا تعارضا
وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا
يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد من العمل باحدهما من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون
مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشرع لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى
انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الآخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه دافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون
العمل به لا بذلك القياس وفي ذلك نظر انتهى والتحقيق ان يقال ان كان القياس الموافق لاحد الخبرين من القياس بالطريق الاولى او المنصوص
العلة فلا اشكال في صحة الترجيح به لان هذين القياسين من الادلة الشرعية المعتبرة وقد بينا ان احد الخبرين المتعارضين اذا اعتضد بدليل شرعي
كان اللازم ترجيحه وان كان من القياس المستنبط العلة الذي ليس بحجة شرعا فلا يخلو اما ان لا يقتضي الظن بصدق مضمون الخبر الذي يوافقه او
يقتضيه فان كان الاول فلا اشكال في عدم صحة الترجيح للاصل السليم عن المعارض وما سبق في المسالة السابقة وان كان الثاني ففي صحة
الترجيح به اشكال من الاصل وعموم كثير من الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فان الترجيح به عمل به وعموم الاخبار الدالة على التخيير بين
الخبرين المتعارضين مطلقا او بعد فقد مرجحات ليس منها محل البحث وان القياس لو كان مرجحا شرعيا لاشتهر بل تواتر لتوفر الدواعي عليه فانه
يمكن دعوى ظهور اتفاق اصحابنا على عدم كونه مرجحا فانا لم نجد احدا منهم صرح بانه مرجح في مقام ذكر المرجحات ولا يرجح به خبرا على آخر وان ذلك
لو كان مرجحا للزم معرفة مسائل القياس وتنقيحها وضبطها كما لا يخفى وذلك قد يكون منافيا لحكمة حرمة القياس كما لا يخفى ومن اصالة حجية
الظن خصوصا في مقام الترجيح وفحوى ما دل على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوصة وغلبة حجية مرجحات ظنية لم يرد بها نص فيلحق بها محل
الشك وهو محل البحث ولا يعارض ما ذكر عموم الاخبار المانعة عن العمل بالقياس لامكان دعوى انصرافه الى المنع من التمسك به على حكم شرعي
ولو سلم شموله بعضها لمحل البحث فهو يتوقف على اعتبار سنده ولو سلم فغايته افادة الظن بان هذا الظن لا يكون حجة في هذا المقام وفي صلاحية
هذا المعارضة اصالة حجية الظن اشكال فتأمل وكذلك لا يصلح لمعارضة ذلك عموم الاخبار الدالة على التخيير للمنع من ظهورها في المنع من الترجيح بالمفروض سلمنا ولكن لم يعلم باعتبار سندها ولو سلم اعتبار سند بعضها ففي صلاحيته لمعارضة اصالة حجية الظن اشكال ومع ذلك
فبعضها معارض مع بعض فينبغي الرجوع هنا الى المرجح الظني ولا يمكن التمسك بها هنا كما لا يخفى فتأمل واما دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على المنع
من الترجيح به ففي محل اشكال اذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجحات والاشارة اليها ولو سلم ذلك فغايته الظن وفي صلاحيته لمعارضة
الاصل المذكور اشكال وكيف كان فالاحوط الاخذ بالخبر الموافق لحجيته في الامر بينه وبين التخيير بينه وبين معارضه واما اذا وجد للمعارض
مرجح معتبر فان كان القياس اضعف منه فلا اشكال وكذا اذا كان مساويا فتأمل واما اذا كان القياس اقوى ففيه اشكال عظيم فتأمل ومنها ما ذكره في العدة
فقال فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى ويدل على ما ذكره جملة من
الاخبار احدها خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف
اخبارهم فخذوه وثانيها خبر الحسن بن السري قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وثالثها خبر الحسن بن
الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم قال لا والله قلت فيروى عن ابي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبايهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم
وما وافق القوم فاجتنبه ورابعها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من
الحنيفية على شيء وخامسها خبر محمد بن عبد الله قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان
فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه وسادسها خبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا
حديثان في واحدهما يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ
بما فيه خلاف العامة وسابعها خبر علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه

من هو البك قال فقال ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وثامنها خبر ابي اسحق الارجاني رفعه قال قال
ابو عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة
الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس
وتاسعها خبر داود بن الحصين عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا والله ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع غيرنا ومن وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن
منهم وعاشرها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب
والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا
حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ فقال بما يخالف العامة فان فيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم وقضاتهم الخبرين جميعا قال
اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك [illegible] رواه الصدوق في الفقيه ومتن الاسلاف في الكافي [illegible] وهو مع ذلك من المشهورات ومعتضد
بعمل الاصحاب وحادي عشرها خبر زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران المتعارضان [illegible]
فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم الحديث ويظهر من المعارج المناقشة فيما ذكره في العدة فانه قال قال الشيخ اذا تساوت
الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد
ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه رجال من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب
الرجوع الى ما لا يحتمل الا الفتوى قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام
وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب
العمل انتهى كلامه ثم قال في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية
في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت ثم ساق ما حكيناه عن المعارج ثم قال هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي
اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وبذلك كان في الترجيح فكلام الشيخ هو الحق عندي انتهى وقد صرح بما ذكره من الايراد في غاية المأمول [illegible] والفيض هنا
ان بقي انه ان كان موافقة احد الخبرين لمذهب العامة توجب زيادة الظن على معارضه باعتبار ظهور التخريج فلا اشكال في كونه موجبا للترجيح
لاصالة حجية الظن خصوصا هنا ولغلبة الترجيح بما يفيد الظن ولظهور اتفاقهم على صحة الترجيح بكل ما يفيد الظن عدا القياس وعدم نصبهم على
ان المفروض من المرجحات لا يعتبر فيما ذكرنا اذ ليس بناؤهم على استقصاء جميع المرجحات الظنية وللاخبار الكثيرة المتقدم اليها الاشارة والمناقشة
فيها بضعف السند لعلها ضعيفة لان الظن الحاصل منها باعتبار كثرتها لا يقصر عن الظن الحاصل من الخبر الصحيح بل هو اقوى فيكون حجة مع انه خبر ابن
حنظلة لا يبعد المصير الى حجيته كما حققه في مقام اخر وان لم يكن ذلك موجبا للظن ففي الترجيح به تعبدا اشكال من اطلاق الاخبار المذكورة
ومن الاصل وندرة الترجيح تعبدا وظهور اتفاق المعظم على ان المناط في الترجيح الظن ومعارضة اطلاق الاخبار المذكورة بالعمومات القطعية المانعة
من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما بعد خروج صورة حصول الظن بالترجيح من هذه العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى
ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع هذه العمومات وربما يؤيدها اطلاق بعض الاخبار الدالة على التخيير وكيف كان فلا اشكال في ان الاحوط حيث يدور
الامر بين لزوم الاخذ بما خالف العامة والتخيير بينه وبين معارضه الاخذ بالاول بل هو في غاية القوة وعليه فهل المعتبر المخالفة لجميع العامة او لا بل يكفي المخالفة
لطائفة منهم كالحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة الاول وهل يختص ما ذكر في الاخبار المتعارضة الواردة عن
النبي صلى الله عليه وآله او يختص بالاخبار المتعارضة الواردة عن الائمة عليهم السلام فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة واعلم انه قال جدي قدس سره في الفوائد الحائرية
واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان وكذا احكامهم وقضاتهم ينقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة
وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وغيرهما واهل

[illegible]

[illegible]

الشام على الاوزاعي والوليد اهل المصر على ليث بن سعد اهل خراسان على عبد الله بن المبارك وكان فيهم من اهل الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر رايهم
بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة كما قيل انتهى ثم انه يلزم على ما ذكرنا معرفة مذاهب العامة كما يجب معرفة قواعد القائلين المستنبط العلة
على تقدير الترجيح بها ويمكن تحصيل الامر بها غالبا من جملة من كتب اصحابنا المتضمنة لحكاية مذاهب العامة واحتجاجهم بالقياس كالانتصار والناصريات
الخلاف والمبسوط والمعتبر والمنتهى وكره وكرى ولكن اكثر كتب اصحابنا المتاخرين معرضة عن ذكر الامرين ولعل بناءهم على عدم الحاجة الى معرفتهما لعدم
صحة الترجيح بهما فتركوهما مما ذكر في جملة من الكتب فحينئذ العمدة الترجيح بكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافق اجماع الفرقة المحقة والاخر
خالفه فيجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه ثم قال فاذا كان مع احدى الروايتين عمل الطائفة ما جمهما فذلك خارج عن الترجيح
بل هو دليل قاطع على صحته وفي المعارج اذا تعارض خبران واحدهما موافق لاجماع الطائفة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان هذا الامر حجة
في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الموافق لما الثاني ان المشافه لا يعمل بما انفرد عن المعارض فما ظنك بما معه ثم قال اذا عمل اكثر
الطائفة على احدى الروايتين كان اولى واجوز ان يكون الامام منهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وفيه يرجح الموافق
بعمل العلماء او الاعلم وفي النهاية لو عمل بعض الفضلاء من الصحابة بقول بخلاف الخبر مما لا يخفى عنه قال بعضهم يحمل على نسخه او انه لا اصل له والا
لما خالف والحق انه ليس كذلك نعم اذا عارضه خبر اخر لا يكون كذلك كان راجحا عليه وبه قال الشافعي واذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف ممن لا
يجب تقليده قال العلامة ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل وبه قال بعض علمائنا الامامية وقال الخوئي لا يحصل به الترجيح لانه
لا يجب تقليدهم والاولى انا نقول ان عدم وجوب التقليد لا يستلزم نفي الترجيح بما يوافق عمل علماء المدينة او الافضل ارجح لان اهل المدينة والافضل
اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وفي المنتهى من الراجح بالامور الخارجة ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء
او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد ان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة
اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوة ظنهم على ما لم يتساو الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل
وفي المبادئ الخبر الذي عمل به بعض العلماء ارجح من المتروك اذا كان بحيث لا يخفى على تاركه لقوة الظن في الاول وسلامته عن المعارض وفي غاية البادي
اذا كان احد الخبرين عمل به بعض الائمة يقدم على ما لا يكون كذلك لان الظن به اقوى وقيل لا يرجح بذلك وفيه لم لا يرجح الخارجة على اكثر السلف
باحدهما قال المحقق اذا عمل به وفيه يرجح فاعمل به الاعلمون وفي غاية المامول من المرجحات كون احد الدليلين مما عمل به الاعلمون من المجتهدين
فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلمون لقوة الظن بالاول وفي الفوائد الحائرية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء موافقة المشهورين قديما وحديثا ومنها
موافقة الشهرين المتاخرين وفي شرح صر يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة على غيره ويقدم الموافق
لعمل الاعلم على غيره وفي الاحكام من المرجحات ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة او الائمة الاربعة او بعض الائمة بخلاف الاخر فما
عمل به يكون اولى اما عمل به يكون اولى اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الائمة والخلفاء الراشدون
لحث النبي صلى الله عليه وآله على متابعتهم والاقتداء بهم وفي ذلك يغلب على الظن قرينة الدلالة وسلامته عن المعارض وعلى هذا اذا عمل بمقتضاه بعض
الامة يكون اغلب على الظن فكان اولى وفيه نظر لجواز ان يعضد كل واحد دليل غير ان ما عضد احدهما راجح على ما عضد الاخر وان يعمل بكل
واحد منهما بعض الامة غير ان من عمل باحدهما اعرف بمواقع الوحي والتنزيل فيكون اولى انتهى وقد يحصل مما ذكروه مرجحات باعتبار عمل
العلماء وربما يدل على بعضها اخبار احدها ما ذكره في الوسائل نقلا وروي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا اختلف حاديثنا عليكم فخذوا بما
اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه وثانيها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام وفيه قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وثالثها خبر زرارة عن الباقر عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر وينبغي التنبيه على امور **الاول** قال في ذ بعد ذكر المرجحات وتراكب المرجحات مثنى وثلث ورباع فضاعفا فاتبع
منها الاقوى والزم فما هو الاقرب الى هذا في غاية المامول ايضا فقال المرجح قد يكون واحدا وقد عرفت جهاته وقد يكون متعددا بان يكون بعضه
في المتن وبعضه في السند وبعضه في الخارج او جميعه المتن او الخارج او السند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون

رباعيا فانه قوتها **الثاني** قال في غاية المامول وكما تعرض وحدة المرجح وتعدده في احد المتعارضين كذا تعرض في الاخبار اما بالسوية او بالاختلاف بفضل افراد كثيرة للترجيح بحيث يتعذر فيه الضبط وحينئذ يجب اعتبار الكمية فان ترجح احدهما بها تعين العمل به والا تساقطا ورجع الى غيرهما والحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في ذلك فما كان اقوى في ظنه يجب العمل به ما لم يمنع منه مانع كما فلا اشتراط وهو حينئذ يمكن دعوى ظهور الاتفاق عليه ممن اشار الى ذلك ايضا **الثالث** قال في النهاية قد يرجح الخبر فقد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا استويا في الخبران في الكمية رجع الى الترجيح بحسب اعتبار الكيفية فان رجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما ان وجد والا وجب التخيير او التوقف كذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية وافل كمية بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل بما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الاخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط والتخيير او الوقف وبقي حال قوة الظن **الرابع** اذا وقع التعارض بين اقسام الادلة الظنية غير الخبر وجب انتهاء الرجوع الى المرجحات والحكم انهما لا اختلاف فيه **الرابع** مذكرة الاحكام وجوها من الترجيح احد الاجماعين على الاخر وهو انما يتجه على مذهب العامة في باب الاجماع واما على مذهبنا معشر الامامية من ان الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا يقع فيه التعارض والى هذا اشار في النهاية فقال واعلم ان لنا في ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر نظرا وذلك لانهما لا يتعارضان فلا ترجيح ان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو بطل لما تقدم انتفى بعضهم في تحقق التعارض بين الاجماعين المنقولين ولكن حال الخبرين المتعارضين من اخبار الاحاد واما ما ذكره في الوافية حيث قال في مقام ذكر اقسام المتعارضين الثالث عشر بين الاجماعين مع الاختلاف في القطعية والظنية فهو مع التماثل فحكمه ما مر في تعارض الخبرين من اخبار الاحاد وهو مع كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين باطلان ان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم او عادتهم انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم عليه السلام فانا حصل العلم باتفاق مثل زرارة و الفضيل بن يسار وليث المرادي ومحمد بن مسلم بعد ان معونة العجل لا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم او اشارته او تقريره في هذا الاتفاق وانما كان فتاوى الائمة عليهم السلام كثيرا ما تتوارد على اجهة الشهرة ونحوها فلا بعد في اتفاق جماعة كذلك على امر بل اتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه غاية الامر ان يكون احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان كثير من فضلاء اصحاب الائمة عليهم السلام يوجد في زمان المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق والعلامة الذين شاركوا الشيخ في عدم اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب تقليم الاجماعات المتخالفة المتعارضة والقول بان اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكن لهم التصنيف بل كتبهم منحصرة في الروايات قول بتخمينه فان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الصادق عن زرارة وابن ابي عمير ويونس عن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الفرائض من كتاب مزار بحضرة الفقيه وفي كثير من نسخ يونس والفضل بن شاذان وكيف لنا بمجرد هذا التخمين بسبب الغلط الى كثير من مجاوزي العلماء كالشهيد الشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن فلا يخفى ضعفه **الخامس** قال في النهاية لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن ولما تطرقه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع به ومن ثم نسخ الترجيح لوجوب العمل بالناسخ فيبقى الترجيح بالدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام لما مر وجهه خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل المقيد المندوب **السادس** قال في الوافية اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديمه لان النسبة الى المعصوم فيه اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة رواية تتعدد رواتها ويحتمل كونه كتعارض الخبرين في الحكم انتهى وفيه نظر **السابع** قال في الوافية انه اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالحكم تقديم الخبر والا فمحل تامل انتهى واقول قد مر في عدم تقديم الخبر الا الاستصحاب انما يكون حجة عندنا باعتبار التعبد لا باعتبار افادة الظن فهو دليل يقيد ولا كذلك الخبر فانه انما يكون حجة عندنا باعتبار افادة الظن فهو دليل اجتهادي وقد قرر ان الدليل الاجتهادي مقدم على الدليل التعبدي والحكم انه متفق عليه بين اصحابنا ولان الظن بعد حجيته يقوم مقام العلم ويكون اقرب الى الواقع فيكون اولى فتأمل ولانه لو لم يقدم لزم عدم حجية ظن انما من مورد الا وفيه دليل يفيد كم الاستصحاب واصل البراءة واصل الاباحة وذلك بكم فتكم تندير **الثامن** قال في الوافية انه اذا وقع التعارض بين الاستصحابين فالحكم التوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل

عندي لا بعيد ترجيح ما اصله راجح ما بعد المرجحات المذكورة انتهى وفيه نظر ولكن الاقرب عندي ترجيح الاستصحاب الذي بعاضده ما يفيد
الظن كشهرة واستقراء ونحوهما مما القياس هل يترجح
احدهما على الاخر باعتضاده بمثله من
دليل يعتبد به اخر او لا فيه اشكال
ولكن الاحتياط الاول
لا يخفى تو

صورة خط المؤلف طاب ثراه

وقد فرغ من كتابة هذه الاسطر مؤلفها الحقير الخاطئ محمد بن علي الهاشمي العلوي الطباطبائي نسبا والكربلائي مولدا وموطنا واسما
اللهم العظيم ان يجعل تاليف هذا الكتاب خالصا لوجهك الكريم ويجعله لهم
ذخيرة ليوم الدين وينفعني برجميع المؤمنين ويتوب
الدين القويم انت اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
وكان الفراغ من التاليف في عصر
يوم الجمعة وهو السادس
والعشرين من شهر
صفر الخير
سنة ١٢٢٩

مفاتيح الاصول

تأليف

آية الله المجاهد السيد محمد الطباطبائي

المتوفي سنة ١٢٤٢هـ

الموضوع	الصفحة
القول في الدلالة	٢
القول في بيان ان اللفظ هل يدل على معناه بالوضع او بالذات	٢
القول في بيان من الواضع؟ الله ام غيره؟	٢
القول في توقف الدلالة على الارادة وعدمه	٤
القول في بيان مطلق الدلالة وتعريف الدلالة الى الاقسام الثلاثة المعروفة	٥
القول في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الدلالة الى النص، والظاهر وغيرهما	٦
القول في حجية الظواهر	٦
القول في بيان الدليل الدال على عدم وجود النص في الكتاب والسنة	٧
القول في بيان وجود النص في الكتاب والسنة	٨
القول في بيان شمول الخطابات للغائبين وعدمه	٩
القول في عدم جواز المخاطبة بماله ظاهر وارادة خلاف ظاهره من غير قرينة	١١
القول في عدم جواز الخطاب بالمهمل	١١
تذنيب: في بيان تعريف الخطاب	١٢
القول في بيان كيفية دلالة الخطاب	١٣
القول في الاشتقاق	١٣
القول في بيان عدم دلالة المشتقات على شيء من الازمنة	١٣
القول في بيان عدم دلالة المشتقات على الحدوث والاستمرار	١٩
القول في المعرب	٢٠
القول في الترادف وفي وقوعه لغة	٢١
القول في وقوعه في الشرع	٢١
القول في ترادف الحد والمحدود	٢٢
القول في التأكيد	٢٢
القول في ان التأكيد مجاز او حقيقة	٢٢
القول في الاشتراك	٢٣
القول في وقوع المشترك في اللغة	٢٣
القول في استعمال المشترك في اكثر من واحد	٢٣
القول في بيان اعتبار الوحدة في مدلول اللفظ وعدمه	٢٦
مقدمتان: في بيان الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا	٢٩
القول في وجوب حمل اللفظ على المعنى وحمله على المجاز محتاج الى القرينة المعينة	٣١
القول في بيان الاقوال في حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح	٣٦
القول في بيان حمل اللفظ على مصطلح المتكلم او المخاطب	٣٧
القول في بيان حمل اللفظ على المعنى اللغوي او العرفي عند دوران الامر بينهما	٣٩
القول في بيان تعارض عرف المتكلم والمخاطب	٤١

الموضوع	الصفحة
القول في المبهمات	٤٢
القول في الصحيح والاعم	٤٤
القول في بيان حجج القائلين بالصحة	٤٥
القول في بيان حجج القائلين بالاعم	٤٧
القول في بيان ثمرة النزاع	٤٩
القول في بيان الفاظ المعاملات بحسب اللغة والشرع	٥٠
القول في وقوع المجاز في اللغة والقرآن والسنة	٥٢
القول في بيان ان اسماء الله تعالى توقيفيه تحتاج الى السماع من الشرع	٥٣
القول في بيان شرائط المجاز	٥٣
القول في بيان انواع العلائق وعددها	٥٥
القول في بيان حمل اللفظ على المعنى المجازي	٥٧
القول في موجبات تبادر المعنى المجازي	٥٨
القول في مالو تعدد نفي الجنس فهل يقتضي نفي الصحة او الكمال	٥٩
القول في بيان علائم الحقيقه والمجاز	٦٠
القول في بيان اعتبار قول اللغوي في اثبات الوضع للالفاظ	٦٢
القول في بيان كيفية الجمع بين اقوال اللغويين عند اختلافها	٦٣
القول في بيان الاجمال بحسب اللغة والشرع	٦٤
القول في بيان اختلاف عبارات اللغويين في التعبير عن الحقيقه والمجاز	٦٥
القول في بيان حجية الاجماع على حمل العام على الخاص	٦٦
القول في بيان حجية الشهرة في المسائل اللغوية وعدمها	٦٦

الموضوع	الصفحه
القول في بيان اختلاف القرّاء والنحاة وكيفية الترجيح بينهما	٦٨
القول في بيان امارات الحقيقة والمجاز	٦٨
القول في بيان التبادر واقسامه	٦٨
القول في بيان ان المعاني الشديدة الحاجة تحتاج الى التعبير عنها بالالفاظ الموضوعية	٧٠
القول في بيان ان اللفظ المشهور موضوع للمعنى المعروف	٧٣
القول في بيان ان ترجيح نوع على نوع لا يوجب ترجيح صنفه على صنفه	٧٤
القول في بيان ان الاطراد علامة الحقيقة ام لا	٧٥
القول في بيان استعمال اللفظ في المنقول منه حقيقة او مجاز	٧٥
القول في بيان ان اختلاف المجمع دليل المجاز	٧٥
القول في بيان ان الزام التقييد دليل المجاز	٧٦
القول في بيان ان الاضافة لا تدل على نفي الجزئية	٧٦
القول في بيان ان صحة التقسيم تدل على الحقيقة ام لا	٧٧
القول في بيان ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز	٧٨
القول في بيان الحقيقة بحسب العرف العام	٨٤
القول في مالو شك في جزئية شيء لمدلول فهل الاصل عدم الجزئية وعدم تركب المدلول	٨٥
القول في بيان عدم جواز تخصيص الاكثر	٨٧
القول في بيان عدم افادة المفرد والمحلى العموم	٨٨

الموضوع	الصفحة
القول في تعارض الاحوال	٨٨
القول في تعارض التخصيص والاضمار	٨٩
القول في تعارض التخصيص والاشتراك	٨٩
القول في تعارض التخصيص والنقل	٨٩
القول في تعارض التخصيص والمجاز الراجح	٩٠
القول في تعارض النسخ والتخصيص	٩١
القول في تعارض تخصيص العام وتقييد المطلق	٩١
القول في تعارض التخصيص والتقييد	٩١
القول في تعارض التخصيص والاشتراك	٩٢
القول في تعارض المجاز والنقل	٩٢
القول في تعارض المجاز والاضمار	٩٣
القول في تعارض الاضمار والنقل	٩٣
القول في تعارض الاضمار والاشتراك	٩٣
القول في تعارض المجاز والاشتراك	٩٤
القول في بيان ان المضارع مشترك بين الحال والاستقبال	٩٥
القول في بيان فوائد المجاز	٩٦
ايراد على التبادر ودفعه	٩٧
القول في تعارض النسخ والمجاز والاضمار والنقل	٩٨
القول في بيان ان الشهرة هل هي مرجحة في باب تعارض الاحوال ام لا	٩٨
القول في بيان لفظ ((الباء)) الداخله على الفعل المتعدي بنفسه هل تفيد التبعيض	٩٩
القول في بيان معاني ((في)) الجارة	٩٩
القول في بيان معاني ((من)) الجارة	٩٩
القول في بيان معاني ((الى))	١٠٠
القول في بيان معاني ((الفاء))	١٠٠
القول في بيان معنى الواو العاطفة	١٠١
القول في دلالة واو العطف على الترتيب	١٠٤
القول في بيان دلالة كلمة ((انما)) على الحصر	١٠٥
القول في بيان دلالة كلمة ((ثم))	١٠٧
مبحث الاوامر	١٠٧
القول في بيان مادة الامر	١٠٧
القول في بيان العلو والاستعلاء في مادة الامر	١٠٧
القول في بيان معنى الطلب	١٠٨
القول في بيان صيغة افعل ومافي معناها	١١٠
القول في بيان دلالة الصيغة على الوجوب وغيره	١١١
القول في بيان حجية القائلين على دلالة الصيغة على الوجوب	١١٢
القول في بيان حجية القائلين على دلالة الصيغة على الندب	١١٤
القول في بيان حجية القائلين على دلالة الصيغة على الطلب مطلقا	١١٥
القول في بيان معنى الامر الوارد عقيب الحضر	١١٦
القول في بيان دلالة الامر على الماهية من حيث هي هي بدون الوحدة والتكرار	١١٧
القول في بيان ادلة القائلين بالتكرار	١١٨
القول في بيان القول باشتراك الامر بين المرة والتكرار	١١٩
تنبيهات	١١٩
القول في بيان الامر المعلق على الشرط او الصفة	١٢٠

الموضوع	الصفحة
القول في بيان الفور والتراخي	١٢١
القول في بيان ادلة الفور	١٢٢
القول في بيان ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يفيد الاجزاء	١٢٥
القول في بيان الاجزاء وعدمه	١٢٧
القول في بيان متعلق الامرين بحسب التضاد وعدمه	١٢٨
القول في بيان ان الامتثال يتوقف على قصد المأمور به ام لا	١٣٠
القول في بيان اعتبار قصد القربة في الامتثال	١٣٠
القول في بيان معنى النية بحسب اللغة واعتبارها بحسب الاعمال	١٣١
القول في بيان ان الاصل عدم اشتراط قصد القربة في الامتثال	١٣٢
القول في بيان اعتبار النية في الطاعة والامتثال وعدمه	١٣٢
تنبيهات	١٣٣
القول في بيان اعتبار استدامة النية بحسب الفعلية والحكمية في الاعمال المشروطة بها	١٣٤
القول في بيان ان الاصل في الامر ان يكون عينيا لا تخييريا	١٣٥
القول في بيان ان الامر دال على الوجوب العيني التعييني	١٣٦
القول في بيان تقسيم الواجب الى النفسي والغيري	١٣٦
القول في بيان ان الاصل في الواجب ان يكون نفسيا	١٣٧
مبحث النواهي	١٣٨
القول في بيان مادة النهي	١٣٩
القول في بيان معاني النهي وصيغة لاتفعل	١٣٩
القول في دلالة صيغة النهي على التحريم	١٣٩
القول في دلالة النهي على الاستمرار وعدمها	١٤٠
القول في بيان دلالة النهي على الدوام والتأبيد	١٤١
القول في بيان حجية القول بأن النهي يدل على الاستمرار	١٤٢
القول في بيان الادلة الدالة على عدم دلالة النهي على الاستمرار	١٤٣
القول في بيان ان المطلوب بالنهي هو الترك او الكف	١٤٥
القول في بيان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال	١٤٦
القول في وجوب حمل كلام الشارع على اصطلاحه في موارد الامر والنهي	١٤٧
العموم	١٤٩
القول في العموم ومايفيده	١٤٩
مقدمة : في تعريف العموم	١٤٩
القول في بيان اطلاقات مادة العموم	١٥٠
القول في بيان لفظ يخص العموم	١٥١
القول في ان ترك الاستفصال هل يفيد العموم	١٥٢
تنبيهات	١٥٢
القول في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم	١٥٣
القول في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وضعا	١٥٤
القول في ان اختصاص الخطاب لا يوجب اختصاص الحكم	

الموضوع	الصفحة
القول في ان خطاب الرجال لا يشمل النساء وكذا العكس	١٥٥
القول في ان افادة الجنس المعرّف باللام وضعا وعدمها	١٥٦
القول في ان نفي المساواة يفيد العموم او لا	١٥٨
القول في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعدمه	١٥٩
القول في الاخبار الدالة على طرح مايخالف الكتاب	١٦٦
القول في تخصيص الكتاب بكل دليل ظني	١٦٧
القول في ان مذهب الراوي لا يفيد العموم	١٦٨
القول في انه اذا تعقب العام كلام مجمل	١٦٨
القول في دعوى الاجماع على امر كلي	١٦٩
القول في بيان كيفية الجمع بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي في الخبرين المتعارضين	١٦٩
القول في التعارض الذي كان من قبيل تعارض العامين من وجه	١٧٠
القول في صحة الاستثناء المستوعب	١٧٠
القول في صحة استثناء الاقل من افراد المستثنى منه	١٧١
القول في انه هل يجوز استثناء الاكثر	١٧١
القول في جواز استثناء الاكثر وعدمه	١٧٢
القول في بيان تخصيص العام بغير الاستثناء	١٧٥
القول في بيان جواز تخصيص الكل بغير الاستثناء	١٧٦
القول في بيان جواز تخصيص الاكثر في غير الاستثناء وعدمه	١٧٧
القول في بيان كيفية الجمع بين العام والخاص المطلقين المتنافين	١٨١
القول في بيان كيفية الجمع بين العامين من وجه	١٨٦
القول في بيان عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص	١٨٧
القول في بيان عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص والمعارض	١٩٠
تنبيهات	١٩١
القول في المطلق والمقيد	١٩٣
القول في تعريف المطلق والمقيد	١٩٣
مقدمة :	١٩٣
القول في ذكر شرائط حمل المطلق على العموم	١٩٥
القول في ان عموم الترك والمنزلة والتشبيه ونفي المساواة وحذف المتعلق كالاطلاق	١٩٦
ينصرف الى الشايع	١٩٦
القول في مخالفة المصنف مع والده رحمه الله في القرائن الموجبة لحمل المطلق على العموم وان كان له فرد شايع	١٩٦
تنبيهات	١٩٧
القول في بيان كيفية الجمع بين المطلق والمقيد	١٩٨
القول في حمل المطلق على المقيد	٢٠١
القول في حمل المطلق على المقيد في صورة اختلاف السبب	٢٠٣
القول في بيان تعارض المطلق والمقيد بحسب الاجتهاد والعمل	٢٠٥
القول في المفاهيم	٢٠٧
القول في بيان ان تعليق الحكم على الشرط هل يدل على الانتفاء عند الانتفاء ام لا	٢٠٧
القول في تعليق الحكم على الشرط	٢١٠
القول في بيان ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على على مخالفة مابعدها لما قبلها او لا	٢١٣
القول في بيان مايدل على الحصر	٢١٣

الموضوع	الصفحة
القول في بيان مفهوم العدد	٢١٦
القول في بيان مفهوم الزمان والمكان	٢١٧
القول في بيان مفهوم الحال	٢١٧
القول في بيان مفهوم اللقب	٢١٧
القول في بيان مفهوم الصفة	٢١٨
القول في بيان ان المفاهيم كلها مدلولات التزامية لا تضمنية	٢٢١
القول في بيان جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله (ص) وعدمه	٢٢٣
القول في تعداد ماهو مجمل من الالفاظ	٢٢٤
القول في بيان ان اليد في آية السرقة مجملة ام لا	٢٢٥
القول في بيان ان لفظ التحريم والتحليل اذا اضيف الى الاعيان هل هو مجمل ام لا	٢٢٧
القول في بيان اجمال الرفع المنسوب الى الامة وعدمه	٢٢٩
القول في بيان موارد اختلفوا في اجمالها وعدم اجمالها	٢٣١
القول في بيان تعلق التكليف بالمجمل	٢٣٢
القول في بيان المبيّن وموارده	٢٣٢
تنبيهات متعلقة بالمبيّن	٢٣٣
القول في بيان مايوجب البيان من الاقوال والافعال	٢٣٤
تنبيهات متعلقة بما يوجب به البيان	٢٣٦
القول في بيان توارد البيانين عقيب المجمل	٢٣٦
القول في بيان اعتبار سند المبيّن والمبيّن وعدم اعتباره	٢٣٨
تنبيهات متعلقة باعتبار السند في المبيّن والمبيّن	٢٣٩

الموضوع	الصفحة
القول في بيان ايجاب البيان على الامر اذا امر بالمجمل	٢٣٩
تنبيهات	٢٤٠
القول في جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة	٢٤١
القول في بيان عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة	٢٤٢
القول في بيان النسخ	٢٤٢
تنبيهات متعلقة بالنسخ	٢٤٣
القول في بيان الفرق بين البداء والنسخ	٢٤٦
القول في بيان جواز النسخ عقلا	٢٤٦
القول في بيان جواز النسخ عقلا وعدم امتناعه	٢٤٧
القول في بيان وقوع النسخ	٢٤٩
القول في بيان نسخ شريعة موسى (ع)	٢٥٠
القول في بيان وقوع النسخ في القرآن بحسب الحكم	٢٥١
القول في ذكر شرائط النسخ والناسخ والمنسوخ	٢٥٢
القول في بيان جواز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد	٢٥٢
القول في بيان جواز النسخ الى بدل مساو او اخص	٢٥٣
القول في بيان جواز النسخ من غير بدل	٢٥٧
القول في بيان جواز نسخ الحكم بدون التلاوة	٢٥٩
القول في بيان وجوه الفرق بين الناسخ والمنسوخ	٢٦٠
القول في بيان النسخ وتنبيهات عليه	٢٦١
القول في بيان جواز نسخ الكتاب بالكتاب	٢٦٣
القول في بيان جواز نسخ خبر الواحد بالخبر المتواتر	٢٦٤

الموضوع	الصفحة
القول في بيان عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر المتواتر	٢٦٤
القول في بيان جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة	٢٦٥
تنبيهات متعلقة بالمطلب السابق	٢٦٩
القول في بيان جواز نسخ المفهوم بدون المنطوق	٢٧١
القول في بيان جواز نسخ الاخبار عن الشيء سواء كان في العقائد او غيرها	٢٧٣
تنبيهات متعلقة بنسخ الاخبار	٢٧٣
القول في بيان ان نسخ الجزء او الشرط هل يكون نسخا للكل والمشروط ام لا	٢٧٥
تنبيهات متعلقة بالنسخ	٢٧٧
باب التأسي بالافعال	٢٧٩
القول في بيان التأسي بالنبي (ص)	٢٨٠
القول في بيان ان التأسي بالنبي هل يكون واجبا او مندوبا	٢٨١
تنبيهات متعلقة بالتأسي	٢٨٢
القول في بيان كيفية التأسي بين الافعال المختلفة	٢٨٣
القول في بيان وقوع التعارض بين الفعل والقول في مقام التأسي	٢٨٤
القول في بيان التأسي في الافعال المجملة	٢٨٤
القول في بيان وجوب التأسي اذا ظهر وجه الفعل	٢٨٦
باب التقرير	
القول في بيان حجية التقرير	٢٨٧
تنبيهات متعلقة بالتقرير	٢٨٨
باب الاحكام الشرعية	
القول في بيان معنى الحكم بحسب الاصطلاح	٢٩٢
القول في بيان معنى الفعل	٢٩٢
القول في بيان ان الحكم يتعلق بالافعال بحسب الذات وبما عداها فبالعرض	٢٩٢
القول في بيان الفرق بين الغرض والوجوب	٢٩٣
القول في بيان معنى الندب لغة واصطلاحا وما يرادفه من النفل والتطوع	٢٩٣
القول في بيان تقسيم الحكم التكليفي والوضعي	٢٩٤
القول في بيان الاحكام الوضعية واقسامها	٢٩٥
القول في بيان الفرق بين الاجزاء الركنية وغيرها	٢٩٦
القول في بيان معنى الصحة في العبادة	٢٩٦
القول في بيان ان الصحة والبطلان من الاحكام الوضعية ام لا	٢٩٧
القول في بيان معنى القضاء والاعادة والاداء	٢٩٧
القول في بيان عدم جواز كون الفعل زائدا عن وقته	٢٩٨
تنبيهات متعلقة بالموسّع والمضيّق	٣٠٠
القول في بيان وجوب العزم في الواجبات الموسعة وعدمه	٣٠٣
القول في بيان الظن بالضيق	٣٠٧
تنبيهات متعلقة بالواجب الموسّع	٣٠٨
القول في بيان الواجب المخير	٣٠٩
تنبيهات متعلقة بالواجبات التخييرية	٣١٠
القول في الواجب الكفائي	٣١٢
تنبيهات متعلقة بالواجب الكفائي	٣١٣
القول في بيان شرائط التكليف من العقل والقدرة والبلوغ	٣١٦
القول في بيان ان الصبي المميّز هل يكون مطلقا بما عدا الواجب والحرام	٣١٧

الموضوع	الصفحة
القول في بيان امتناع تكليف الغافل عقلا ونقلا	٣١٨
القول في بيان امتناع تكليف الغافل على طريق المخالفين	٣١٩
تنبيهات متعلقة بشروط التكليف	٣١٩
القول في بيان ان الاصل في الاخبار الواردة الامرة بالاعادة في العبادة الدلالة على الفساد ام لا ؟	٣٢٠
مقدمة في بيان احوال الكتاب الكريم	٣٢٢
القول في بيان تواتر القراءات السبعة وعدمها	٣٢٢
تنبيهات متعلقة بتواتر القراءات	٣٢٥
القول في السنّة	٣٢٨
القول في بيان خبر الواحد	٣٢٨
القول في بيان عدم افادة خبر الواحد العلم	٣٢٨
القول في بيان ان خبر الواحد قد يفيد العلم	٣٢٨
القول في بيان ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة قطعيّة الصدور ومعلومة الصحة ام لا	٣٢٩
القول في بيان معاني العلم بحسب اللغة	٣٢٩
القول في بيان معاني العلم بحسب اللغة والمعتبر منها هنا	٣٣٠
القول في بيان عدم الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلّا	٣٣١
القول في بيان قرائن الصدق في الاخبار المودعة في الكتب الاربعة	٣٣٢
القول في المرسل	٣٣٧
تنبيهات متعلقة بحجية اخبار الاحاد	٣٤٤
القول في بيان التسامح في ادلة السنن وعدم اعتبار جميع الشرائط فيها كما في الواجب والحرام	٣٤٦
تنبيهات متعلقة بالتسامح في ادلة السنن	٣٥٠
القول في بيان حجية ((فقه الرضا ـ ع ـ))	٣٥١
القول في بيان المرجحات في تعارض الخبرين	٣٥٣
القول في بيان خبر العدل الواحد	٣٥٤
القول في شرائط العمل بخبر الواحد	٣٥٧
القول في ان يكون الراوي عاقلا	٣٥٧
تنبيهات متعلقة بشرائط العمل بالخبر الواحد	٣٥٨
القول في ان البلوغ شرط في الراوي ام لا ؟	٣٥٨
وتنبيهات في المقام	٣٥٩
القول في ان الاسلام شرط في الراوي	٣٦١
تنبيهات متعلقة باشتراط الاسلام في الراوي	٣٦٢
القول في ان الايمان شرط في الراوي	٣٦٥
القول في بيان اشتراط الضبط في الراوي	٣٦٦
تنبيهات متعلقة باعتبار الايمان والعدالة في الراوي	٣٦٧
القول في بيان عدم اعتبار تعدد الرواية في قبول خبر العدل الواحد	٣٦٨
القول في بيان اشتراط علم الراوي بالعربية وبمعنى الخبر في حجية الرواية	٣٦٩
القول في بيان امور لا تعتبر في الراوي والرواية	٣٦٩
القول في بيان شرائط العدالة في الراوي	٣٧١
القول في بيان التزكية والجرح والتعديل	٣٧١
القول في بيان ان عمل العدل برواية هل يوجب تزكية راويها	٣٧١
القول في بيان ان رواية العدل لا تدل على تعديل المروي عنه	٣٧٢
القول في بيان تزكية مجهول العين	٣٧٣
تنبيهات متعلقة بتزكيه الراوي	٣٧٣

الموضوع	الصفحة
القول في بيان ان كون الراوي من مشايخ الاجازة لا يدل على العدالة	٣٧٤
القول في بيان ان قول اهل الرجال : فلان من اصحاب الاجماع يوجب الحكم بصحة الرواية	٣٧٤
القول في بيان ماتدل عليه لفظة ثقة وهو امور	٣٧٥
تنبيهات متعلقة بتعيين مدلول الثقة	٣٧٧
القول في بيان قبول رواية مجهول الحال بحسب الفسق والعدالة	٣٨٠
القول في بيان طرق اثبات العدالة	٣٨٤
القول في بيان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل دون الجرح	٣٩٠
القول في بيان افتقار المزكى الى المعرفة الباطنة المتقدمة في التعديل	٣٩٥
القول في بيان افتقار الجرح الى ذكر السبب	٣٩٥
القول في بيان افتقار الجرح الى العلم بموجب الجرح	٣٩٦
تنبيهات متعلقة بالجرح	٣٩٦
القول في بيان صور التعارض بين الجرح والتعديل	٣٩٧
القول في بيان جواز الاعتماد في ثبوت العدالة الى الاستصحاب	٤٠٣
تنبيهات متعلقة بجواز الاعتماد في ثبوت العدالة الى الاستصحاب	٤٠٤
القول في بيان ثبوت العدالة بعدل واحد وعدمه	٤٠٤
القول في بيان ثبوت الجرح بعدل واحد وعدمه	٤١٠
القول في بيان ان التوبة توجب عود العدالة	٤١٢
تنبيهات متعلقة بعود العدالة بعد التوبة	٤١٢
القول في بيان معنى التوبة لغة وعرفا وحقيقتها	٤١٣
القول في بيان رجحان التوبة والدليل عليه	٤١٥
القول في بيان وجوب التوبة واستحقاق تاركها العقاب عليه	٤١٥
القول في بيان وجوب التوبة عقلا	٤١٦
القول في بيان وجوب التوبة فورا	٤١٧
القول في بيان صحة توبة المبعّض وعدمه	٤١٨
القول في بيان اختلاف المعاصي واختلاف التوبة بحسبها	٤٢٠
القول في بيان اشتراط التوبة بالندامة على القبيح لقبحه	٤٢٢
القول في بيان قبول شهادة القاذف بعد التوبة	٤٢٣
القول في بيان عدم وجوب التفصيل في التوبة بحال من الاحوال	٤٢٥
القول في بيان عدم وجوب التجديد في التوبة عند تذكر المعصية	٤٢٦
القول في بيان وجوب الندم على العلة والمعلول معا او العلة فقط	٤٢٦
القول في بيان وجوب قبول التوبة على الله عقلا	٤٢٦
القول في بيان اسقاط العقاب بالتوبة	٤٢٧
القول في بيان شرائط التوبة	٤٢٨
القول في التوبة المؤقتة	٤٢٨
القول في التوبة المفصّلة	٤٢٨
القول في بيان خبر المتواتر	٤٢٨
القول في بيان تعريف خبر المتواتر	٤٢٨
القول في بيان كيفية حصول العلم بالخبر المتواتر	٤٣٠
تنبيهات متعلقة بخبر المتواتر	٤٣١
القول في بيان شرائط حصول العلم من الخبر المتواتر	٤٣٣

الموضوع	الصفحة
تنبيهات متعلقة بشرائط حصول العلم من الخبر المتواتر	٤٣٥
القول في بيان امتناع الكذب في خبر الله تعالى	٤٤١
القول في بيان امتناع الكذب في خبر الرسول (ص)	٤٤٢
تنبيهات متعلقة بصدق خبر الرسول	٤٤٣
القول في بيان ان العلم الحاصل من الاخبار المتواترة بديهي او كسبي	٤٤٤
القول في بيان صدق الخبر الذي اجتمعت عليه الامة	٤٤٥
القول في بيان صدق الخبر الذي ذكر في مجلس النبي	٤٤٦
القول في بيان صدق الخبر الذي تتوفر الدواعي على ابطاله مع بقاء النقل	٤٤٦
القول في بيان صدق الخبر المتواتر عن المصفات القائمة بقلوبهم	٤٤٧
القول في بيان جملة من الاخبار الكاذبة	٤٤٧
تنبيهات متعلقة بجملة من الاخبار الكاذبة	٤٤٩
((العلم والظن))	
القول في بيان حجية العلم بداهة	٤٥٢
القول في بيان اقسام الظن باعتبار كونه معلوم الحجية وعدمه	٤٥٢
القول في بيان عدم حجية ظن المجتهد على سبيل الاطلاق	٤٥٣
القول في ان ظنية الطريق لاينافي علمية الحكم	٤٥٥
القول في بيان الآيات الناهية بالظن واردة في العقائد	٤٥٦
القول في بيان عدم اعتبار الظن في الاصول والفروع	٤٥٨
القول في بيان حجية الظن في الاحكام الشرعية	٤٥٩

الموضوع	الصفحة
القول في بيان دليل الانسداد على حجية خبر الواحد	٤٦٠
القول في بيان الرد على الاخباريين بدليل الانسداد	٤٦٢
القول في بيان المقدمة الثانية من مقدمات الانسداد	٤٦٤
القول في بيان عدم خلو الواقعة على الحكم باعتبار مدلول النصوص	٤٦٧
القول في بيان ان خطابات الكتاب مخصوصة بالمشافهين دون غيرهم	٤٧٤
القول في بيان دلالة آية النبأ على حجية اخبار الاحاد منطوقا ومفهوما	٤٧٥
القول في بيان بطلان الظن المخصوص وانه لايفي بجميع الاحكام	٤٧٧
القول في بيان ان اخبار الاحاد ليست من الظنون الخاصة	٤٧٧
اشارة الى ان التمسك بآية النبأ على حجية خبر الواحد يلزم منه عدم حجيته	٤٧٨
اشارة الى انه بعد سد باب العلم يلزم العمل بالظن مطلقا	٤٧٩
اشارة ان الاولوية من الظنون المخصوصة	٤٨٠
القول بالتمسك بقاعدة الاولوية على حجية الظنون المشكوك فيها	٤٨٠
القول في بيان الشهرة وانها من افراد البيان	٤٨٢
القول في بيان دلالة العقل على حجية الظن من حيث هو	٤٨٣
القول في بيان عدم حجية الظن بالنسبة الى غير المجتهد	٤٨٤

الموضوع	الصفحة
القول في بيان وجوب العمل المظنون في الاصول والفروع عقلا	٤٨٦
القول في بيان ان اخراج بعض الظنون من تحت العمل بكل ظن واخراج الضرر من تحت كل ضرر اخراج موضوعي لاحكمي	٤٨٨
القول في بيان عدم جواز العمل بالظن حيث يتمكن من العلم	٤٩٠
القول في بيان خروج ظن المجتهدين من تحت عدم حجيّة الظن	٤٩١
القول في بيان اعتبار الظن الحاصل من الاستصحاب دون غيره	٤٩٢
القول في بيان اعتبار الظن في الرجال والرواة	٤٩٢
القول في بيان اعتبار الظن من حيث المراتب	٤٩٢
القول في بيان اعتبار الظن المطلق في الموضوعات الصرفة والظنون المخصوصة	٤٩٣
باب الاجماع	
القول في تعريف الاجماع لغة واصطلاحا	٤٩٤
القول في بيان دليل حجية الاجماع عند الامامية	٤٩٤
القول في امكان وقوع الاجماع	٤٩٥
القول في امكان حصول العلم في غير زمان الصحابة	٤٩٥
القول في بيان الطريق الى العلم بالاجماع	٤٩٥
القول في بيان طرق كشف الاجماع عن قول المعصوم	٤٩٦
القول في طريق الشيخ رحمه الله	٤٩٦
القول في لادلة التقرير على اصابة المجمعين	٤٩٧
القول في بيان مسلك المتأخرين	٤٩٧
القول في بيان حجية الشهرة	٤٩٨
القول في بيان خبر الضعيف اذا وافق الشهرة	٥٠٥
القول في بيان شهرة الرواية والفتق	٥٠٥
القول في الادلة العقلية والقواعد والاصول الشرعية	٥٠٦
القول في استلزام الاحتياط في جميع مسائل الحرج العظيم	٥٠٦
القول في بيان الفرق بين الحرج اللازم بالتكليف الوجوبي واللازم بالتكليف الاستحبابي	٥٠٦
القول في بيان الزام الاخباريين القائلين بقطعية مافي الكتب الاربعة	٥٠٧
القول في ان وجوب العمل بالاحتياط يوجب انسداد باب الاجتهاد	٥٠٩
القول في ان ذلك يوجب بطلان اصالة البراءة	٥٠٩
القول في ان الاصل براءة الذمة عند الشك في وجوب شيء بنفسه	٥١٠
القول في الاخبار الدالة على اصالة البراءة	٥١١
القول في ان الاطلاق حجة في غير محل النص	٥١٢
القول في ان الالفاظ موضوعة للمفاهيم من غير مدخلية للعلم فيها	٥١٢
القول في عدم جواز الحكم بالبراءة قبل الفحص	٥١٤
القول في بيان ادلة البراءة بحسب السمع	٥١٦
القول في ان مخالفة المفهوم للاجماع لا ينافي الاصل بالمنطوق	٥١٧
القول في الدليل العقلي على اصالة البراءة	٥١٨
القول في عدم الفرق بين العبادات والمعاملات في اصالة البراءة	٥١٨
القول في ماذكره في النهاية من ان الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان تذكر فيه عبارات	٥١٩

الموضوع	الصفحة
القول في لزوم الاخذ بالاقل اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض	٥١٩
القول في صحة التمسك باصالة البراءة على نفي الزيادة	٥١٩
القول في ان الاصل في الواجب الوجوب العيني لا الكفائي	٥٢٠
القول في حكم التمسك بالاحتياط لاثبات ان الامر للفور كما نقل عن بعضهم	٥٢٠
القول في ابطال ماتمسك به بعضهم لكون الامر للندب من ان الندب داخل في الوجوب ولاعكس	٥٢١
القول في بطلان التمسك باصالة عدم الوجوب في الامر	٥٢١
القول في تأسيس قاعدة كلية	٥٢١
القول في ان الاصل في كل ماتعذر الاتيان بجزء منه سقوط التكليف وبيان الخلاف في ذلك	٥٢٢
القول في ان الفتوى بمضمون الخبر لا تدل على صحة صدوره	٥٢٢
الاشكال في دلالة قوله اذا امرتكم بأمر فأتوا ماا ستطعتم منه	٥٢٢
تفصيل في القول برجحان على التأسيس	٥٢٣
اشكال في دلالة قوله (ع) لايترك الميسور بالمعسور	٥٢٣
اشكال في دلالة قوله (ع) مالا يدرك كله ..الخ	٥٢٣
القول في حكم الاصل المذكور بالنسبة الى الاجزاء العملية	٥٢٤
القول في قيام دليل على وجوب الاتيان بما تيسر من الاجزاء في عبادة خاصة	٥٢٤
القول في ان تغيير هيئة المستحب ليس حراما لاصالة الاباحة	٥٢٤
القول في انه لايترتب على التغيير ثواب	٥٢٤
القول في ان المغير اذا اعتقد مشروعيته هيئة المستحب على الوجه الذي غيره لاعن شبهة كان مأثوما	٥٢٤
القول في ان للتشبيه بين الاعتقاد والتصديق وبين العلم عموما من وجه وان الاعتقاد امر اختياري صادر عن المشبه	٥٢٤
القول في انه مع التغيير هل يكون ممتثلا لامر بالمستحب اولا ؟ وتفصيل ذلك	٥٢٤
القول في جواز قطع المندوب بعد الشروع فيه	٥٢٥
القول في ان الاستقراء هل هو حجة في الاحكام الشرعية كالموضوعات اللغوية اولا ؟	٥٢٦
القول في اصالة حجية الظن	٥٢٦
القول في تعريف الاستقراء	٥٢٧
القول في حكم التمسك باصالة عدم الزيادة على اثبات الوضع	٥٢٧
القول في صحة استدلال الاصحاب بالاصول المقررة عندهم وان التشكيك فيها بانها مخصصة مدفوعة	٥٢٧
القول في بيان حكم ما اذا شك في جزئية شيء في عبادة واجبة او شرطية فيها	٥٢٨
القول في ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات الفساد	٥٢٨
القول في بيان جريان اصل البراءة في اجزاء العبادة وشرائطها	٥٢٩
القول في حكم ما اذا كان وجوب العبادة مستفادا من خطاب الشارع وامره ولكن نجد معه مايمنع من التمسك بالاطلاق	٥٣٠
القول في الاصل في الوضوء مراعاة الاحتياط	٥٣٠

الموضوع	الصفحة
القول في حكم ما اذا استفيد وجوب العبادة من الاطلاق ولم يكن مانع من التمسك بهـــا	٥٣١
القول في انصراف العمومات الى الافراد الشايعة كالاطـــلاقات	٥٣١
القول في الشك في وجوب شيء او حـرمتـه	٥٣١
القول في حكم ما اذا شك في توقف مفهوم العبادة او المعاملة على شيء ثبت وجوبه فيها	٥٣١
القول في حكم ما اذا شك في كون شيء عبادة او معاملة واجبا توقيفيا او واجبا تعبديا او ليس بواجب اصـــلا	٥٣١
القول في حكم ما اذا ثبت توقف عبادة على شيء وشك في كونه جزءا اوشرطا وبيان الثمرة فـــي التمييز بين الشرط والجـــزء	٥٣٢
القول في انه اذا ثبت وجوب شيء في عبادة تعبدا فهل يوجب تركه فسادا لعبادة اولا ؟	٥٣٢
القول في جواز اثبات صحة المعاملات باصالة الاباحـــة	٥٣٣
القول في تحقيق قولهم الشك في الشرط يوجب الشك فـــي المشروط	٥٣٣
القول في حكم الشك في الشرط اذا كان بعد الاتيان بالمشروط	٥٣٣
القول فى ان الاصل فى الحيوان الطاهر غـير مأكول اللحم التذكيه والطهارة اوعدمهما	٥٣٤
تذنيب : في حكم ما اذا شك في تذكية الحيوان المأكول اللحم	٥٣٥
القول في ان الحـــرج منفي شـــرعـا	٥٣٥
القول في تفسير الحـــرج	٥٣٦
القول في ان الحرج واقع في الشرائع السابقـة	٥٣٦

الموضوع	الصفحة
القول في انه اذا تعارضت العمومات النافية للحرج من العمومات المثبته للتكليف كان بينهما عموم من وجه فالترجيح مـع النافيـة للحـــرج	٥٣٧
القول في ان قاعدة الحرج كقاعدة التكليف بما لا يطاق حيث لم يتطرق اليها التخصيص	٥٣٧
القول في جواز التكليف الاستحبابي بما فيه عسر وحـــرج	٥٣٧
القول في ان آية ((احل الله البيع)) من المجملات التي لا يصح التمسك بهـــا	٥٣٧
القول في ان الفرق بين العمومات الاطلاقية والوضعية في حكم التخصيص الى الاقل من النصـــف	٥٣٨
القول في ان الاصل صحة الشرط ضمن العقد او الايقاع الذي لم يقم دليل من الشرع على صحتـــه او فساده	٥٤٠
القول في ان الاصل عدم ثبوت الاحكام الثابته لانبياء بني اسرائيل للفقهـاء من اصحابنا	٥٤٠
القول في الاصل في المعاملة الفساد	٥٤١
القول في المعاني المحتمله لما يراد من العقود في قوله تعالى ((اوفوا بالعقود))	٥٤٢
القول في بيان المراد من قوله اوف بوعدك	٥٤٢
القول في ان الامر حقيقة في الواجب المطلوب ومجاز في المشـــروط	٥٤٢
القول في ان اللام في لفظ العقود اشارة الى جنس العقود	٥٤٣
القول في ان الوفاء والايفاء بمعـنى واحد	٥٤٤
القول فـــي معنى العقـــد	٥٤٤

الموضوع	الصفحة
القول في ان الآية الشريفة هل تقتضي صحة المعاملة المنهي عنها ام لا ؟	٥٤٤
القول في ان الآية الشريفة هل تدل على صحة بيع المعاطاة ام لا ؟	٥٤٥
القول في ان الآية الشريفة يمكن الاستدلال بها على صحة المعاملة الواقعة بين صبي وبالغ	٥٤٥
القول في ان الآية الشريفة هل تدل على صحة العقود الجائزة او لا ؟	٥٤٦
القول في انه هل يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة العقد الفضولي اذا كان احد طرفيه غير فضولي	٥٤٦
القول في ان مقتضى الآية كون الاصل في العقد اللزوم	٥٤٧
القول في ان مقتضى الآية كون الاصل في الفسخ الفورية	٥٤٧
القول في انه اذا جاز اثبات امر بالشهادة فهل الاصل جواز اثبات ذلك بما يفيد الظن الاقوى من الشهادة ام لا؟	٥٤٧
القول في ان الاصل هل يقتضي كون التهمة مانعة عن قبول الشهادة او العكس	٥٤٧
القول في ان الاصل في الشهادة العدالة	٥٤٨
القول في بيان معنى العدالة	٥٤٨
القول في بيان مختارة في معنى العدالة	٥٤٩
القول في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العدالة	٥٤٩
القول في انه لافرق فيما ذكر بين الفاظ العدل والعدالة والعادل	٥٥٠
القول في حكم ما اذا شك في كون العدالة شرطا لشيء	٥٥٠
القول في ان تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة قليل	٥٥٠
القول في انه هل يعتبر في العدالة الاجتناب عن جميع المعاصي	٥٥٠
القول في اصالة عدم جواز الاعتماد على الفاسق	٥٥١
القول في اصالة عدم جواز الركون الى الظالم والفاسق	٥٥٢
القول في اصالة عدم المساواة بين الفاسق والمؤمن	٥٥٢
القول في الذنوب والكبائر	٥٥٣
القول في تفصيل الامور القادحة في العدالة	٥٥٥
القول في بيان معنى الاصرار	٥٥٥
القول في ان ترك جميع المستحبات لا يقدح في العدالة	٥٥٧
القول في ان ترك جميع المستحبات اذا بلغ حد التهاون بها يكون قادحا في العدالة	٥٥٧
القول في ان الاعتياد على ترك نصف من المستحبات ليس من قوادح العدالة	٥٥٧
القول في ان ترك الصلاة جماعة ليس من قوادح العدالة	٥٥٨
القول في بيان ماتثبت به العدالة	٥٥٩
القول في بيان حال شهادة مجهول الحال مع العلم باسلامه	٥٥٩
القول في ان الاصل في المسلم العدالة	٥٦٢
القول في بيان العدالة وبعض احكامها	٥٦٤
القول في ان العدالة هل هي الملكة وحسن الظاهر	٥٦٥
تنبيهات متعلقة بالعدالة	٥٦٦
القول في بيان معنى المروءة	٥٦٧

الموضوع	الصفحة
باب الاجتهاد والتقليد	٥٦٩
القول في الاجتهاد ... ومقدمة فيه	٥٦٩
القول في بيان سد باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية	٥٧١
القول في بيان مايتوقف الاجتهاد عليه من النحو والمنطق والكلام وغيرها	٥٩١
القول في بيان ان الاجتهاد واجب عينا او كفاية	٥٩٥
القول في بيان ان الاجتهاد واجب كفاية وان التقليد جائز	٥٩٦
القول في بيان تفسير اهل الذكر بالائمة	٥٩٦
القول في بيان جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد عينا	٥٩٨
القول في الاخبار الدالة على جواز التقليد	٥٩٨
القول في مناقشة ادلة عدم جواز التقليد والجواب عنها	٦٠١
تنبيهات متعلقة بجواز التقليد	٦٠٣
القول في بيان عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر	٦٠٦
القول في بيان ادلة جواز التقليد في حق المجتهد والجواب عنها	٦٠٩
القول في بيان وجوب الاجتهاد كفاية لاعينا	٦١٠
تنبيهات متعلقة بالاجتهاد والتقليد	٦١٠
تنبيهات متعلقة بالاجتهاد في المسائل التي يجتهد المجتهد فيها	٦١٠
القول في بيان شرائط المفتي	٦١٢
تنبيهات متعلقة بشرائط المفتي	٦١٥
القول في بيان جواز التقليد في المسائل بالنسبة الى المجتهدين ابتداء	٦١٦
تنبيهات في المقام	٦١٨
القول في بيان جواز الافتاء لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد بمذهب المجتهد من غير قصد الحكاية	٦١٨
القول في بيان جواز تقليد المجتهد الميت وعدمه	٦١٨
تنبيهات متعلقة بجواز تقليد المجتهد الميت	٦٢٤
القول في بيان تقليد المجتهد الميت اذا لم يتمكن من المجتهد الحي	٦٢٥
القول في بيان وجوب تقليد الاعلم من المجتهدين	٦٢٦
القول في بيان وجوب تقليد المجتهد الاعلم وعدمه	٦٢٧
تنبيهات متعلقة بوجوب تقليد الاعلم من المجتهدين	٦٣٠
باب الاستصحاب	
مقدمة : في بيان حجية الاستصحاب	٦٣٤
القول في ان الاستصحاب من الادلة الشرعية كالكتاب والسنة	٦٣٤
القول في بيان ادلة القائلين بعدم حجية الاستصحاب كبعض اقسام القياس	٦٣٧
القول في بيان تقسيم الاحكام الى الاقسام	٦٣٩
الستة وجريان الاستصحاب فيها	٦٤٠
تنبيهات متعلقة بحجية الاستصحاب	٦٤٠
القول في بيان اخبار حجية الاستصحاب في الاحكام مطلقا	٦٤٧
القول في الجواب عن ادلة القائلين بعدم حجية الاستصحاب	٦٤٨
تنبيهات متعلقة بحجية الاستصحاب	٦٥٠
القول في بيان جريان الاستصحاب في الاحكام الاجماعية اذا حصل الاختلاف فيها بين الاصحاب	٦٥٣

الموضوع	الصفحة
القول في شرائط العمل بالاستصحاب	٦٥٥
تنبيهات متعلقة بجريان الاستصحاب في الاحكام الاجماعية	٦٥٦
القول في بيان جريان الاستصحاب في الموضوعات الصرفة	٦٥٧
القول في جريان الاستصحاب في المسائل اللغوية	٦٥٧
باب القياس	
مقدمة : في تعريف القياس	٦٥٨
القول في اقسام القياس وحجيته	٦٥٩
القول في بيان عدم حجية القياس على مذهب الامامية	٦٦١
تنبيهات متعلقة بعدم حجية القياس على مذهب الامامية	٦٦٦
القول في بيان حجية القياس بالطريق الاولى عند الامامية وهو المسمى بفحوى الخطاب وبلحن الخطاب	٦٦٧
تنبيهات متعلقة بالقياس بالطريق الاول	٦٧١
القول في بيان ان القياس المنصوص العلة حجة وموجب للتعدي وتنبيهات عليه	٦٧٢
القول في بيان اقسام القياس المنصوص العلة من حيث التنصيص	٦٧٨
الخاتمة	٦٧٩
مقدمه في التعادل والتراجيح	٦٧٩
القول في تقسيم الدليل الى القطعي والظني	٦٨٠
القول في بيان عدم التعارض بين القطعيين	٦٨٠
القول في بيان عدم التعارض بين القطعي والظني	٦٨٠
القول في بيان كيفية التعارض بين الادلة الظنية والامارات الشرعية	٦٨١
تنبيهات متعلقة بتعارض الادلة الظنية	٦٨٢
القول في تعارض الخبرين وكيف العلاج بينهما	٦٨٣
تنبيهات متعلقة بتعارض الخبرين	٦٨٦
القول في تعارض الدليلين الظنيين وكيفية العلاج بينهما	٦٨٦
تنبيهات متعلقة بتعارض الدليلين الظنيين	٦٨٨
القول في بيان الرجوع الى المرجحات السندية بعد التساوي من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية	٦٨٩
القول في ان من المرجحات السندية كون الراوي فقيها	٦٨٩
القول في ان من المرجحات السندية كون الراوي زاهدا	٦٨٩
القول في ان من المرجحات السندية كون الراوي اورع	٦٩٠
القول في ان من المرجحات كون الراوي اعلم بالعربية	٦٩٠
القول في ان من المرجحات كون الراوي عادلا	٦٩٠
القول في ان من المرجحات كون الراوي عادلا بالاختيار	٦٩٠
القول في ان من المرجحات كون الراوي فطنا	٦٩١
القول في ان من المرجحات كون الراوي اقرب الى زمان النبي	٦٩١
القول في ان من المرجحات كون الراوي ضابطا او اضبط	٦٩٢
القول في ان من المرجحات كونه غير مدلس	٦٩٢
القول في ان من المرجحات كونه معروف النسب	٦٩٢
تنبيهات متعلقة بالمرجحات السندية	٦٩٨
القول في بيان تعارض الخبرين	٦٩٨
القول في بيان تعارض الخبرين ووجه الترجيح بينهما	٧٠٣

الموضوع	الصفحة
القول في بيان كيفية الترجيح بين الناقل والمقرر في تعارض الخبرين	٧٠٥
القول في بيان كيفية الترجيح بين الحرمة والاباحة بين الخبرين المتعارضين	٧٠٨
تنبيهات في المقام	
١ــ تنبيه في المقام بين الحرمة والكراهة	٧٠٩
٢ــ تنبيه في المقام بين الحرمة والندب	٧١٠
القول في بيان كيفية الترجيح بين النافي والمثبت في الخبرين المتعارضين	٧١١
القول في بيان كيفية الترجيح بين الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما معتضدا بالاخر	٧١١
القول في بيان كيفية الترجيح بين الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما معتضدا بالاخر	٧١٣
القول في بيان ان تطرق النسخ من المرجحات	٧١٤
القول في بيان المرجحات في تعارض الخبرين	٧١٥
القول في بيان الترجيح بالقياس بالطرق	
الاولى والمنصوص العلة	٧١٦
القول في بيان الاخذ بما خالف العامة من الخبرين المتعارضين	٧١٧
القول في بيان كون الشهرة من المرجحات	٧١٨
القول في بيان الترجيح بالاجماع وترجيح بعض الاجماعات على بعض	٧١٩
((انتهى))	

Discarded

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

Princeton University Library
32101 075911113