

الفصول الأخيرة

في

الأصول الفقهية

للشيخ محمد بن أبي بكر





32101 017999580

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

| | |
|--|--|
| | |
|--|--|

[Blank rectangular area]

[Large blank rectangular area]

Tihrañt

الْمَقْصُولُ الْغُرُوبِيَّةُ فِي

الْأَقْصُولِ الْفِيْهِئَةِ

تصنيف

الفاضل الفقيه و العالم الوجيه و الكامل النبیه
السید محمد حسین بن عبد الرحیم الطهرانی الحائری

« قدس سره »

2274
.3725
.337
1984 8

المؤلف والمؤلف

في سطور

هو الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الاصفهاني الحائري
أخو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية الكبيرة على « المعالم »
المسماة بـ « منهاج المسترشدين في شرح معالم الدين » ..

واما كتابه هذا فالذي يظهر من اكار علماء السالفين أنه كان موضع
تقدير، وقطب الرحي بأيدي أئمة الدين، إلا بعض من وقف عليه
من المجتهدين الذين أنكروا فضله بين المحصلين، ووضعوا نقطته على
الصاد وقالوا « فضول ... »، كما نقل عن أخيه وجماعة. ولكن طفت
عظمة هذا الكتاب على ما قالوا، فها هو مرجع للتدقيق والتحقيق
ومسلك لناهي الطريق، وصراط لطالبه الرشيد، ومصباح ينور
بنوره الحديث،

توفي رحمة الله عليه في سنة ١٢٥٠ هـ. ق وهو المشهور والمنقول
عن صاحب « الذريعة » وصاحب « نجوم السماء ». ودفن
رحمه الله بجوار خامس أهل الكساء عليهم السلام في الصحن
الشريف ...

« الناشر »

في الخامس عشر من
شهر شعبان المعظم
سنة ١٤٠٤ هـ. ق

هذا كتاب الأصول في الأصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومعارج اليقين ونور قلوبنا بزبد من لوامع تمهد قواعد الذين ووفقنا التحصيل جهل
القوانين المهمة لايضاح مدارك شرع المبين والصلوة والسلام على من اصطفاه واختره على العالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين
اليوم الذين انما بعد فيقول المنقر رحمه ربه الكريم محمد حسين بن محمد جيم غفر الله ذنوبها وحشرها مع محمد وآله الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين انما ساعدت سواعد التوفيق الاهنية والتأييدات الربانية على السلوك في المسالك العلية
وتحصيل المعارف الدينية العقلية والنقلية ورايت ان الكفا قد اوجاهها خطر ابعاد العلم الموسوعى الكلام علم الفقه
المتكفل لبيان الاحكام الكاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام ووجدت مسائله مستمدة من علم الاصول مستندة اليه
في الرد والقبول ولما اجد فيه من علمنا الصالحين من المنفذين والمتأخرين رضوان الله عليهم اجمعين ولا غيرهم من الفحول
المحققين مصنفات في العليل وروى الغليل مع ما اكثر وايفه من التصنيف والناليف ووردوا فيها من التوجيه والترغيب
فكم من تحقيق مقام تركوه وتوضيح مراد اهلوه صرفت جهدي في تصنيف كتاب يحتوي على معظم تحقيقاته ويشتمل على جل مما
وفيه مغلفاته فاوردت فيه تحقيقات بلغ اليها نظري وذكرته في تبينها عشر عليها فكري تمامه ليس بقى اليها احد غيري و
حررتا عبارات وافية وبيانات شافية محترزا عن الاطباب الممل والاختصاص الممل ما اوردته من الرد والابراء مستبنا لما
من وجه عفا وفساد حيث التمسني عند اخذ في تصنيف هذا الكتاب بعض الاصحاب من اخلاء المؤمنين واصدق القاصدين
ان اتعرض في طي تحريره لمناقشات تجر عندك على كتاب القوانين وهو المصنف المحقق المدقق الفاضل الكامل النفي الصفي من فضلائنا
المعاصرين اجبت ملتزمه بالجاح مسؤله واسعفت مرماه بدينل ماموله فتعرضت لما خطر بيالي الفاتر واوردت لما ورد في فكري
القاصر ومجرعته ببعض المعاصرين وبالفاضل المعاصر فاذا لكلامه غالبا بالمعنى مورد الله بعبارة وجيزة او في ومع ذلك
فالتاظر اذا اقدم ميدان الرق لا يما لك عنان القلم فاعذروني ان اكثر من الرد والابراء وصرحت بالضعف والفساد ولا يروا
على ذلك بالشع فان الحق الحق بان يبكد فيتبع وسيسه بالفصول الغريبة في الاصول الفقهية وسلكت في ترتيبه مسلك
المتأخرين لانه اقرب الى طباع الناظرين ورتبته على مقدمته ومقالاته وخاتمة والمسؤل من الله الملك الوهاب ان يعصمني في
من الزلل ويرشدني الى الصواب ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على من رجاه عطف ورحيم انما المقصد في تعريف العلم
وبيان موضوعه وذكر بنية من مبادئ اللغوية وربما يذكر فيها بعض مباحث المقاصد استطرادا واقا وجه الحاجة اليه في بيان
بيانه في محله انتم القول في تعريفه لاصول اللغة معنيان تركبتي اصنافي وافرادى علمي وقد جرى داب القوم بالبحث عن جزء
بالاعتبارين وظاهر مقالة كثير منهم يؤذن بدعوى التوافق بين المعنيين وبه صرح بعضهم مع احتمال ان يكون الغرض
من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة الصحيحة للنقل في الثاني فاما معناه التركبتي فيبانه معنى على بيان اجزائه فقوله
الاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان هذا مراد من فتره باسفل الشيء
ومن فتره بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة لارتفع الشيء بارتفاعها وقد يطلق ويراد به معنى السابق فيؤخذ فانه باعتبار
التحقيقة كقولك اصل الانسان النراب واصل الخروف الطير يعني حقيقة السابقة واخرى باعتبار الاحوال والصفات كقولك هذا
في الاصل بغدادى وهذا الاسو كان في الاصل ابض يعني السابق وليس مبنيا على المعنى السابق اذ لا يفهم منه هنا معنى البناء
اصلا وان كان حاصله في فتره الاول فهو اما حقيقة بالاشترك او مجاز لوجود العلاذ وفي الاصطلاح يطلق غالباً على احد
المعاني الاربعة وهو الراجح والاستحسان والقاعدة والدليل والمناسب من معانيه للمقام اما المعنى اللغوي والاخيران من معاني
الاصطلاحية كما سيتضح لك انش والفقه في اللغة الفهم صرح به الجوهري وغيره وفسره الرازي يفهم غرض المتكلم من كلامه و
احترز به عن فهم غيره وفهمه بغير كلامه وفسره بعضهم يفهم الاشياء الدقيقة واحترز به عن فهم غيرها والمعروف هو الاول ثم
الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فتره بانه هيئة للنفس بالتحقق مغلفا فاحسن وقيل هو جودة الذهن من حيث استعدا لاكتنا

المطالب والادراك وهذا مراد من فتره بسعة الاشغال من المبادئ الى المطالب نتم فرق بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الاخر من حيث
ان احدهما ظاهر في الفعل والاخر في الثاني وضيق الاول بعدم صدق الفهم على اليكيد مع صدق المدرك عليه والثاني بشيوع استماع
في مطلق الادراك ويمكن الجواب عن الاول على الاول بالنزاهة في لفظ الفهم او بانصيغة مبالغة لعلم فلا ينافي عدم اطلاقه على
مطلق المدرك واما في الاصطلاح فله تعريفان عديدة اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفعوية عن ادلتها التفصيلية فالعلم
يطبق على معان عديدة منها الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان مسدودا عند أهل الميزان بل هو حقيق في عرفهم الا انه مجاز
في اعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعني الاعتقاد سواء اعبر فيه الامور الثلاثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم تعبر كل او
بعضا والاطلاق العام على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغوية وعرفانية اذ لا يميزه الاطلاق على ما يفتق في الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان
وقد نصر كثير منهم على مجازيته وهو الظاهر ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيها اضيف اليه الملكة او مطلقا او
مطلق التهور والاول اظهره اطلاقه عليها وان كان مجاز اللغة لكنه حقيقة في مصطلح ارباب العلوم والغاية والنقل كما هو الظاهر واليه
يرشد ظاهر كلامهم ومنها التصور واطلاقه عليه مستعمل على اخذه بمعنى الادراك ومنها المسائل وهي القضايا او المحمولات المنتسبة في
اليه يرجع قولهم فلان يعلم الغواي مسائله وهل هو مجاز مطلقا من باب تسمية المعلوم ولو بالقوة باسم العلم تستك باصا انه لعدم الاشارة
او حقيقة غير عامة او خاصة نظر الى شيوع اطلاقه فيه عليها وجهان والاحكام تنطلق ايضا على معان عديدة على خطابات
الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتي وعلى التصديقات مطلقا او مع
المنع من التقيض والظاهر ان هذا المعنى بالاعتبار الاخير ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيها شايع في العلوم لاسيما
علم الميزان لكثر ما يستعملون في التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى التفسير الحكيم والظاهر ان اطلاقها على هذين
المعنيين مجاز في المعنى السابق بعلاقة المجاوزة والحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعني الاعم من
التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا المعنى من اول في عرف المشرعة واطلاقها على الخمسة التكليفية راجع اليه فان نشر العلم
بالادراك جاز محل الاحكام على النسب المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان عثرت من حيث انفسها الى موضوعاتها الا ان
يستلزم استدراك قيد الشرعية على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى بالشرعية دون الاعم منها ومن غيرها والظاهر في هذه
التصور ان يجعل الظروف متعلقا بالمتعلق المقدر اي الادراك المتعلق بالنسب المسائل او الاحكام ولا يصح حملها على التصديقات
اذ ليس ادراكها قهرا الا ان يرد بها تصديقات الشارع لكنه مع بعد لا يختص من يرى عنها وظاهر الاصطلاح لا يساعده ولا
على الاحكام الخمسة لا تفتقر الى كمالها بالاحكام الوضعية مع انها دخلت في اللغة قطعا ومن النظم يخرجها منه وجعل ذكرها فيه
على النية اولها الى الاحكام التكليفية فقد ان يتعقبتين ولا على الخطابات سواء اريد به توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان
العلم بهذا الامر النسب لغيرها ولا مستفاد من الادلة او اريد به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به لا يسمى قهرا وللزور
اتحاد الدليل والمدلول فان من الادلة الكتاب هو من جملة الخطابات المذكورة وقد اجابت الاشاعرة عن هذا بجعل الاحكام
عبارة عن الكلام التقسيق الادلة عبارة عن الكلام اللفظي فلا اتحاد واراد عليه الفاضل المعاصر بعد بطون الكلام التقسيق
في نفسه بان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح هذا كلامه فان اراد ان
الكلام التقسيق مطلوب انشائي فلا يكون الكلام اللفظي دليلا عليه حيث يعبر عندهم ان يكون المطلوب بحجرتا فقيهه
ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونها ثابتة ومحقق في نفس الامر وعند الشارع بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق
او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما يستتبع وجهه ولا ريب ان هذا الاعتبار من المطلوب الخبري
وان كانت من حيث ذاتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطابات
النفسية مدليل للخطابات اللفظية فلا تكون ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العالم بالواقع
على سبيل البهانه والضرورة فحين ان الخطابات اللفظية لم تعتبر ادلة على الخطابات النفسية من حيث انفسها لتصورها
وحضورها في نظر السامع بل من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وادارتها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون دليلا على معناه
هذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقف دلالة عليه على تمهيد مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بجعل الاحكام
عبارة عما علم بثبوتها من الدين ضرورة الاجمال والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية فلما نعلم ولا بالبدئية ان
لشرب الخمر وكل الرتوا ونحو ذلك حكما اي خطأ با من الخطابات من الاحكام ولا تعرف بالتفصيل الا من قوله تم حرمت عليكم
المية وحرمت الرتوا ونحو ذلك هذا كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطابات التفصيلية ليست ادلة على الخطابات الاجمالية و
ذلك واضح على ان الخطابات الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة والبداهة فلا تكون خالصة عن الادلة مع ان العلم
بالخطابات الاجمالية لا يسمي في الاصطلاح فيها قطعاً وان اراد بها الاحكام الاجمالية من حيث التفصيل عاد المحذوران

في بيان ان العلم على التصديق جازم الاحكام على النسب المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان
 اعتبر من حيث انقائها الى موضوعاتها اليقينية فتلحق التصديق بها وما يق هنا وفيما ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم
 بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفة ضعيف لان ان اريد به لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه وتصورها
 بحدودها عنه فذاتما لا يضير فيه بل ما يجب المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد من مسايل العلو على ما بين في محله لا تكون الا
 تصديقات وتصور الموضوع من المبادئ التصويرية التي تبين في العلم ان ليس لها موضع لغزيب فيه فياها من وظيفة العلم بالعرض
 على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد به لزوم خروج التصديق بحدود الموضوعات عنه
 فمتوقع كانهما تشمل على النسبة بالوصف المذكور وهي ايضا داخله فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلا يها هذا الاعتبار
 تكون من المسائل واما على الثاني فلا يهاح تكون من جملة الاحكام الوضعية حيثما لا تخصر عندنا في المنه المعروفة ولا يقع تفسير
 الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالمخاطبات لما سبق وان قسر العلم بالملكه جازان براد بالاحكام التصديقات او
 المسائل او مطلق الاحكام على حد ما سبق ومن شئ على من قسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق
 بالتصديقات فكانه عقل عن تفسير العلم بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها المخاطبات ولا الاحكام الخمسة لما مر ولا النسب اذ ليس ملكها
 فيها الا ان تقسر الملكة بملكه التصديق او الادراك بل يراد بها التصديق والادراك بالملكة فيستقيم المعنى بهذا التكلف كما مر او
 يتعسف فحاصل الظرف متعلقا بالمعقول المفرد على ان تكون صفة العلم ويعبر بتعلقها بالنسبة على وجه يتناول تعلقها بها بواسطة
 تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان ايتان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه لا يتعسف فيها الشيء
 الاطلاق ثم تفسير اسم العلوم بالملكة مما اشهر في العياير والالسنه لكن قد يشتر فيه بان الملكات امور بسيطة لا يقبل
 والجزئية وتقبل الضعف الشدة والمعهود من حال العلو خلاف ذلك وجوابه ان امما العلوم كان ظن على المسائل كك تطلق على
 الملكات وهي تصنف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المقصود اعتبار التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاول
 عليه بذلك فاقبل في المقام كلام سنقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم النص اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استفا
 المعنى من غير تعسف والشرعية اما مأخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء اشترطه تعالى او بالتقوى او من الشرع بمعنى الطريقة النسبية
 اليه فنسب الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو قسريا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى
 او وصفه ونسبة الجزء الى الكل لان الالوه فيها للعموم الا فردي ولا يلزم منه نسبة الشيء الفقه حيث ان النسب داخل في
 النسب واليد لتعبر الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره بما بعد الوجهين من الاخيرين فالمراد به شرعا كما هو الظاهر المتبادر دون سائر
 الشرايع اذ لا يفتى من علم فروع شرع اليهود والنصارى عن ادلتها فبها من حيث علمها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول
 ولا مناص عنه الاجمال الاحكام على الاحكام المعهودة لاجل الاو على الاحكام الفعلية اي الثابتة في هذه الملكة كما هو الظاهر من
 اطلاقها ويؤيد اضافة الادلة ان جعلت المعهود وكيف كان فالمراد بها ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته
 العقل والا المراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مما يها في الكتب المعهودة وربما نفس ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة
 والظاهر ان المراد بالوصول اما العلم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي مجانبها التي اعتبرناها في الحد كبقضية ظاهر المقام لا
 مطلقا او مطلقا احدها او مطلق الشيء اذ لا يتضح فسا طرده على بعض الوجوه الا انية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة
 لا يكون فرعيا فحقوزان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي والمسائل الشرعية او نسبا او مطلق الاحكام او
 ملكة احد هذه الامور والتصديق واحد الثلثة المتأخرة من الاولين والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعنى العنصر
 في الحد بقرينة وقوعها احد الوصفين ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبسه على الاحكام
 لا متعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصيته وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كقياسات جعلية طارئة عليه فان
 فسر بالمعنى الاول جازان يراد بالوصول جميع المعاني المتقدمة على تعسف بعضها وان فسر بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها
 المسائل ولا مطلق الاحكام ومع اعادة بقية المعاني على امر بعضهم ترك قيدا لكيفية نظر الى ان الحد يتم بدونها وعلاقتها
 يصح ان يراد بالوصول جميع المعاني المتقدمة على التصديق والادراك والملكة ووجهها ممكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم
 لا بد من عليك ان بعض هذه الوجوه يبتنى على ارجاع التفسير الى الفرع دون الفرعية كما يظهر بالتمام وينبغي ان يراد بالعمل فحل
 المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم باضناع صدور القيمة من تعالى و
 انه ينبغي من اظهار المعززة على يد الكاذب وانتم مختار في افعال الحكيم وضعه وقد الوجه ذلك بالنسبة الى خصوصيات
 الاصل بل ينبغي ان يحصر المكلف الانساني لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بغير قولهم لا يصون الله ما امرهم
 ويفعلون ما يأمرون وبسجد الملكة والملكة يدخلون وقال الملكة وبمؤدى مثل قوله ثم وافقنا الملكة اجمل وا

لا مجال لهذا الاعتبار عن التفصيل وان حمل العلم على التصديق جازم الاحكام على النسب المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان
 اعتبر من حيث انقائها الى موضوعاتها اليقينية فتلحق التصديق بها وما يق هنا وفيما ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم
 بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفة ضعيف لان ان اريد به لزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه وتصورها
 بحدودها عنه فذاتما لا يضير فيه بل ما يجب المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد من مسايل العلو على ما بين في محله لا تكون الا
 تصديقات وتصور الموضوع من المبادئ التصويرية التي تبين في العلم ان ليس لها موضع لغزيب فيه فياها من وظيفة العلم بالعرض
 على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد به لزوم خروج التصديق بحدود الموضوعات عنه
 فمتوقع كانهما تشمل على النسبة بالوصف المذكور وهي ايضا داخله فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلا يها هذا الاعتبار
 تكون من المسائل واما على الثاني فلا يهاح تكون من جملة الاحكام الوضعية حيثما لا تخصر عندنا في المنه المعروفة ولا يقع تفسير
 الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالمخاطبات لما سبق وان قسر العلم بالملكه جازان براد بالاحكام التصديقات او
 المسائل او مطلق الاحكام على حد ما سبق ومن شئ على من قسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق
 بالتصديقات فكانه عقل عن تفسير العلم بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها المخاطبات ولا الاحكام الخمسة لما مر ولا النسب اذ ليس ملكها
 فيها الا ان تقسر الملكة بملكه التصديق او الادراك بل يراد بها التصديق والادراك بالملكة فيستقيم المعنى بهذا التكلف كما مر او
 يتعسف فحاصل الظرف متعلقا بالمعقول المفرد على ان تكون صفة العلم ويعبر بتعلقها بالنسبة على وجه يتناول تعلقها بها بواسطة
 تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان ايتان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه لا يتعسف فيها الشيء
 الاطلاق ثم تفسير اسم العلوم بالملكة مما اشهر في العياير والالسنه لكن قد يشتر فيه بان الملكات امور بسيطة لا يقبل
 والجزئية وتقبل الضعف الشدة والمعهود من حال العلو خلاف ذلك وجوابه ان امما العلوم كان ظن على المسائل كك تطلق على
 الملكات وهي تصنف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المقصود اعتبار التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فاول
 عليه بذلك فاقبل في المقام كلام سنقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم النص اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استفا
 المعنى من غير تعسف والشرعية اما مأخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء اشترطه تعالى او بالتقوى او من الشرع بمعنى الطريقة النسبية
 اليه فنسب الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو قسريا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى
 او وصفه ونسبة الجزء الى الكل لان الالوه فيها للعموم الا فردي ولا يلزم منه نسبة الشيء الفقه حيث ان النسب داخل في
 النسب واليد لتعبر الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره بما بعد الوجهين من الاخيرين فالمراد به شرعا كما هو الظاهر المتبادر دون سائر
 الشرايع اذ لا يفتى من علم فروع شرع اليهود والنصارى عن ادلتها فبها من حيث علمها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول
 ولا مناص عنه الاجمال الاحكام على الاحكام المعهودة لاجل الاو على الاحكام الفعلية اي الثابتة في هذه الملكة كما هو الظاهر من
 اطلاقها ويؤيد اضافة الادلة ان جعلت المعهود وكيف كان فالمراد بها ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته
 العقل والا المراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مما يها في الكتب المعهودة وربما نفس ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة
 والظاهر ان المراد بالوصول اما العلم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي مجانبها التي اعتبرناها في الحد كبقضية ظاهر المقام لا
 مطلقا او مطلقا احدها او مطلق الشيء اذ لا يتضح فسا طرده على بعض الوجوه الا انية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة
 لا يكون فرعيا فحقوزان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي والمسائل الشرعية او نسبا او مطلق الاحكام او
 ملكة احد هذه الامور والتصديق واحد الثلثة المتأخرة من الاولين والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعنى العنصر
 في الحد بقرينة وقوعها احد الوصفين ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبسه على الاحكام
 لا متعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصيته وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كقياسات جعلية طارئة عليه فان
 فسر بالمعنى الاول جازان يراد بالوصول جميع المعاني المتقدمة على تعسف بعضها وان فسر بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها
 المسائل ولا مطلق الاحكام ومع اعادة بقية المعاني على امر بعضهم ترك قيدا لكيفية نظر الى ان الحد يتم بدونها وعلاقتها
 يصح ان يراد بالوصول جميع المعاني المتقدمة على التصديق والادراك والملكة ووجهها ممكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم
 لا بد من عليك ان بعض هذه الوجوه يبتنى على ارجاع التفسير الى الفرع دون الفرعية كما يظهر بالتمام وينبغي ان يراد بالعمل فحل
 المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم باضناع صدور القيمة من تعالى و
 انه ينبغي من اظهار المعززة على يد الكاذب وانتم مختار في افعال الحكيم وضعه وقد الوجه ذلك بالنسبة الى خصوصيات
 الاصل بل ينبغي ان يحصر المكلف الانساني لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بغير قولهم لا يصون الله ما امرهم
 ويفعلون ما يأمرون وبسجد الملكة والملكة يدخلون وقال الملكة وبمؤدى مثل قوله ثم وافقنا الملكة اجمل وا

وهذا

ومع ذلك يتصور على طرده بنحو قال موسى قال فرعون وقال لنسوة فانهما تشتمل على نسب واحكام شرعية منعلفة بفعل المكلف ابتداء
ولامدفع له الا بان يفسر الموصولة او الكيفية بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شأنها ان تكون ما حوزة من الشارع من حيث كونه
شارعا كما هو الظاهر ومنع تحقق الحثية في المذكورات فيندفع نقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار
نعم يبقى الاشكال على عكس يخرج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلقها اولا بكيفية العمل عنه كمثل الخاسان والمظهرات
والموارث فان قولهم كذا وكذا يحجز او يطرأ او يترش كذا من كذا احكام وضعية لا تعلقها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام اخرى
على طرده بدخول مباحث اصل البرائة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس
للمسئلين المذكورين تعلق بالعمل كك وفيه تعسف مع ذلك يبقى الاشكال بمسئلة الناسي وينبغي ان يراد بالعمل ما
يتناول العمل الوجودي العقد ليدخل فيه مثل وجوب الترك واستحبابه او حرمة او كراهته او باحتمه وان دخلت فيه باعتبار
حرمة الفعل او كراهته حيث يستلزم او وجوبه واستحبابه او باحتمه ايضا وكذا مثل شرطية الترك او ما يعينه وان دخلت باعتبار
اللازم من مانعية الفعل وشرطية ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح اشقصر عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول
عمل القلب اشقصر طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرف في الاصطلاح بما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبري فباستعمال الامكان دخل في الادلة المنعقدة والذم لنظر فيه فانها تنصف بامكان
التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليجوز الادلة السببية بالضرورة فانها لا تتم دليلا اصطلاحا والنظر
امور معلومة للتأدي الى المجهول وقد يعرف بان ملاحظة المعقول للتأدي الى المجهول وهو اولي ان يجوزنا التعريف بالمفرد
كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعبر النظر في نفسه وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب
ويخرج عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على شرايط المادة والصورة و
قيده بعدم العرف بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به انفا فاقخرج بالمجهول الخبري التوصل للمجهول تصوري فانه لا يسمى
دليلا بل معرفة وهذا التعريف لا يتناول الامارة وبعضهم اخروها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة
الاربعة من الكليات الستة والاجماع والعقل واعتبارها اذ لا يصحح بالاصطلاح لان المراد بالدلول عليه الاحكام في الجملة
ظاهرة كانت او واقعية وربما يمكن تخصيصها على الاول بالتالي لكن يكون الوصفح باعتبار الغالب فانها قد لا يقين
الاعتقاد بالواقع اصلا ثم هذا الحد وفوقه بالمقام من تحد يد بعضهم كالعلمانية بما يعين معرفة العلم بشي اخر ايجابا او كونه
فانه يظهر انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ماعدها لا يعين العلم وهذا لا ينطبق على موضوع هذا العلم لان عبارة
عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما يعرف في هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معناه للدليل مبين
لما ذكرناه وهو المعنى الشائع في غير المقام مع ان قوله ايجابا او سلبا احتراز عن العرف لاحاجة اليه لخروج بقية العلم فان
المفهوم من التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا الحد باطلا فبيننا اول الدليل الفاسد فانه قد يعين العلم
بشئ اخر والظاهر انه لا يسمى دليلا في الاصطلاح الاجزاء وايضا لا يتناول الادلة المنعقدة الا ان يعسف بحمل الافادة فيه
على ما يتناول شائنة الافادة اذ انفرد هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة
بالنوع والتحقيق لا بمجرد النسبة والاضافة او قبلا دراك وقلنا بان حقايق العلو تابعه حقايق معلوماها كما يراه
بعضهم ويمتازة بالجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصو والتصديق من اصناف لانها مع نزع لما
يندرج تحتها من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليه وان
كان جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتها من المراتب المختلفة بالثبوت والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض يكون كك ويخرج
بتعيينه بالاحكام العلم بالذوات والصفات على ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقضيه حل الاحكام على النسبة قد صرح به
بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما من انه لا يفتح الابتكاف ودون التصديق لان التصديق لا
يتعلق بغير النسبة فيكون قيدا لاحكام على تقديره توضيحا ولواريد بالاحكام المسائل ومطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم
امكن توجه الاحتراز بها عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلائمها الاقتضار عليها في الاحتراز خروج العلم
بالنسبة على الاول والعلم بما عده مطلق الاحكام على الثاني ومن اردف الصفات بالافعال فقد ارادها ما يبايرها و
يجوز ان يحل الاحكام على التصديقات ايضا فيعين حمل العلم على الملكة كما عرفت وتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره
على تفسيرها بمجرد التنبؤ والاستعداد وينبغي ان تؤخذ الصفات منسبة كما يشهد اليه بمسئلة بعضهم ويعتبر الاحتراز
بالنسبة الى الامرين لخصو الاحتراز عن النسبة ايضا حيث اخراجه بالتعيين بها ايضا والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم
كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التفسير بالاحكام مطلقا احتراز عن ملكة غيرها وان فسر

الاحكام

الاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرج من العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام القليلة شرعية فيكون في الشرع مستدركا
 ويخرج بقيد الشرعية على تعدد رجل الاحكام على غير الاحكام غيرها كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصلية وبقولنا ان ادلتها علم الله
 وعلم الملائكة والنبى والائمة والفرعية الضرورية اذ ليس شيء منها مستفاد من الادلة كذا قالوا القول وهذا الاحتراز انما يصح اذا
 حمل العلم على غير الملكة من التصديق والادراك وقترا بالعلم الاعم لا بمعناه المصطلح عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة
 كما صرحوا به فان فرصت بجزء التهور والاستعداد كان علمه خارجا عن اصل الحد ولذا اذا حمل على التصديق والادراك وفسر
 بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول وكذا علم الملائكة على ما يراه الفلاسفة وان اعترضه
 ان يكون ناشيا عن الممارسة والمزاولة كان علم الايتنا والائمة والملائكة والعلم بالاحكام الضرورية خارجا عنه ايضا وعلى
 التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعم من التهور والعلم الفعلي وهو بعيد جدا لا يساغ
 عليه كما انهم ثم الوجوه في الاحتراز هذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن الادلة كما عللوا به
 انما يوجب بظاهرة فساد الحدوث يقتضى ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس
 كذلك ولا مخلص عنه الابان يقال اخذ هذا القيد في الحد فثبتت على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فنكون الضرورية
 خارجة عنها بقيد الاحكام كالتهم اعتبار الاحتراز عنها فيه وهو ناظر الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقضية ففى انما لم يمتد
 ذكرها فاستند الاحتراز الى القيد مرعاة هذا الاعتبار ثم اذ العلم بما يدخل فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها
 بهذا القيد وتوجس الظرف لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق والادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون عن
 الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه فظننا وقاعا علم الملائكة والنبى
 والائمة فلا يتم تنفيذ الاحكام من الوحي والالهام لان النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون فى الائمة ويقولون بعضهم فى
 النبى ايضا واما ما يستفاد من بعض الاخبار من انهم لا ينفذون بعض الاحكام من الكتاب السنة فغير مناف لذلك لان استفا
 لها منها ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والذى يقتضيه الحدان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها
 ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فن قل قد شاء اطلاق الفقيه عليهم فى الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد قلت
 كلامنا هنا فى القيد بحسب معناه المصطلح عليه عرفنا واطلاق الفقيه عليهم انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بحملها على
 التصديق لا غير فيكون العلم بمعنى الملكة لا غير سوا فشرط بطول التهور او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح
 على الوجه الاول ووجه احتراز النبى والائمة والملائكة لا يوجد فيهم هيق التصديق عن الدليل لا لضرورة بل لعلو ثبوتهم حتى
 انهم متى ما حكم علمه من غير توسط الاستدلال وكذا الاحكام الضرورية فان الفقيه تهتوا للعلم بها عن الضرورة لان الدليل
 او جعل مستقرا صفة او حال للعلم والاحكام وما يبق من ان الظروف فى حكم التكررة فلا يصلح وصفا للمعارف فليس يجوز على
 اطلاقه لان الموضوع اذا لم يكن مدلوله امر بعينه كما فى المقام جار ووصف بالتكررة وان كان مقرا لفظيا على ما صرح به غير واحد
 منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المعضو صفة للموصول معللا بانه لا يوقفت فيهم جملة محله صفة للمخارج جملة لا يستطعون
 صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز اما على الوجهين الاولين فقط لان العلوم المذكورة ليست حاصلة عن الادلة كما هو
 قضية ظاهر الوصية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشترى بقيد الحثية التعليلية فيخرج بذلك
 العلوم فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة او حالها حاصلة عنها لكن ليس علمها من حيث كونها حاصلة
 عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقياس لا كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف شرطيا بالشرعية او
 بالفرعية على بعد فيه سوا جعل متعلقا بهما او صفة لهما او حال لهما ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه معاملة الوجهين الاخيرين
 لا يتوكل على علمه على تعدد دخوله بالقياس المذكور لانه لما كان علمه بالاشتمال على الوجه الائم لزمان يعلمها بعلمها اذا كانت
 معللة او بوق لما كان علمه بالاشتمال على الائمة الذى هو سبب العلم بمعلولة فله يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقياس المذكور
 لا نأقول بعد المساعدة على الدعوى فى المقامين ان ذلك لا يعمى دليلنا بحسب الاصطلاح كما مر من قل لا نسلم خروج الاحكام الضرورية
 هذا القيد المراد بكونها ضرورية ان العلم بصدورها عن الرسول ضرورى لان العلم بكونها احكاما صحيحة تحققت من تلقاها من الوحي
 ضرورى كيف هو معنى على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات المرسل وعدله وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التى ذكرت
 فى محلهما والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فنكون بانها نظرية لا بناها على امور نظرية التى ذكرت
 بصدق الرسول نظري بل من الضروريات التى قياسنا عليها كما نرى بعضهم سنية عليه فى مسألة المحسن والقياس انتم وهذا انما
 يحصل للبله والصبهان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكشاف من سبق ذهنه شبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا
 فلا شك المذكور لو تم فالتسمية اليه دون غيره واما ثانيا فلما ان تخاران المراد بالاحكام الشرعية الاحكام القصدية

منها ٧

عن النبى

عن النبي على انها شرعية عنده والقيده لا يخرج احكامه العادية فان الشرع كما يطلق عليه تم كك يطابق على النبي ايض وبلغ في
فيد الحثية المستفادة من الوصف مقيسة الى الواقع لثلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمي عرف شرعية او نقول
تظن القيد لا يستلزم نظرية القيد وكيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار
كونها حق مستفادة من الوحي كما هي لو انما اذا اخذت لاعتبارين الاولين نعم يشكح بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما
يجب حصوله لمن لا يقول بالرسالة حتى العلم بالظاهرة منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول باصونها وطرقها مع ان مثل هذا
لا يمتري فيها في الاصطلاح اللهم الا ان بق هذا فتر لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها بحسب
دون الامكان او بق بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم
عليه واما ثالثا فلان يحمل اضافة الأدلة للعهد فيخرج الاحترازها عن العلم بذلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون
العلم بها مستفادا عن تلك الأدلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفى بالمقام لسلامة عكس المدعى على تقديره من خروج العلم بالمسائل
الاجماعية على ما يراه المتأخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس من خروج علم بعض رواياتنا القطعية كتراده
لكثير من الاحكام بطريق السماع المقيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة غالبها هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يتبع الأدلة الاربعة
غيرها لئلا يرد على عكسه النقص بعد البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه بعد بالنسبة اليها قطعاً ولا
يندفع بوجوه حجتها الى احد الأدلة لان ذلك دليل الدليل والمغيب هو الدليل والا لاخصرت في العقل رجوع حجة غير
الهدية بحد على طوره النقص بعدم علم كثير منهم شئ من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيد حاجته اليه ولكونه ممن ينكره
كن يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجته كمن يمنع حجته الكتاب والعقل وذلك لتحقيق الملكة عند بناء على
تفسير العلم بها او بما يعجز عنها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل الجمالي مركب من صغرى وجدانية
وكبرى تقافية مخرجة في جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حق فيجب المطلوب
وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الطرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقرا للعلم صغرى واحدا عنه بناء على
ما هو الظاهر المتبادر واما اذا جعل مستقرا للاحكام او لا كما تصفيتها فلا يتم الاحتراز ان اعترض في الحديث اذ يصدق
على علم المقلد ان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة ارجح حصولها عن الأدلة عند المفتي من حيث كونها كذا ان قال المتبادر
حصوله عند العالم حال علمها فيخرج وفيه تعسف بق اختلاف الاصغر بحسب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة بوجوب
اختلاف الدليل وتعدده عند فيكون للمقلد اربعة ادلة تفصيلية او بق علم المقلد ايض ماخوذ عن الأدلة التفصيلية
كعلم المفتي الا انه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او بق هذا الدليل انما يقيد وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي
ولا يقتضى علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى اخرجها بالقيده المذكور لا نأقول اما الأول مندفع بان مجرد هذا الاختلاف
لا يقتضى ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا يصح للدليل الاجمالي الا ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب
بان اضافة الأدلة للعهد والمراد بها الأدلة الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية ح توصية اما
الثاني مندفع بان ظاهر الحدان يكون العلم مستفادا من الأدلة بدون واسطة واما الثالث مندفع بان الدليل اذا
اقضى وجوب العمل بشئ في حق المكلف اقتضى علمه ايض بان ذلك حكم الله في حقه قطعاً وقد غرّب الفاضل المعاصر حيث التزم
بلاشكال الاخير ووجه الحد بان قيد التفصيلية لا يخرج العلم بالاحكام الاجمالية فاما مستندك الى الأدلة الاجمالية
من ضروره او عموم اية او مستندة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يمتري فيها بل القف معتر
تلك الاحكام الاجمالية عن الأدلة التفصيلية ثم تجب من عقلة القول عند ذلك وفساده ظميمة فان العلم بالاحكام
الاجمالية لا يمتري في الاصطلاح فيها قطعاً ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الأدلة
الاجمالية او التفصيلية وعدا ضروره من جملة الأدلة بوزن بغفلته عا ذكر وفي معنى الدليل مع انه قد اعترف في ذلك
ببر حيث التزم بخروج الضرورية عن حد لفظة مغللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف علما حاصل عن
الدليل وهنا قد التزم بدورها وذلك واخرجها بقيد التفصيلية فيبين كلامية تدافع واضح هذا فان قلت اذا كان
علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي لكان خارجا بقيد الأدلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل
المذكور كما عجل الى ذلك بل عدل به لم يكن في اخرج بقيد الأدلة بل اعتبرها قيدا تفصيلية لئلا يخرج الاحتراز
لهم على المقام اشكال ان احدها ان العلم ظاهره اليقين والاحكام ظاهره في الاحكام الواقعية وظاهره ان القيد لا
يحصل في معظم المسائل الا التيقن بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورد على ما هو الصواب من
القول بالخطئة واما على القول بالضرورة فان كان الفاعلون يرقطعين بمدحهم فلا يرد له عليهم والا يخجله عليهم

عليه ايضا وقد اجبت عنه بوجهين احدهما بارتكاب النواويل في لفظ العلم فمعلوم نازة على الظن واخرى على الام منه ومن اليقين
اتطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولها فان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشهرة كما ادعى لا يصلح لها فلا يوجب
ان يرتكب سيما في الحدود واما ثانيا فان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كصالة البرائة والاستصحاب المعمول في
نفي التكليف واثباته مع ان الاحكام المشبهة بهما من الفقه قطعاً واما ثالثاً فلان الظن لا يغني عن الراجح كثيراً ما لا يتعلق بما هو
الحكم الواضح نظراً للخطأ الى غير العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذا في ظن المعتد به من التصرف في الحكم ايضاً وهو كما سيأتي
من عن التصرف في العلم واما رابعاً فبانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول مع انه لا يسمي فيها كما عرفنا ويمكن
دفع هذا بما مر على ان استكمال الفقيه قد يفهمه الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجاً من الفقه والشريعة كما وقع في
البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل والعلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اردت ان المراد بالحكم
ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجوع الى المعنى لا في اذ لا تعنى بالحكم الظاهري الا ذلك فلا وجه لذكرها في مقابلته وان اردت
ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد لفظ العلم مستعمل في
المقيد لا في المجموع لعد العلاقة فيجوز عليه ان هذا النواويل مع ما فيه من النقص في لفظ العلم وفي منعلق الطرف لا يعنى
عن التصرف في الاحكام المعنى عن هذا النقص فيكون تكلفاً مستنداً كما تم العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق و
التقدير كما هو اللفظ لا علاقة المشاهدة كما زعم المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم استعادة للفظ بمشابهة وجوب العمل به وهو
كالتري لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المضمون او كونه مدلول
الدليل امر معلوم لا مضمون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم الثالث بالشرخ التصرف في الاحكام بحملها على الامم من الواقعية والظاهرية
اعنى الاحكام الفعلية ولا ريب ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان طيبة
الطريق لا تنافي عليه الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه ينبغي على التصويب لان ذلك انما يتجزأ اذا ارادها الاحكام الواقعية لا
مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تفرع عندنا ان الله في كل واقعة حكمها معينا لولا عرض المانع وهو جعل المكلف به لكان
ان يعمل على حسبه وهذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجهد انما عليه ان يصرف في سميته طلبه ويبدل محموده وادراكه ويعد
السوق الكدان احساناً وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يحرم عليه ان
يعلمه وينبغي على حسبه فينظم عنده في كل حكم مقدمتان صغيرهما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريها اتفاقية
وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينبغي ان هذا حكم الله تم في حقه حيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة
ايضاً قطعية فيكون الفقيه قاطعاً بالاحكام جازماً بها وقد ورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون مأخوفاً
من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجبي عنه بوجهين الاول ان الظرف منعلق بمقدرة صفة الاحكام و
يعبر الحقيقية لخرج علمه وعلم الملازمة والنسب والاشتماء وعلم المقلد والضروريات وقد مر بما فيه الثاني ان المقلد في قوله هذا ما
اوتى به نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي مأخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية
انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تفرق في محله ان التصديق لا يكون حاصل من التصور بل من التصديق و
يمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلها مجرد كونها معتبرة في حصولها وان لم تكن كاسبته وفيه نعتفاق قول والا طرح
ان يغير ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلاً على قطع الادلة عنده وذلك بان يقر الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعهودة
للإجماع على حجة تلك الادلة في حقه فينظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغيري وجدانية ووجهها الدليل مما ادى نظري
الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كك فهو حجة في حقي فينبغي ان الدليل المذكور حجة في حقه فينظم له في الاحكام ادلة
متعددة كقولهم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب كذا دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت وادل عليه الخبر الصحيح وكما دل عليه
الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه مأخوذ من الادلة التفصيلية وان رجح اثبات حجتها
او حجة بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار لكن بوجه الاشكال ح دخول علم المقلد على هذا البيان يمكن
ان يجعل فتاوى المفتي ادلة تفصيلية وتقرير الدليل الاجمالي على وجه يكون دليلاً على حجتها ووجه النقص عن امان بان يقر
مشد لك لا يسمي ادلة تفصيلية عرفاً لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرفه الصغير او باعتبار العهد
الادلة كما مر وان يعبر بقدر الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يجعل المرجع على ذلك لظهوره فيه فخرج علم
المقلد اذا دلل نوع واحد هو فتوى المفتي وان تعدت او تعدد ولكن لا يستقيم ح طرد الحد الاعلى تقدير المنع من التجري
مطلقاً واعلم ان ما مر غايته توجيه المقام وهو عندى بعد غير صحيح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن لم يلهي الفتوى
نظر الى زعم ذلك بنفسه كما مر في بعض ابناؤنا فان التباس حاله عليه قطعاً بان له اهلية الفتوى بوجوب قطع بالاحكام و

حجج

وتعد في الامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يبدون فيها قطعا الا ترى ان الجاهل
الغوي الخاطي في معظم مسائله مثلا لا يقدح في صناعة النحوي وان زعم ان عالمها متفرقا لما احتجها ولا مدفع لهذا الاشكال الا
بان مجال العلم على مطلق العلم المعتد به في اطلاق اسم العلم عرفه فخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو من تعسف وانما اعتبرنا
الاطلاق في العلم للا يلزم اسندواك فيود الحد وهذا الاشكال كما ترى في سائر معاني العلم ويندفع بالنسبة المذكور ويندفع به
ايضا بعض الاشكال السابقة والايه الثاني ان المراد بالاحكام اما كلها بل اللام فيها على الاستغراق او بعضها بالاجزاء على الجنس او
العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتمالها اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركة لاخويه في الاشكال اما اعم من الكل
والبعض كما يحتل على الجنس فشارك للاخيه في الاشكال فان كان الاول لم يعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كونه عنده اذ ليسوا
عالمين بجميع الاحكام فان لغز لا يفتق على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلدين اذا تمكن من معرفة بعض الاسكا
عن الادلة وقد اجيب عنه فانه باننا نختار البعض ويترك الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فقط لان العلم المذكور داخل فيه وانما
على القول بعدمه فلا يشاء العلم بالابيض حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير لا يفتق عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا
حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى منه حكم الله في حقه فلا ينظم عنده مقياس يوجب علمه
بالحكم الظاهري وانما اذ احتلناه على الظن او على الاعتقاد الرابع فلا يتجوز الجواب المذكور لتحق العلم المعنى عند قطعنا وانكار
بعضهم انه نظر الى ان التجزي حيث لم يحيط بالكل يجوز مجوزا مساويا بان يوجد دليل يقضي خلافا يقضي الدليل الذي
خرجه فكما يرد عليه ويستبين تفصيل الكلام فيه في محله اشتمت ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع
بالحكم ولا يفتق من منازعة تجديده وان لم نقل بحجته ظنه فيلزم على المحل المذكور ان يكون علمه فقهيا مطلقا والتزام صدقه
عليه هنا وفيما سبق قطعا واذا كانت ثلثة لحاظا على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لاسيما اذا كان قوله بالبحر
مبتدئا على التقليد والخرى باننا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهبوه والفقهاء له ملكة العلم بجميع المسائل و
ان لم يكن عالما بها بالفعل وانما زود الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفسوى والحكم نعم يلزم على
هذا التقدير خروج علم التجزي على القول بالتجزي فلنترجم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه ونقول بان علمه لا يمتد
في العرف فيها وان قلنا بوجود العمل بل لا يبق اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل فحد تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة
الغريزية من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لاننا نقول المراد بملكه الكل القوة التي يقدر صاحبها على
تحصيل كل حكم يرد عليه وتحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقى الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول قد تداول بينهم
في هذا الفن وغيره تفسير اسما العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالنتيجة في موارد استعمالهم ان تلك الاسما ليست
اسما بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان
الجاهل بمسائل المنطق مثلا ربما يحصل له عمارة بعض العلوم النظرية فربما يتمكن بها من تحصيل جميع مسائلها وان
مرابطة الى الكتب المذكورة فيه مع انه لا يستطيع ذلك منطيقا قطعا وكذلك لا يصدر عن المنطقي علم العالم بكثير من مسائل المنطق
اذا قصر نظره عن تحصيل الباقى فاذا تحقق اعتبار الامر في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث
يعتد بها عرفا فذلك ان تقول بان اسما العلوم موضوعه بازاء الملكة الخاصة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعالم صاحب
الملكة بنلك المسائل او لهما معا والوجه الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا
يخلو من بعد لا يبق لا يستعمل في ذلك الوجه لانها ردا الى الجمالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المقترن فيه
العلم بالفعل لم يصدر على العاقل والناهم ونحوها اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم اسنادا بحيث لو تبينوا وتاملوا علما
وان كان المراد التهبوه والاستعداد يرجع الى المعنى الاول لاننا نقول اما الجمالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف اما المراد من الاجزاء
فهو الاحتمال الاول ولا ينافي في القوة القريبة كما نرى عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة النامية عن العمارسة في العلم الذي حصل
بالتهبوه والاستعداد والقوة القريبة كما نرى عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة النامية عن العمارسة في العلم الذي حصل
فيها هو الظاهر فلا حاجة الى التعديل المذكور ولا يفتق الملكة بهذا المعنى العلم بكثير من المسائل عاده لكن يبقى الكلام في
العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعلية فان يفتق النسبة التفاضل على ما تحقق في محله فعل الفقيه
ببعض الاحكام بالفعل بوجوب زوال القيمة عنه بالنسبة اليها اما دام عالما بها وان عقل عنها فلا يصدر عن ان له ملكة
الجميع بل البعض خاصة ويكرهه بان المراد ملكة العلم تحصيلها او ابقاء او ملكة تحصيله ولو على تقدير زوال النسبة
وشبهه او مجال العلم على الامم من الادراك ما تقوى والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد حصول احد الامر في الحقيقة
بالنسبة الى الجميع لكنه مجاز غير معروف يمكن الفتح في الحد باعتبار عدم القرينة عليه او مجال القوة المفسر الملكة على

باتسوا

ما يتناول قوة التذكير ايضا ويختص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكيره لبعض الاحكام له قوة التذكير كما لو لم يجز بان
اخر لكن يلزم ان لا يكون في معناها باعتبار تذكير لها كما يلزم ان لا يكون في معناها على الاول باعتبار خصوص احد الامرين ولا عز في التزام
ذلك واذا تبين لك الحال في الجزئين الماديين فليبحث عن الجزئية الصورية فقول ولا فذكر وان اضافة اسم المعنى يدل على اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار الضمة التي يدل عليها واداء واما اسم المعنى المصطلح عليه عند الفحاة اعني ما دل على معنى فلم يعبره
فان هذا هو المفهوم من طلاقة في مثل المقام فيتناول المصداق ودعم المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وحاصله
المشوق وما في معناه ورد على من فسر بالمعنى الاول بانه مشاغل المصدر ولا يدل اضافة على الاختصاص باعتبار المعنى الذي
عنى بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدوم مثل الثوب لا يبعد اختصاص باعتبار الدوم بل باعتبار التعلق وهو
خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تقيد الاختصاص باعتبار الكابنية وهو مما دل عليه المضاف وبه
نظرا لان اعتبار الاختصاص صحيح دخول المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والاول يستتم اعتبار الاختصاص في
المشتقات ايضا لا معنى لاختصاص الكابنية بزيد ما لم يؤخذ باعتبار الوجود وانما اعتبار قيد الاعتبار بتبينها على الاطلاق
هذا المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الماخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من
حيث المكتوبية دون الملوئية والنظرية ونحوها وخصوصا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكرنا من ان اضافة اسم العين يدل على
اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا ولا باعتبار صفة داخلية في المضاف وان كان الاختصاص ليس يلزم ان يكون باعتبار
بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يبعد اختصاص الدار بزيد باعتبار الملكية او السكنى لكن هاهنا ان الصفتان خادجان
عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر
من كلماتهم هو الاول اذ عرف هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبنى عليه الشيء كما مر في معناه اللغوي او بمعنى
الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فبني من اسم المعاني فيقيد اضافة هذا الى الفقه اختصاصا به من حيث كونها
دليلا او مبتدئا عليها وح معنى اصول الفقه الادلة المختصة بالفقه والامور التي يبنى عليها الفقه فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل
الفرو والصرف والمنطق مما يبنى عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها به في ذلك كما قالوا وفيه نظرا لان كثير من مسائل
هذا العلم مما يستدل بها في علم اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل به فكيف يتم دعوى اختصاص العلم بالانبياء
لما كان علم الفقه من يد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الذي الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص بساخر وغيره بالاضافة
الظاهرة في الاختصاص توسعا وبما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المبدأ
فيخص مسائل الفقه وفيه تحكم ذلك ان تفسير الاصول بمعنى القواعد وان لم اقتض على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه
ثم الكلام في الاضافة والاختصاص ما مر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلاسة عن اكثر الاشكال الالائية وكانهم تركوه
نظر الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالان ينبغي التنبيه عليهما الاول ان الاصول ان
تفسر بالادلة لانه نزلت في جميع مسائل الفقه كما بحث الاجتهاد وان فسرت بالمعنى الذي يدخل فيها علم الرجال لا ببناء الفقه عليه
الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاصنافي يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لا ببناء الفقه عليها
وكونها ادلة له وقد تفرق في محله ان موضوع كل علم خارج عنه لا يقيد لاجمال ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها
تفصيلية لا ناقول هذا حملها شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه وما استند اليه بعضهم من ان التفصيل اخوذ في حد المضاف
اليه وليس مستندا للتفصيل الا الادلة الاجمالية فمدفوع بان تفصيل الفقه كاستناد الى الادلة الاجمالية كالتستند الى
الادلة التفصيلية بلا فرق ومجرد اخذ الثاني في حد مما لا يصلح قربة على اداة الاول مما اضيف اليه مع من الادلة الاربعة
ما هي لاجمالية فيلزم دخولها في علم النازيل المذكور الثالث ان معناه الاصنافي لا يطبق على معناه العلمي لان الاول على ما مر
نفس المسائل والثاني على ما سيأتي هو العلم بها والعلم بالشيء يتناول الشيء ولو لم يجز الاعتبار وقد اجيب عنه بتعدد مضاف في
الاولى علم اصول الفقه وفيه تعسف المفسود مطابقة معناه الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلية واعتبار القيد
محل بذلك فالوجه ان يجاب بان هذا الاسم كاسم سائر العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما
يرشد اليه تتبع موارد استعماله فمعناه الاصنافي منطبق على معناه العلمي باعتبار الاول ولا حاجة الى التفتير المذكور وهذا المحض
القول في معناه الاصنافي واما معناه العلمي وهو المراد به هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيد بما اضيف اليه كما تقول في بعض
الالفاظ المضافة كما العنب ما الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر منهم واليه ينظر وبقوله بالانفرادي
في مبدأ التعريف وكيف كان فقد ذكرنا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الشرعية
عن ادلتها التفصيلية فالعلم جفس او بمنزلة على ما مر والمراد به اما الملكة والادراك والصدوق اليقين بحمل القواعد على القواعد

هذا المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الماخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية دون الملوئية والنظرية ونحوها وخصوصا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكرنا من ان اضافة اسم العين يدل على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا ولا باعتبار صفة داخلية في المضاف وان كان الاختصاص ليس يلزم ان يكون باعتبار بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يبعد اختصاص الدار بزيد باعتبار الملكية او السكنى لكن هاهنا ان الصفتان خادجان عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر من كلماتهم هو الاول اذ عرف هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبنى عليه الشيء كما مر في معناه اللغوي او بمعنى الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي وعلى التقديرين فبني من اسم المعاني فيقيد اضافة هذا الى الفقه اختصاصا به من حيث كونها دليلا او مبتدئا عليها وح معنى اصول الفقه الادلة المختصة بالفقه والامور التي يبنى عليها الفقه فقط وبهذا الاعتبار يخرج مثل الفرو والصرف والمنطق مما يبنى عليه الفقه ويعد من ادلته لعدم اختصاصها به في ذلك كما قالوا وفيه نظرا لان كثير من مسائل هذا العلم مما يستدل بها في علم اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل به فكيف يتم دعوى اختصاص العلم بالانبياء لما كان علم الفقه من يد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الذي الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص بساخر وغيره بالاضافة الظاهرة في الاختصاص توسعا وبما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المبدأ فيخص مسائل الفقه وفيه تحكم ذلك ان تفسير الاصول بمعنى القواعد وان لم اقتض على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص ما مر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلاسة عن اكثر الاشكال الالائية وكانهم تركوه نظر الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالان ينبغي التنبيه عليهما الاول ان الاصول ان تفسر بالادلة لانه نزلت في جميع مسائل الفقه كما بحث الاجتهاد وان فسرت بالمعنى الذي يدخل فيها علم الرجال لا ببناء الفقه عليه الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاصنافي يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لا ببناء الفقه عليها وكونها ادلة له وقد تفرق في محله ان موضوع كل علم خارج عنه لا يقيد لاجمال ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها تفصيلية لا ناقول هذا حملها شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه وما استند اليه بعضهم من ان التفصيل اخوذ في حد المضاف اليه وليس مستندا للتفصيل الا الادلة الاجمالية فمدفوع بان تفصيل الفقه كاستناد الى الادلة الاجمالية كالتستند الى الادلة التفصيلية بلا فرق ومجرد اخذ الثاني في حد مما لا يصلح قربة على اداة الاول مما اضيف اليه مع من الادلة الاربعة ما هي لاجمالية فيلزم دخولها في علم النازيل المذكور الثالث ان معناه الاصنافي لا يطبق على معناه العلمي لان الاول على ما مر نفس المسائل والثاني على ما سيأتي هو العلم بها والعلم بالشيء يتناول الشيء ولو لم يجز الاعتبار وقد اجيب عنه بتعدد مضاف في الاولى علم اصول الفقه وفيه تعسف المفسود مطابقة معناه الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار العلية واعتبار القيد محل بذلك فالوجه ان يجاب بان هذا الاسم كاسم سائر العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما يرشد اليه تتبع موارد استعماله فمعناه الاصنافي منطبق على معناه العلمي باعتبار الاول ولا حاجة الى التفتير المذكور وهذا المحض القول في معناه الاصنافي واما معناه العلمي وهو المراد به هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيد بما اضيف اليه كما تقول في بعض الالفاظ المضافة كما العنب ما الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر منهم واليه ينظر وبقوله بالانفرادي في مبدأ التعريف وكيف كان فقد ذكرنا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الشرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم جفس او بمنزلة على ما مر والمراد به اما الملكة والادراك والصدوق اليقين بحمل القواعد على القواعد

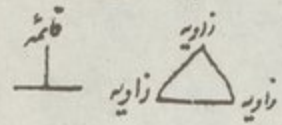
الظاهرة

الظاهرية او الاعم منه ومن الظني اعنى مطلق الاعتقاد بحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمغاينة الى مائة والاربعين
القضايا الكلية فيخرج بالقيود بها العلم بغيرها من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسرها بعضهم بالامور
الكليّة فتشتمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسّر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على
الاستغراق العرفي لتلايد النقص عما الوجه للاصولي بعض المسائل التارده منها ويخرج هذا القيد العلم بالجزئيات بقولنا
المهتدة الى الفرعية العلم بالقواعد المهتدة لغير الاستنباط كاللزام او الاستنباط غير الاحكام كما بحثنا لتصورات من علم
المنطق فانها مهتدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية ولو فرض القواعد بلا امور الكلية خرج معها الحد
ايضا والاحكام الغير الشرعية ك بعض العلوم الرياضية المهتدة لاستنباط الاحكام الفوقية او الشرعية الفرعية ك بعض قواعد
الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب فانها مهتدة للعلم بصدق
الرسول وامتناع الخلف في مواعيد نعم وقولنا عن ادائها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه
بعد انحصار طرق الاستنباط فيها وفيه ان الاحكام الشرعية قد استنبطت من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد
لدخل فيه محتمل التقليد وقد صرحوا بوجوهه وانما يذكر استطرادا ويؤيد خروجه عن معناه الاضافي اللهم الا ان
يمنع صدق الاستنباط عليهم ثم على طرف الحداشكالات الاول انه يتناول الفروع والاصول مما يستنبط منه الاحكام و
جوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست مهتدة لموضوع ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم
بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يعني الاختصاص مما لا يصح اليبس
الكلام في الاختصاص مما هو الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخل في الحد الذي استنبط منها احكام فروع كثيرة لا يتوفاق
الحدان مجموع تلك الاحكام مستنبط عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد المهتدة والا
لكان المستنبط بعض تلك الاحكام لا فانقول غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخل في الجمع بين كلامي بهم جمع خلاف
الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الوجود على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع نعتف والجواب
تلك القواعد ليست مهتدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لا نفسها واستنباط الفروع منها مما لا
ينافيه الثالث الحد الذي هو على علم وعلم الملكة والانبيا والائمة بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يمتنع في العرف
اصولا بدليل عدم صدق وصف الاصول هناك ويمكن دفعه بالتمسك بحمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على
تقدير حمله على الادراك فالظاهرة العلم المحصولي فلا يتوجه النقص بالاول ولو اريد بالاستنباط استنباط العالم بها
ان دفع النقص بجميع موارد القول في موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والمراد بالعرض الذاتي اما
يعرض الشيء لذاته اى بواسطة في العرض سواء احتاج الى واسطة في الشئ ولو الى مباحين اعم او لا اما الاول فكلا الاحوال لا
الطارية على الكليّة والكلام بواسطة الوضع وهو مباحين للفظ وان كان له نوع تعلق به اعم وكسب الوجود لتحقيقه في النقوش
وعينها ايضا وكلا احكام الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبارها وعلى الادلة باعتبارها بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو
امر مباحين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بها واعم من كل منهما لتحقيقه في الاخرى واما الثاني فكما حجة اللاهنة
للمكن المبحوث عنه في فن المعقول فانه يتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكلا الاحوال الطارية على الاشكال كعادته
زوايا الثلاث لغايتين المبحوث عنها في علم الهند فان حقوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستند الى ذاتها وكلا الاحوال
اللاحقة للحد المبحوث عنها في علم الحساب اما ما يعرض للشئ بواسطة في العرض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسعة و
الشدة اللاحقين للجنم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوع ذلك الشئ بل في علم يكون موضوع
ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة اما لاحقة له وان لحقت غيره بواسطة نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة
امور ترك منزلة امر واحد لما بينهما من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم في وجهه يبحث عن كل محسبها
يعرض له بدون واسطة في العرض وان عرض للاخر بواسطة ولم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه في هذا الاعتبار هذا
ما يساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشئ لذاته ولا مرساوة
وان ما يعرض للشئ بواسطة امر مباحين كالحرازة العارضة للام بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان
ماعتبار جزئية الاعم وهو الحيوان او اخص كالنجم اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا
يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشئ لذاته ولا مرساوة وان يكون العارض عارضا للعرض
الذاتي ولا مرساوة اي بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعده كلامه عليه كما يظهر من عدم اللام
يبحث عنه في العلم وامثلهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم الاول اعنى العوارض اللاحقة

الغير

عربية

كذا بخط المصنف



تكون

لذات

لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو سافر فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض ما ياتوا به فالأدب
ان يبحث عن علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان اراد وان يكون العرض معلولا للذات والامر المساوي كالزوجة اللاحقة
للأربعة المستند الى ذاتها وكقوة الضحك المستند الى قوة التنبؤ المساوية للامان فهو فاسد اما اوله فلا يظن بظاهره بوجوب
يكون كل بحث من مباحث العلم متناولا لجميع جزئياته موضوعه لا متناول للمعلول العلة وهذا تماما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم
واما ثانيا فلان العوارض المحولة في كثير من العلوم بما تلحق لموضوعاتها بواسطة امور مبيانية كما في علم اللغة والنحو والصرف و
توابعها وعلم الفقه والاصول والطب الاثرى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى اختصاص كل معرب بنوع من الاعراب
واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق اللفاظ بواسطة وضع الواضع وتخصيصه وهو امر مباحر لها وكذلك انما تعرض الاحكام
لفعل المكلف ويعرض المحبة للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه وهو امر مباحر لهما واما ما سبق الى بعض
الادوهم من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه وتعنف في عرض الحارز على الماء بواسطة النار بانها غير مستند الى نفس
النار بل الى مماستها وهي من عوارض الماء فليس مما يصغى اليه ومنشأ عدم الفرق بين المقضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع
النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذلك ليس موضوع الفقه مطلقا فعال المكلفين بل هو من حيث
الاقضاء والتجسس مثلا لاحكام لاحقة لها بهذا الاعتبار بالذات وعلى قياسية الكلام في موضوع سائر العلوم قلت ان اردت ان
الموضوع نفس الحثية فخطا والتركيب فكذلك او بشرط الحثية فلا يلزم منه ان يكون الحق مستندا الى الشرط مع اشفاء الفا
في تقييدها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات فمما لم نقف له على وجه
لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار
الحثية وان اشركت باعتبارها لا يوجب التمايز الاثرى ان اللفظ العربي الذي هو موضوع لعلوم العربية اذا اخذ من حيث
الاعراب والبناء مثلا كما هو المعروف في كتب النحويين لم يوجب اختصاصا بعلم النحو لان حال تقيده بهذا الاعتبار يعرض له ايضا
احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها لظهور ان الامانة بيننا فيصعب ان يقع مقيدا بهذه الحثية موضوعا
لنلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا بسائر الحثيات وان اعتبر الحثية تقييدية لم يستقم المعنى كما لا يخفى في التحقيق في المقام
ان بقى تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات كما يبرز علم النحو عن علم المنطق وتمايزها عن علم الفقه وتمايز حثيات البحث كما يبرز
علم النحو عن علم الصرف وتمايزها عن علم المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان
البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فمما وان اصابوا في
اعتبار الحثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطاوا في اخذها قيدا للموضوع والنتيجة اخذها قيدا للبحث ومعنى التحقيق عن
اجمالي للسائل التي تقر في العلم وذلك ان تعسف في كلامهم بحيث ترجع الى ما ذكرناه اذا نقر هذا فنقول لما كان البحث في هذا
العلم عن الأدلة الأربعة اعنى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والنزاجح من حيث استنباط
الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلاثة وبعضهم ادبرج الثالث في الاول نظر الى النزاجح
عن التعادل والنزاجح وراجع في الحقيقة الى البحث عن دلالة الأدلة وتعيين ما هو الحق منها عند التعارض وذهب بعض الخففة
الى ان موضوع الأدلة الأربعة وان سائر المباحث ولوجه الى بيان احوالها وذلك لان البحث عن الأدلة اما من حيث دلالتها
في نفسها وهو الامر الاول ومن حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث ومن حيث الاستنباط وهو الامر الثالث
وهذا اولى بالقبض الا ان ارجاع مباحث الاجتهاد الى بيان احوال الأدلة لا يخرج من نصف واما التقليد فمباحة خارجة
عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها استطرادا كما تروى جعلنا ذكرها فيه بالاصالة امكن ادراجها في الاجتهاد على التقليد
فان قلت كثر مباحث الفن باحثة عن احوال غير الأدلة كالمباحث الامروالتهى والعام والخاص المطلق والمقيد وكالمباحث
التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان اما الضم
الاول فلان مباحثها عامة كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ولا اختصاص لهما بالأدلة واما القسم الثاني فلان البحث
فيها ليس عن الأدلة اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس
بدليل قلت اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم
مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب والسنة ولا يقدر في ذلك بيانهم لوضع اللغوى والعربى اذ المقصود
بيان مدلول تلك اللفاظ باى وجه كان لا يقدح في ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها ولا يلزم الاشكال
لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها جزء منها اولان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من الموضوع
فيكون المطلق ايضا جزء منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسائل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لانا

نقول انما يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع وجزئياته من حيث كونها اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك الباحث الى البحث عن الموضوع
 ومن هنا يتبين ان بحث علماء المعاني مثلا عن وضع الامر والنهي عما يبحث علماء الاصول عنه من حيث تمام الموضوعين لان علماء
 المعاني يبحثون عن الامر والنهي المطلعين والاصول انما يبحث عنها من حيث كونها مقيدتين وان اهلوا النصح بالحقيقة تعويلا
 على الظهور وعلى هذا القياس محتم من عزادات العموم والمفاهيم وما اشبه ذلك فان المطلق الماخوذ بوصفا طلاقيا بقيد
 الماخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثية البحث ايضا وبعد اعتبار حيثية المذكورة فيها يرجع
 في تلك الباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزء من الكتاب السنن انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
 المدلول عليها بما بين الدفتين والسنن عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزلة للبحاز
 والسنن عبارة عن قول المعصوم او ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعاً واما ما ذكر من ان المطلق جزء من المقيد
 فليس بسديد بل التحقيق انه نفسه وان غاب في وصفا اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر التقييد جزء من المقيد كان جزء
 منه كاذك وهذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الدلالة لان المراد بها ذات الدلالة لا هي مع وصف كونها
 ادلة فكونها ادلة من احوالها اللائحة لها فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما
 فيمكن ان يلزم بان استطردى تبيينها للمباحث وبق المقصود من نفي كونها ادلة بيان انحصار الدلالة في البوابة فيرجع الى
 البحث عن احوالها وان المراد بالادلة ما يكون دليلاً ولو عند البعض او ما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلاً
 فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من
 المسائل قلنا الدليل العقلية عبارة عن المفردات العقلية الاستصحاب واصل البرائة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها و
 وجوب العمل بها فلا محذور القول في المبادئ للتعريف تفسيم اللفظ الموضوع اما ان يتحد في الاعتبار ولا وعلى التقييد
 اما ان يتحد المعنى الموضوع له او لا فان اختلف اللفظ وتعد المعنى فان تعدد الموضوع فاشترك ان كانت الاوضاع ابتدائية
 بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للآخر ولا عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فنقول تعينق او تعينق و
 الثاني مسبووق بالبحاز ان لم يكن النقل من المطلق الى المقيد او من العام الى الخاص والافرجيل وقد يترك القيد الاخير في تعدد
 المشترك فيناول المرئيل وقد يقصر في على مجرد تعدد الموضوع فيناول المقول ايضا وهذا الترتيب الى الاعتبار الا ان المعروف
 هو الاول وان لم يتعد الموضوع فالوضع عام والموضوع له خاص ان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة
 فالفاظ مترادفة وان تعدد في ثنائية وقد يجمع بعض هذه الاقسام مع البعض ويفرق بالحقيقة ثم اللفظ ان لم يقبل نفس
 معناه الشركة في في الاصل متواط ان تناوت فيه الافراد والاشتك والواطى والشكك يعتبران تارة بالقياس الى
 صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلالة وصدق اللفظ ومرجع الشكك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف
 ويقابله التواطى بالاعتبار الاول ويستند في الثاني تارة الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرده في موارد وانه لا ينصرف اطلاق
 السواد والبياض عرفا الى اشتدادها واخرى الى غيره كالاختلاف في الشهرة والاكلمية والافنية بالارادة ولو مجسب
 مقام الخطاب ويقابله التواطى بالاعتبار الثاني فانضج النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه والافوق بمباحث الالفاظ
 هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له واعتبر من حيث انه كك فحقيقة وان استعمل في غير علاقة فحجاز والحقيقة نبت الى ما
 ينسب اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلعوبة او عرفاً ففرقة عامة وخصاً شرعية او غيرها وانما اعتبرنا حيثية ر
 احراز اعمال ووضع المتكلم الفقيه مثلاً لفظاً في الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فحقيقة على الاول ولا كالمعنى
 على الثاني لا شفاء حيثية وان حصلت النسبة وما يق من الحقيقة فنسب الى واضعها فضعف جرف تمام ذكرناه وكك
 المجاز ينسب الى ما نسب اليه حقيقة واعلم ان التقسيم الى الكلا والجزء انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابق في الذهن
 بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الوصف برك يقنض كون المعنى محتم يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه و
 هذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقة دون الحروف لان عدليلها معان الية يمتنع ملاحظة
 العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجهها فصحة وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار كاستيما في تقسيم
 الوضع وغيره لا ينافي ذلك ودون الافعال لا شتاطها على النسبة الاستنادية التي هي معن حرفي ولهذا يمتنع الحمل
 عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات فان اسما الاشارة موضوعه لاذ
 المشار اليها وهو معن ملحوظ في نفسه سواء اعتبر ارباعاً او اخصاً مع الاشارة الحسية الماخوذة التي تعرف حال
 المشار اليه وكك الضمائر موضوعه للغائب والمخاطب والمتكلم مع صفة العينية والخطاب والتكلم الماخوذة باعتبار
 كونها التي تعرف احوال موصوفها وكك الموصولات تتضمن الاشارة الى مدليلها المنجنية بصلاتها وهو معن حرفي كما

ويعتبر الحيزية الجاز انهم كالحقيقة و
 انما تتركها في الجاز تعرف بالاطرافها
 وسبقها في الحقيقة منسما

مروي مجمل

يعيد مريدنا ان يكون التقيد المذكور معتبرا في وضع هذه الاسماء على ان يكون خارجا من معانيها المطابقة شخصيا لها
 فتدخل في التقيد المذكور فيكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام وح فتكون من متحد المعنى لخرجه القيد والتقييد
 بغيره وان اعتبر فيه وما اشتهر بين النحاة من تقليل البناء فيها بضمها معاني الحروف فانما يرشد الى الوجه الاول وهو الظاهر من موارد
 الاستعمال هذا انما يتم اذا قلنا بان معاني الحروف معاني الية كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معاني مستقلة كما يظهر من بعضهم
 فلا وجه لعدم جرد التقيد اليها والى ما ينضم معناها كما هو المعروف بينهم هذا وقد سبق في الاسماء المذكورة ما حاصله فان قلنا
 بانها موضوعات بالوضع العام لمعان خاصة اسمها الحروف بحيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا تنصف بالكثرة و
 الجزئية وانما تنصف بها كل واحد من موارد الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايض عام فهو داخل في الكل وفيه نظر
 فان مشابهتها للحروف في كونها موضوعات للخصوصية لا توجب خروجها عن التقيد اذ ليس المانع من دخول الحروف فيه كونها
 موضوعات لمعان خاصة كيف والجزئيات باسمها موضوعات لمعان خاصة مع انها داخل في التقيد بل كونها موضوعات لمعان الية
 غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المنصف هو كل واحد من الموارد ينافي منع السابق اذ ليس على ظاهر كلامه لذلك اللفاظ
 عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فانها بالجزئية بوجبا تنصاف لفظها بها فان هذا التقيد عند
 لاحول للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشارك والمترادف والمنقول وغير ذلك فمشارك بين
 الكل اذ لا يستند على شيء منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبنى صحة المجاز على العلاقة وهي انما يمكن مراعاتها في المعاني
 الجزئية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون الجزئية بانيها لبعينها الاسمية كما في تنزيل ترتب الحزن والعداوة
 المترتبين على الانقضاء منزلة العلة الغائبة الباعثة على الانقضاء اعني المحيية والتبقي في قوله نعم فالنقطة الفرعون ليكون
 لهم عداوة وحزن وكذا الافعال اذا تجوز فيها باعتبار معانيها الحديثة فانها تتبع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرة
 فيكون التجوز فيها ايضا تبعيا كما في قولك قتل زيد عمر اذ اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية وهي بمنزلة الحروف
 وقرع على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف تتبع التجوز في متعلقاتها كالفاعل
 في قولك نظفت الحال بكذا وذلك لانه لما شبه الحال بالانسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النظر وكما لم يورث في الية السابقة
 فانه لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والنبي اثبت لهما بعض لوازمهما من العبدية للانقضاء ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق
 بين الضرف في معاني الافعال والحروف وبين الضرف في متعلقاتها مع ان الضرف فيها لا يوجب التجوز كما سنبينه عليه في
 الاستعارة بالكناية وبالجملة فحق لا نحاسي عن جواز ما ذكره لكن يمنع وجوه الضرف عليه هذا واما ما سبق من ان الاعلا
 الشخصية لا تنصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد وقد بول بان المراد لا تنصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصين
 بلغة دون اخرى لنال البرم الاشكال في تقسيمها الى لغوي وعرفي وانما لم يخض الاعلام بلغة لعدم تغيرها باختلافها واعلم
 ان الحروف حيث كانت موضوعات بازاء المفاهيم الملحوظة بحال ما تعلق به لاجرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مفيدة
 بتعلقها بها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد نفسها الكلية الا ان اعتبار تقيدها بالمحاط على الوجه الذي سبق يصيرها
 شخصية بمنع الصدق على الافراد المتكثرة فان المهيمة متى اعتبرت بشرط التقيد بالوجود الذهني وهو المراد بالمحاط وبالوجود
 الخارج عن كونها كلية لا محالة فانها من صفات المهيمة الموجودة في الذهن عند تجرید النظر عن وجودها في ولا يلزم مما
 قرنا ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى فاننا ننظر الى تعدد ما يعبرها من المحاط لان المتعنى نفس
 المهنوم وهو لا يختلف في صوره وان تعدد التقيد المعبر في حقوق الوضع لانه شرط خارج عن المسمى وليس يشترط داخل فيه في تعدد
 التحقيق موضوعات بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهني الا ان غير ان يكون التقيد والتقييد لاختلافه فيكون
 مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في موارد هاذنا ومتعددة تقييدا وقيدا نعم لو قلنا بان التقيد داخل فيها يعتبر مقيدا
 كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى فاننا ومنعده الحقيقة لكنه مجزئ عن
 التحقيق لا يوق على هذا البيان لا يستقيم التقيد بالنسبة الى الاسم ايض اذ لا يصح وصف الاسماء الموضوعات بازاء معان كلية
 بالكلية لانها انما تكون اسما باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذ اخذت باعتبار كونها ملحوظة
 موجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض المفاهيم اذ جرد النظر عن وجودها الذهنية وهي هذا الاعتبار يخرج
 عن كونها معان اسمية وان اعتبر عرض الكليتها ولو عند تجرید النظر عن وجودها الذهنية لزم جريان التقيد في الحروف
 ايض لانها اذا جردت عن وجودها الذهنية البعينة صح وصفها بالكلية كما لا سم الا فانقول الاسماء المستقلة في مداليلها موضوعات
 بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها في الاستقلال فالمراد بقولنا معان الاسماء
 بالمعنوية انها انما يصح ملاحظتها من حيث كونها معاني لها على وجه الاستقلال لان تلك الملاحظة معتبرة فيها مشطرا وشرطا

وهذا

وهذا يعبر ملاحظتها على وجه البنية والالية ايضا الاتري ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهوماً وموجودين
في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والوجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامر من خارجين عن نفس
مفهومهما فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن والخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما
استعمل منها بالمفهومية الى القسامين دون ما لم ينقل بها كالحروف بالبيان الذي سلف لتحديد الحقيقة هي الكلمة المستعملة
وضعت له من حيث انها كانت فقيدا الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تستحق حقيقة كما لا تستحق مجازا ويقولنا فيما
وضعت له خرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيت الحثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المشرع في الدعاء او
اللغوي في الادكان فانه وان صدق عليها حها كما استعملت فيما وضعت له بالوضع اللغوي والشرعي لان الاستعمال ليس من
هذه الحثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي واللغوي واهل بعض فقهاء الحثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح
به القاطب احتراز اعماز وهو لا يصح طرد الحد بالنسبة الى اللفظ الشئ في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التوزع
كالامر عند من يجعله مشتركاً بين الوجوب والندب لغزوكا لا يمكن في عرف اهل الميزان بناء على اشتراك لفظا بين الامكان العلم
والخاص فانه اذا استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معنا الاخر مجازا صدق عليه الحد المذكور مع خروج عن الحد ورو
المجازي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة خرج بقاء استعمال مامر ويقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة
فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعماله مثله ويقولنا لعلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة
لان المراد بها العلاقة المغيرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعماله مثله بدون الوضع او اعتبارا على ما سمي بياناً فان الاستعمال
ح وان كان علاقة لكن لا علاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج اية مثل لفظ الصلوة اذا استعملها
المشرع في الادكان المحصورة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها خارج
وزاد بعضهم قوله مع قرينة ما نغز عن ارادة الموضوع له يخرج الكناية وهذا ضعيف لما استحققه من انها داخله فيه وفي الحقيقة
وليت سمي ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين قد ينزل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحد ولا في الحقيقة
والمجاز عند من متغابرن بالموارد لا يخرج الاعتناء كما يشهد به تصح كباينهم وما يق من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد
فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معنى الحقيقة والمجازي معاً مع بقاها على
وصفها ما يكون التعابير عند المورد المذكور اعتبارا بما يحتاج الى اعتبار قيد الحثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتعابير عند
ايه بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيها للجنس ويراد بالاستعمال استعمال الواحد الشخصي لما مر وكان هذا اظهر من
الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظين وضع المهمات وهو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق
عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظاهر لا ينافي في ذلك كون المغايرة بينهما بالموارد
لان الكلمة المقيدة باحد صنف استعمال صنف مغاير للمقيد منها بالآخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه
المذكور ولا اشكال في حمل اللام على الجنس **فصل** في الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين جنس يشتمل
جميع التعيينات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المراد ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع **التعييني** وكما
في المجاز على ما عليه الجمهور من انه معتمدين بازاء معانية المجازية بالتعيين النوعي والتعيين من قصد كما في المنقولات بالعلية
وليس هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما
يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد به ذلك وكنت تعيين اللفظ لمثله على ما زعمه النفاذ ان من ان دلالة غير ناشئة عن وضع
قصد بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما زعمه من انها ناشئة عن المناسبة التصويرية بمجموعة القرينة فليس فيه تعيين اصلا
وخرج بتعيينه باللفظ تعيين غير ولو للدلالة كما في الخطوط والتصنيف فانها ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد بما يتناول الحرف
الواحد الهيئات كالحركة والتكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحد
الهجائية في وجا والاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على المعنى عند
الاستعمال لا الدلالة الفعلية فنخص بتعيين المستعمل اياه عند الاستعمال ولا الاعم فيقتنا وله وبقينا اول تعيينه السابق
على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للحد ودخل على الاول ودخل ما ليس منه فيه على الثاني ولك ان تقول الظاهر من كون
التعيين للدلالة اعني الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة وخرج بتعيين التعيين للاستعمال والتعيين للوضع اية وقولنا
بنفسه احتراز اعن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يق من انه لا حاجة الى
المذكور لان التعيين في التفصيل والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس يشي لان المراد بالتعيين هنا معناه الاعم
والاخر جرت الاوضاع النوعية كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقول ليس التعيين في المجاز للدلالة لخصوها بالقرينة كما في

وكذا اذا كان بين المعنيين علاقة
واستعمل في احد ما باعتبار وضعه
بلاخر غلط وانما لم يشترط
بعد ذلك في جعل خلاف
المذكور

غيره

الغلط

اللفظ بل الصفة الاستعمال فلا حاجة الى التعيد المذكور ويكون دفعه بان اللفظ اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معنا الحقيقي كما في قولنا
اسديرتي ترد نامين المطابق التي لم يوضع بارانها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة معبرة كالشجاع وبين غيره
كالاخضر والحمار والحجوان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع بتعريفنا ارادة المعنى الاول فضع ان التعيين في الجاز ايضا
للدلالة وفيه نظر لان التعيين يكون لتعيين المراد لا لرفع اللفظ مع انه قد يطرد والظاهر ان براد بالدلالة الدلالة المعبرة فيندفع الاشكال
واعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالخرف فانه معرف بما لا يدل على معناه في نفسه والمجواب اما عن
الاول فان فهم المعنى اعني ما وضع لللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينقل سببا الى معناه
غاية الامر ان يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على اعراض عن معنى القول بان الدلالة لا تتوقف على الارادة وسببنا في
الكلام فيه واما عن الثاني فبان التفسير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وم ارادوا بهذا التعيد ان
معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه ولمحظا للذات بل هو اللفظ لا الحرف في نفسه وهذا المعنى لا يثبت ان يكون الدال بنفس الحرف فانه
وان اشترط في دلالة ذكر متعلق نظر الى تصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلق بنفسه بخلاف
الجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بعونه اقرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في الجاز من
حيث اللفظ فضع انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا يثبت في الدلالة بنفسه هذا يسقط ما التزم به المتنازعي من ان صحة
المتوقف على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي
تصور معنى متعلقه ولو اجمالا على ما سيجيء تحقيقه وهو ما يحصل في النفس سباع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في
اللفظ فضع ان الحرف يدل على المعنى بنفسه من غير حاجة الى تعيينه وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا يثبت في ذلك لانه من
قبل الوازم البينة للدلول فيذوق اللفظ عند تصور المعنى كما في الاشغال الى البصر عند الاشغال الى مدلول المعنى بخلاف الجاز فان
يجر دلفظه لا يكفي في الدلالة ثم عتك على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين الفصك لم يعكس خروج وضع
المنقول بالعلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعين الجاز المشهور بالمشهور فيه ولا سبيل الى اخر لجهان المشهور قرينة
عليه او بانه اذا قدر عدمها لم يكن لللفظ دلالة عليه لانا لا نتعلق من القرينة الا ما يوجب تعيين المعنى والوضع التعيين ايضا فكذلك
انه لا فارق بين التعيين انما شي من المشهور في المنقول وبينه في الجاز المشهور فاذا دخل الحد بما في الحد يوجد في الاخر فيه و
اختلال الدلالة بتقدير عدمها لا يثبت كونها وضعها كيف والحال في جميع الاوضاع فكذلك قرينة المشهور ما لو تقرر المستعمل على
ارادته للمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ والنقص به واد على تقدير تخصيص التعيين بالقصد ايضا ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة
الدلالة المعبرة كما مر في غيرنا شئنا هناك عن المشهور او تخصيص المستعمل فقط وفيه تكلف او بالترام عود التفسير في نفسه الى التعيين
دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقضي الدلالة المعبرة بنفسه بل بصيغة الخضوع والوضع السابق وبهذا يظهر الفرق
بينه وبين المنقول فانه لا يدخل في دلالة على المعنى المنقول اليه للملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعيينه الناشئ من العلية و
هذا النوع يخرج سائر انواع الجاز ايضا لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين
الحروف بالنوعية السابق ويخرج به ايضا تعيين المستعمل للفظ للدلالة فانه لا يدل مجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفنا
سابقا في ارجاعه فكذلك يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه
السابق اذ يصدق على تعيين الشئ الملزوم ان تعيينه له لازمه المقصود منه ايضا الا ان يرتكب التكلف المتقدم ومنه ان
ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول ويمكن تقرير الاشكال بوجه لا ينفع فيه التوجيه المذكور و
ذلك بان يقر ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن
وضعه وجد عنه دلالة على المعنى اما في الجملة او مطر كما يشترطه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها هي المعنى من اللفظ عند
العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عد ذلك التعيين فهو مشهور
بمثال الجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالة على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه المتعلقين تعيين وضع الجاز او وضع
الحقيقة اياه باذنه المحصل لجهة الاستعمال وتعيين المشهور المحتمل للدلالة الى ملاحظة امر اخر فهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى
بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال محجور على البيان الاول ايضا ولا يجرى فيه الدفع السابق فالظاهر عند
ان يعرف الوضع بان تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لغيره فخرج الجاز باقسامه لا اعتماد
جهة الاستعمال فيها على تعيينه لغيره وكما يخرج تعيين اللفظ للوضع والاستعمال فانه لا يدخل في جهة الاستعمال وكذا
تعيين الحكاية للحكي على ما هو الجاز فانه لا يمتي تعييننا وان اراد به ما يقع غير الفصك يدخل فيه المنقول بالعلبة لان المراد
ما يقع التعيين بالقصد وبدونه وتكون بدا وتعيينه اشكال بالحكاية ذلك يدخل الحروف افعالها السابقة او مطر لان المراد

بذلك بان يقر ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن
وضعه وجد عنه دلالة على المعنى اما في الجملة او مطر كما يشترطه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها هي المعنى من اللفظ عند
العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عد ذلك التعيين فهو مشهور
بمثال الجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالة على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه المتعلقين تعيين وضع الجاز او وضع
الحقيقة اياه باذنه المحصل لجهة الاستعمال وتعيين المشهور المحتمل للدلالة الى ملاحظة امر اخر فهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى
بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال محجور على البيان الاول ايضا ولا يجرى فيه الدفع السابق فالظاهر عند
ان يعرف الوضع بان تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لغيره فخرج الجاز باقسامه لا اعتماد
جهة الاستعمال فيها على تعيينه لغيره وكما يخرج تعيين اللفظ للوضع والاستعمال فانه لا يدخل في جهة الاستعمال وكذا
تعيين الحكاية للحكي على ما هو الجاز فانه لا يمتي تعييننا وان اراد به ما يقع غير الفصك يدخل فيه المنقول بالعلبة لان المراد
ما يقع التعيين بالقصد وبدونه وتكون بدا وتعيينه اشكال بالحكاية ذلك يدخل الحروف افعالها السابقة او مطر لان المراد

عدم الاعتماد

وهذا ان كان الحرف في صورة اللفظ
لا يترقب منه استغرابا على تعدي
للمعنى الاخر فيترقب على تقدير
تعدي للمعنى الاخر

عدم الاعتماد على تعيين اخر لفظ فلا يقدح الاعتماد على تعيين اخر لغيره نعم ربما يشك ذلك ما دل في صورة الاشتراك بين معانيه
ومعنى متعلق حيث يحتاج الى ملاحظة وضعه الاخر لان يدفع باعتبار الحيثية فم فيه الموضع ان لا يحاط في وضعه اخر نشأ
كان الموضوع لرج ايضا جزئيا فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع لرج
عاما كما لو شاهدنا حيوانا فوصلنا به الى وضع اللفظ باذنه ونوعه وبقدر الملوحة في الوضع انما هو الكلي المنزوع من الجزئ دون
نفس الجزئ في الوضع ايضا باذنه فيكون من القسم الاخر وان لاحظ المراد كليا فالوضع عام وح فان وضع اللفظ باذنه من غير اعتبار
خصوصية المعنى نوعيته وشخصية مع شرا او شرا فالوضع لرج عام كما في اسما الاجناس وان وضعه باذنه مع اعتبارها فالوضع
لخاص لكونه جزئيا في الحقيقة او الاضافة كما في الاعلام الاجناس بناء على انها موضوع للاجناس من حيث تعيينها الذهبية
وكذا في الحروف واسما الاشارة والتصاير الموصولة وغيرهما مما ينضم معنى الحرف فان التحقيق ان الوضع لا يحاط في وضعها
معانيها الكلية ووضعها باذنه باعتبار كونها الذميمة للملاحظة حال متعلقا بها الخاص فلا يحاط في وضع من مثلا مفهوم
الابتداء المطلق ووضعها باذنه باعتبار كونها الذميمة للملاحظة حال متعلقا بها الخاصة من التبريد البصر مثلا فيكون مدلولها
خاصة لا يحاط في ذلك لا يحاط في وضع اسما الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها باذنه بصيغة الاشارة الخارجة الماخوذة الزو
مراة لغير حال الذات فيكون معانيها جزئيا لا يحاط في وضع ان الممتدة اخرون مع شخص الحرف كما ان جزئيا مع احتمال ان يكون
قد لا يحاط في وضع الحرف معانيها الكلية ووضعها باذنه كل جزئيا من جزئيا الماخوذة الزميمة للملاحظة حال متعلقا بها
ولا يحاط في وضع اسما الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها باذنه كل جزئيا من خصوصيات الذات مع الاشارة الماخوذة
الذميمة لغير حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية ماخوذة في احد ما باعتبار ان وفي
الاخر باعتبار واحد وهو اذ لم يمتد عن الاعتبار الزايد هذا علم ما هو المتعارف والجماع من المحققين لان المنبسط منها ليس
بالاماني الخاصة بلها لا تستعمل الا انها ومنهم من تكرر ذلك وجعل الوضع في تلك اللفاظ باذنه معانيها الكلية واشتمل حكا
هذا القول عن المنبسطين واستدلوا لهم بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا المتكلم ومن اللابند الى غير ذلك وان جدا
لم يذكر تلك اللفاظ في منكرة المعنى حيث حصرها في المشترك والحقيفة والمجاز والمنقول والمجمل وهي ليست بلحدها وان في
الجزئيات يقضي اوضاعا غير متناهية وهو مح والحوادث اما عن الاول فبان ما وقع في عبارة من لبيان مدلول هذه الكلمات من
لفظ المتكلم والابتداء ونظائرهما فمحول على ما نقله القطع بانها لا تستعمل في تلك المعاني قط وما بق من انها وضعت للفاهم
الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقران مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع لرج فيها عام والمستعمل في خاص فمدفوع بان لو
تم ذلك لوجد فيه خصائص المجاز من الاشغال الى معانيها الجزئية بعد الاشغال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والترتبية
ولولها الاول ليس الامر فيها كقطعها مع انها لو كانت حقا في تلك المفاهيم كما ان تستعمل فيها على الحقيقة وفساد الثاني
يقضي بقسا المقدم وما قبل من ان ذلك يمنع من قبل الوضع فمما لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبان عدم ذكر المنبسط
ايها في منكرة المعنى مبنى على طريقهم حيث لم يتبوا هذا القسم فبهم المتأخرون في التقسيم لنا كما واما عن الثالث فبان وضعها
الجزئيات اجرائي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا عن عدم تناهيه هذا ولو تكرر مقالهم على انها موضوع لمعانيها المتباعدة
المدكوثة على ان يكون كل من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معناه فبه وادعى كلية المفهوم المتباعدة اسنفا م كلامهم وان وقع في
الاشكال ان المذكور وكان ابيهم من القول السابق ثم اقول ولقائل ان يقول كون هذه اللفاظ حقا في خصوصياتها
يثبت برعموم الوضع بالمعنى المتقدم اذ قلنا بان الوضع ليس هو الله تم حيث انه ليس لغيرها الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على
التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهومها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملوحة فيه معقول والاجاز
ان تكون موضوعه باذنه تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة ذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه تم بالجزئيات كاحاطة
بكلها فمكون تلك اللفاظ على حد الاطلاق المشترك في كونها موضوعا لاحادها وضعها ابتداء غايبا في البيان يكون
للاحاد التي تشترك مع غيرها وخروجها عن قوة ضبطنا قد يجمع يمكننا معرفة ما يخرج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف سائر
الشركات وهذا لا يصح وجها لا فلهذا عن المشترك وجعلها فمما براسها تجاوبه ان اختصاص افراد مع علم بوضع اللفظ مع
طوره بل النسبة اليها بوجوب ملاحظة في وضعها فلهذا عن المشترك وجعلها فمما براسها تجاوبه ان اختصاص افراد مع علم بوضع اللفظ مع
كونها افرادا ليجوز ان يكون الحيثية ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلوله الافراد
من حيث كونها افرادا للعلم ثبت القيم المذكور سواء كانت تلك الافراد ملحوظة عند الوضع تفصيلا او اجالا ونظر الفرق
بينه وبين المشترك فلهذا عن المشترك انما بوضع المعنى لا باعتبار معنى مشترك فيه وان فرض وضعها باذنه اجالا بملاحظة عنوانه
لا تكون حيثية معبرة في المعنى لكل واحد من هذه المعاني ومن هنا يوجه مناقشة على تعريف المشترك حيث اعبر فيه بتعدد الوضع

ان كان اللفظ في صورة اللفظ
لا يترقب منه استغرابا على تعدي
للمعنى الاخر فيترقب على تقدير
تعدي للمعنى الاخر

تعدد

تعدد فيه هناك وحيث لم يثبت القم المذكور كان الامر بالقياس اليه سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان عين من حيث الخصوصية فالوضع
شخصي وهذا ظا والافوعى ومنه وضع اكثر شيخ المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمصنف والفاعل
كالمفرد المذكور الغائب من الماضي المضارع المجزى فان اختلاف هياتها في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما انفق منها فيها
يوجب كونها موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال التجاريا موضوعا على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدي في غيرها و
غاية ما في الباب ان يوعين الواضع مضاد لكل باب ووضع كل واحد من جملة هيئة معينة او وضع كل هيئة معينة طارئة على كل
واحد من احاد كل جملة بازاء معان معينة فلو سمى مثل ذلك وضعا نوعيا فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كالمصنف
الماضي المضارع وجملة صيغ الامم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لا حظ كل نوع منها بل قد رجع جامع بعنوان كلي وهو
ذلك الفرد الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها المحيطة بقصيدا او لاجل الاعلى ما ربا ازا معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقا
تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعد على التحقيق والمعروف بينهم ان
مواد المشتقات اعنى حروفها الاصلية موضوعا بالوضع الشخصي ليعاينها الحديثه وهيئاتها موضوعا بالوضع النوعي للمعاني
الزائدة عليها من الزمان والنسبة او غيرها بمعنى انها موضوعه في كل مادة المعنى الاخرى لمعناها من حيث الخصوصية وبشكل
بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعا بوضع المصادر فنضع المصادر لان هيئات المصادر معتبره في وضعها المعانيها قطعاً وان ارادوا
انها موضوعا للمعاني الحديثه بوضع اخر مشروط باقرارها باحد الهيئات المعبره لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعد بعد
جدا كما لا يخفى على الانتظار السليمة مما نفق لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يوق لما كان كل من الفاظ معاني المشتقا
ومعانيها يشتمل على جزءين بدور ثبوت كل جزء من جزء المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هناك فدر ان مشركان
لفظا وقد ان مشركان معني فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وان لا يبق
فهم على المشتقات من ملاحظه كل من المادة والهيئة وتعيينهما لينقل من ملاحظه المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظه المعنى
الى بعض اخر وهذا قد يعرف احديهما ويترك الاخرى فينتقل الى احد جزئي المعنى دون الاخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع واحد
لمحصل الشك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكوره على تقدير ثبوتها ترجح الى مجرد الاستحسان
وهو لا يهض مخفي في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضه ما قدمناه من الاستبعا واما الثاني فلان تعيين كل المادة والهيئة كالأبد
منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كك لا بد منه على الوجه الاول ايض لكونه تعيينا للحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض
المعنى يستند الى جزء اللفظ بل كله لكن لا يخفاء في انا اذ اعلمنا ان صيغة معينة موضوعا بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر اخر
يشار كها في صيغة اخرى لاجرم ننقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى وليس ذلك اشفا لا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من
كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايض دفع ما عسا ان يستند اليه من ان كل من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ
وذلك اية كونه موضوعا له وحقيقه فيه وجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو تبين بعض حدوده بعض المعنى
من حيث كونه في ضمن الكل المحوظ ولو اجالا وليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا يزيل كل المناحيث تمتك
بان المتبادر من الهيئة كذا او من المادة كذا وهذا وربما يمكن ان يوق ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد لا
ان قضية مشاركتها فيما ترجح انحلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى ما فيه من التعسف **فصل**
هل الالفاظ موضوعا بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان يدل على الاول بعد مساعده الشارح عليه
امر ان الاول اطلاقهم بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حقيقته ويمكن دفعه بان الحيقية المذكوره ان اعترض
داخله في المعنى باعتبارها يعنى عن اعتبارها الاطراح جزوه وان اعترض خارجة عنه فلا يدع من اعتبارها مقيما بما كابد عليه ظاهر
معناه الاصله فلا يصدر على الجرم عنها فلا حاجة الى التصريح بالقييد الثاني ان الحيقية المذكوره امر زيد على المعنى الاصل عدم
اعتبارها في الوضع ويضعف ان الاصل المذكور من الاصول المبينة ولا تقبل عليها حيث لا يساعد لها دليل كافي اصله عدم النقل
نحوه ويدل على الثاني ما دار المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعا لها هذا الاعتبار مع ان الغرض من
الوضع انما هو اعادة المدلول واستفادتها هذه الحيقية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينفى الغرض فيلغو الوضع ويكفر دفع
هذين الوجهين بان يتبادر كون المعنى مرادا مستندا الى مله والظن من الغرض الداعي الى الاستعمال كذا واتباع الواضع بدليل يتبادر
المعنى وحد عند تحريه النظر عن ذلك وقع فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عزاءه عن الفائدة عطا انه يلزم على تقدير ان تكون
الحيقية داخله في المعنى ان يكون كل لفظ منضمنا معنى حقيقيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعا للمعاني من حيث كونها
مرادة سواء اعتبرناها شرطاً او شرطاً التجزى لا يكون للالفاظ معان حيقية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم حيزه
والبقيده من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده والظن ما حكي عن الشيخ الرئيس المحقق الطوسي من مضمونها الى ان الدلالة

ك

فصل

تتبع الإرادة فظهر الى هذا وتحتية ان اخصاص الوضع بالمعنى الذي يتعلق به ارادة الالفاظ بسبب اشفاة عند اشفاة فتتبع الالفاظ
المستند اليه واما ما يري من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكنه وضعه على هذا التقدير بان ذلك اشفاة الى ما يصلح له الالفاظ
من حيث العلم بالوضع وليس اشفاة الى ما وضع له الالفاظ بالاعتبار الذي وضع له والفرق بين الاشفاة هو الفرق بين الاشفاة
الى الشيء بحقيقته والاشفاة اليه بوجهه فصل الدلالة العقلية ان استقلالها العقل كدلالة الالفاظ السمع من وراء الجوارح على وجود
لا فطر وطبيعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة الخ على المنزج ومن هذا البادالة اصوات الحيوان فان عند انبثاق نوعها ووضعية ان كان
بمعونة الوضع وهي لها غير لفظية كدلالة الخط على الالفاظ واللفظية كدلالة الزيد على سماء وعرفها هذه الدلالة بانها فهم المعنى من الالفاظ
عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورده عليه اولاً بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ورتبة ان الامور النسبية لا
تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقفت فهم المعنى على العلم بالوضع كما هو ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف
على فهم المعنى لوصف غير لفظية وفيه من يتوقف على العلم بالوضع فلا دور وثانياً بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة الالفاظ فلا
يصلح احد مما غيرهما الاخر واجب بان الصد بمعنى المفعول اي مفهومه المعنى من الالفاظ اي كون الالفاظ بحيث يفهم منه المعنى غاية
الامر ان يكون تعريفاً باللائم ولا بأس به عند ظهور المراد وفي المقام انما تركها لفظة الجردى في ابردها وثالثاً بان من ينسب
بدلالة زيد على كلفة بالنسبة الى من كان عالماً بالوضع وجوابه ان قيد الحيثية معبر عن تعريف المعنى من المعنى بالنسبة الى من هو عالم
بالوضع من حيث انه عالم به وظاهره ان الفهم هناك ليس من هذه الحيثية وقد تحقق الدلالة على معنى واحد باعتبار ان كدلالة
ان اعلى المتكلم في فرق باعتبار الجنتين وارتباطاً بان تعيد الفهم بكونه عند العالم بالوضع بوجوب فساده عند الحد لان الدلالة قد
تتفق عند غير العالم بالوضع ايها ولو لا ذلك لما صح عند التبادر من علامات الوضع والا لكان دوراً وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع
ما يتناول العلم الاجمالي والفصيلي وانما ان الفهم في الصورة المذكورة ينفع عنهما وانما التسم انفكاك عن احدهما ولو لا ذلك
لما كان اللغات توفيقية او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالقلبية وان كان الفرق بينهما عند التحقيق
اعتبارياً فاني توقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص المستفاد من المحاورات دون التخصيص ما يوقوف على الفهم هو العلم
بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة بانها افادة الالفاظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى
من الحد السابق لسبب انما عاين من التكلف وهي تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة الالفاظ ما ان تكون على تمام ما وضع له اولاً
والثانية اما ان تكون على جزء اولاً وليسمى الاولى ان كانت من حيث ان الدول تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من
حيث ان جزءه تضمينية والثالثة ان كانت من حيث انه خارج لان التزامية وحيث اعتبرنا في الحد قيد الحيثية التعليلية
وتركها في التقييم استقام الحد صار التقييم عقلياً وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية اذ لا جدوى في اعتبارها اذ
يصدر على الدلالة المعينة بكونها دالة الالفاظ على تمام ما وضع له ايها مفيدة ايها بكونها دالة على جزء اولاً ولا بد ان يكون
جزء اولاً وما ايضا لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدها الا اذا قلنا بانها معرفة فوض تواردها على محل واحد فلتخرج من مجموع مثل
هذه الدلالة عن الحدود الثلثة ولا بأس به مع دخولها في التقييم لان الغرض من تحديد الدلالة ان تصح الاستعمال بحسبها
والجمهور لما حاولوا الجمع بين التقييم والتعريف ففهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهلها ما افاد ود على تقسيم الاول بان المحصر
لا يكون ح عقلياً وانه المفصود وربما نفى بعضهم باعتبار قيد الحيثية في غير القسم الاخير وتركها في غيرهما لانه لا حاجة
اليها في صحة التعريف بعد اخذها في القسمين الاولين وضعها كورد الاشكال عليه بصددها في الفرض الاخر
على التعريف الثاني بانه ينقض كل قسم بكل من قضيته فما لو كان الالفاظ مشتركاً بين الكل والجزء واللائم او باحدهما ايها
اذا كان مشتركاً بين الكل والجزء والمترجم واللائم وقد نفى عن بعض من اهل قيد الحيثية بان الالفاظ لا يدل بذاته بل باعتبار
الارادة والالفاظ من يراد منه معناه المطابق لا يراد منه معناه الضمني فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه العلماء
عن المحقق الطوسي وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسم دالة الالفاظ على تمام معناه المستعمل فيه لظهوره وان مطلق الدلالة
على المعنى لا يتوقف على ارادته كما سبق التبيين عليه وانه اراد بالارادة والدلالة في قوله لا يراد معناه الضمني وقوله يدل على
معنى واحد الارادة والدلالة المستقلتين فيخرج كلامه في التقييم الى ان الدلالة الاستعمالية مطابقة ان كان المعنى تمام ما
وضع له الالفاظ وضمن ان كان جزءه والتمام ان كان خارجاً لللائم له ولا حفاء في ورود الاشكال عليه ايضاً لان المشترك
المذكور في الاستعمال في احد معنييه من الجزء واللائم بالوضع او العلق بصدده عليه ايضاً حد الاخر نظر الى تحقق الارادة مع ما
فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من احدثهم مورد القسم مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعني الدلالة التي يكون
لوضع الالفاظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالة الثلاث في اطلاق واحد كالاتسان المستعمل في الحيوان الثنا
فصلوا دلالة على المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئية بالتضمن وعلى لوازمه لكونه ضاحكاً او كائناً باللائم والفاصل

والدوران كدلالة واحدة الاستعمال
عديك بل بان ذلك استعمل في
اذا اشفاة او الجوع المسمى من
مها او الثالث اذا اشفاة ان العلاء
متى اشفاة صارت على واحد فيجمع
عن كونها على اطلاقها وانما اشفاة
معرفتها على معلول واحد فالتصنيف
عديك بل يتوقف على صفة واحدة
ان تقول العلاء ان اشفاة العلاء
بالشيء فلا يجوز ان يستعمل العالم
واحد منها او الجميع من غير

المعاصر وجه الجواب بتوجيه احوال الكلام في تقريبه ومخلص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في هذا المطابقة
 دلالة عليه المطابقة لا اعادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع وبدلالة على جزء ما وضع له في حد النظم دلالة عليه تبع الدلالة
 على الكل مطابقة وبدلالة على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالة عليه تبع الدلالة المرزوم مطابقة والدلالة المطابقة كما مر وتوقف على
 الارادة وهي لا يتحقق في استعمال الواحد بالنسبة الى معنى واحد فلا يتصادق الحدود على لانه واحد وحيث كان في كلام الجيب ما
 لا يلزم ذلك تعسف في تأويله فكل قوله لا يراد معناه الضمني على معنى لا يراد معناه الضمني الحاصل بسبب ذلك المطابق باعادة مستقلة
 مطابقة اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابق واحد ولا يخفى
 ما وهذا التأويل من التكلف في كلام الجيب التحمل في تنزيل الحداد الفيواني اعنيها تماما لا يساعدها لفظ الحد ما لم يعبر فيه قيد
 الحيثية ومع بطل دعوى عدم الحاجة اليها ولا يتخص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم النظم لجواز بساطة المعنى
 ولا التزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص ذكر كثيرا ما تصور بعض المعاني ولا يخفى بالبال من تصوره تصور غيره وان اعتبر بالمعنى
 الاعم استلزمه اذا اقل من ان يستلزمه ليس غيره والنظم والالتزام يستلزمان المطابقة لا شئ تعقل الجزء من حيث كونه جزء
 واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل والمرزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل ما اضيف اليه
 وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى الفاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور الثلاثة
 وهو معناه المطابق واذا لم يذكر معدل على الحدث والزمان دور النسبة لا امتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها
 فيحقق النظم بدون المطابقة وهذا الاشكال وان اورد في الفعل باعتبار دلالة الضمنية لكنه لا يخفى بل يحوي في مثل الموصوف
 ايضا اذا استعملت بدون الصلة لانها موضوع للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا لها فيمنع تعقله بدون تعقلها ولا جهابل
 يحوي في الدلالة الالتزامية ايضا كك دلالة ضرب بدون الفاعل على الالزام واجيب عنه بوجود الاول ان الدلالة عبارة عن الثبات
 النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا للالفاظ في مناخرة عن تذكرو الوضع لتوقفها عليه وهو مناخرة عن تذكرو كونه من اللفظ والمعنى
 لكونه نسبة بينهما والتامع ينقل الى المعنى تارة من حيث تذكرو الوضع واخرى من حيث كونه مقصودا للالفاظ من حيث اقتضا الوضع
 له والدلالة هي الاشتغال بالاعتبار الثاني دون الاول وح قاسم عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينقل الى بعض المعنى من حيث
 انه مراد حتى يتحقق النظم بدون المطابقة بل انما يذكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس لك من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال
 وفيه نظر لان هذا الجيب ان بني على اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له
 هو احد طرفي النسبة فلا بد من الاشتغال بهما قبل تذكرو الوضع اذ على ما يقتضيه التعليل فيكون الاشتغال الى المعنى قبل تذكرو الوضع
 كالاشتغال اليه بعد في كونه ما خردا من حيث الارادة فيكون دلالة على ظاهرها اعرف به حيث قررها بالاشتغال الى المعنى من حيث
 كونه مرادا فيعود الاشكال وان كان بين الارادة المشغل بها التذكرو الوضع والارادة المشغل بها بعد من الوضع فرق بينهما عليه
 ان بني على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاحذ الارادة في الدلالة وجه الا ان يتبرر على اصطلاح مستحب
 وهو لا يحدي لو ردد الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعيه من ان السامع لا ينقل بسامع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى
 من حيث كونه مرادا وان كان عالما بالوضع مجازفة واخص ضرورة ان كثيرا ما ننقل بسامع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل
 سماع الفاعل على ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكرو الوضع المناخرة عن تذكرو طرفيها يكذبها التوجها في الالفاظ المتداوله لانه لا بد
 في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما هو الغالب هو لا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الاشتغال
 من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكرو الوضع تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع الثاني فانقر الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ
 متى اطلق اطلاقا صحيحا فم المعنى منه واطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعده على دفع
 الاشكال بتمامه لظهور وورده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل انما لا يصح اذا تركز الفاعل في الكلام بالكلية
 واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويحوي فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لما مر
 الثالث ان النظم لا يقتض المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال وفيه ما عرف في تفسير النظم الرابع
 ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي استنفاد من الهيئة التركيبية كما في الجملة الاسمية الصرفة اذ يبعد ان يكون هيئته ضرب زيدا
 عاربا عن الوضع ويكون هيئته ضرب موضوعا لا فادة النسبة ولانه يفهم النسبة من الجملة الفعلية على التفصيل والموضوع
 للمركب انما يدل على اجزائه بالاجمال ولا يتم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اى مستقل بالمفهومية فلو اعتبرنا النسبة في
 مفهومه لم يكن مستقلا بنها مفهومه لا بق العبره بجزء المعنى المراد بالدلالة الدلالة النفسانية والفعل يستقل في الدلالة على جزء
 معناه لا فانقول فينفضح طرف الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لعناه بل ينفضح طرف الاسم بالحرف ايضا اذ جزء معاينها
 وهي المفاهيم الكلية كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه اولا ان الوجه

المذكور على تقديم تسليمه لا يجرى في غير الفعل في المورد في مقام لا يخفى به كما مر و ثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار و
 الوجوه المذكورة في بيان ضعفه والجواب عنها اما عن الاول فبان الذوق والنبادر شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد
 المدعى واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية والبنعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه
 مدلولاً مطابقاً للفظ او تضمنياً بخلاف المعاني المستقلة بالمفهوم فتأصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كالودل عليها ببالاة
 مطابقية وان تلاحظ على وجه البنعية كالودل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب إنما تلاحظ بملاحظة المركب تبعاً لاستقلال
 واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعلم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابق للضمنى والفعل يستقل بمفعوله
 الضمنى فقط والحرف لا يستقل بشئ متفاماً بالمعنى المطابق فقط واما بالمعنى الضمنى فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب
 في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفراء اذا كان موجوداً بوجود الالية والبنعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا غير وان
 لم يكن من ذاتياته فلا بد وان لا يستقل بالمفهومية والالام يكن المركب معنى حرفياً و قد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف
 بطرف المطابقة على ما هو المنبأ منها وفي الفعل بطرف التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عدم مساعده الحد المعروف عليه غير
 مستقيم في الاثبات لان منها ما يتضمن معنى حرفياً كما في الاشارة والظاهر والموصول والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان
 هذا الزومها للاضافة تضمنتها نسبة الاضافة الحاسرات للفعل معنى مطابقاً لتفصيلها هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل
 معين في القصد ومعنى مطابقاً اجمالياً وهو الذي لاحظ الواضع عند الوضع اعنى الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين
 المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابق بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالة
 على جهة اعنى الحدث عند عدم ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابق الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق
 الا انه يقتضى ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجمالياً لا تفصيلاً ولا يخرج من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر
 الفاعل وعدمه انما هو مفهوم واحد لا يختلف صلاً كما يشهد به النظر الصحيح ولو لا ذلك لزم الاشتغال الى معنى الفعل الذي تعقبه
 ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالاً واخرى تفصيلاً والوجودان التسليم يكذب بل التحقيق عند في الجواب ان بق تصور النسبة انما
 يستدعى تصور طرفيها ولو بالوجه فكيف في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كصوره
 بعنوان كونه فاعلاً معنياً في نظر المستعمل ولا يخفى ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه ظاهر
 انه لا حاجة في تصور ذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه
 التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اردناه في البواقي ايضاً وكذلك يندفع ايضاً اشكال يمكن ايراد في الحرف تقريره ان
 المحروف على ما يساعده عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعه لعان الية ملحوظها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع
 تجرد هاتي الصور عن تصور متعلقاتها مع انما يحدتها اذا اطلقت مجردة ذلك على معانيها ضرورة ان من يدل على الابداء باعتبار
 كونه لا تلاحظ حال غيره والى يدل على الانتهاء كلك الى غير ذلك وتعتبر الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما
 تنافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف الواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك
 المعاني الاجمالية و ان دلالتها على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معينين بالمطابق
 قلت لانما يبين المعينين بحسب التحقيق بل مجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما تستد
 تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق تدبيري قد اشتره بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة
 وحده بعضهم على ظاهره من ان الاشتغال الى الجزء بعد الاشتغال الى الكل واعتبر عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فلا اشتغال
 الى المعنى المطابق بعد الاشتغال الى المعنى الضموني قبله وضعفه لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان
 تصور تفصيلياً و ظاهره غير معبر في المطابقة واما سبق تصورها على تصور تفصيلياً فليس من الدلالة الوضعية لعدم
 استناده بهذا الاعتبار الى الوضع وان استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن في الجزء
 في ضمن الكل فالدلالة ان مقتدنان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحلوا البنعية على البنعية لما هو المقصود
 من الوضع اعنى الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يحمل البنعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه يفتقر
 الاقاسم بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالة الكل ولو بصيغة قرينة فانها داخل في الدلالة اللفظية الوضعية قطعاً على ما
 فسرها مع انها ليست باحد اقسامها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعبر القسامين ليستقيم الحصر ويقتصر على الوجه الاول
 لان التضمن بالمعنى الذي ذكره داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الاثبات
 بالزوم وعدم الانفكاك في الجملة وقيل بل يعتبر الزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما
 اطلق عند العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكلوا عليه بلزوم خروج دلالة معظم اقسام الهماز منها لا اشتغال الزوم بالمعنى المذكور

هذا ينبغي على وجه التسبق الزمان
 كما هو الظاهر من في المقام واعلم ان الجزء
 مقدم على الكل ليعلم وهو لا يستلزم
 سبق تصور الكل على تصور الكل منه

فيها

فيها واجب بان دلالتها انما تقتصر مع القرينة ولا يرب انجاح لازمة للفظ مطروحة واورده عليه بان الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة
 قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها معا وان كان اللفظ من مقارنته القرينة وحال وجود
 القرينة فاللزوم محتمول لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة وان امتنع بدونها نظرا
 نظر الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنته القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم محتمل انما هو المجموع المركب
 من المجاز والقرينة لم يقارنتها له على حد قوله في المشروطة العامة ان الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال
 هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيكون الاشكال الاول والجواب انما تخلفوا القسم الاخير وهو ان الدال هو اللفظ
 بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف قضية الشرط يخرج
 الشرط بل الدال محتمل انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معبارة في لانه الاثر ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او
 مادام كاتبنا انما يقضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع
 لها الحركة وبالجملة فاشترط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكلما لا يوجب لك كونه الدال
 هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذلك الاشراف فيما يخرج فيه وقد يتعرض على تقدير اخذ الشرط مقارنته القرينة بانه يلزم من ذلك
 المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذب وجوده ان الشرط ليس مفهوما المقارنة بل ما صد عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا
 تخفى الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد ادراك لفظ اسد ولفظ ابرى لا يوجب الاشتغال الى الرجل الشجاع ما لا تلاحظ مقارنته احدما
 للاخر وانضمامه اليه مسلما لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الاشتغال ولا يرب في اعتباره
 فظهر مما ذكرناه ان القولين منفاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنقول اليه بمعونة الفرائض هل هو مدلول الشرائع
 للفظ مطلقا او بشرط مقارنته القرينة والامر في ذلك سهل التمييز فالطابقه بالمعنى المذكور لا نتناول المجاز واما النضمن فان
 فتر يفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناول اية وان فتر يفهم الجزء بعد فهم الكل او باعتم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل البولي في
 الاثر انما على امر الاشارة اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلاثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن التوعى فان
 اريد الاول لم يخص الاقسام في الثلاثة لخرج الموضوعات بالايضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد الثاني دخل المجاز
 بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فنخصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم
 منه ومن التوعى بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق
 الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين الاخيرين على ما لو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انخصر الدلالة في المطابقة
 اذ لا يصح التجوز بالتسوية الى جميع المعاني القسمية والالتزامية ومع الاعراض عن ذلك فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حد
 النضمن والالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا بأس مع اختلاف الحثية وقد نفسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه
 والنضمن بدلالة على جزئية والالتزام بدلالة على خارجة اللزوم ويعبر بالحثية احراز اعن تداخل الاقسام وعلى هذا فالجواب بانواع
 من المطابقة وينبث لها نضمن والتزام كالحقيقة ثم كنا على الحدود المذكور للدلالة اشكال ودفع اما الاشكال فبينا ان
 المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد والاعم منه ومن المركب ان كان الاول لم يستقم حصصها في الثلاثة لخرج لو ذم في
 المركبات منه كالجود اللزوم لكثرة الرماد والتردد اللزوم لقولك تقدم رجلا وواخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة لا تنسج
 الى وضع اللفظ في لفظية وضعيه كك لم يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وخرجهما عنها باعتبار المذكور وغيره
 فارجح ان المعنى في القسمين حصصا من القسم اقسامه لا حصصا منها جميع الاعتبارات الطارئة عليه وان كان الثاني لزما ان يكون
 دلالة المركبات على تمام معاني بعض مفرداته بالنضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبار
 بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالة عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدنا واعبارا بالمطابقة و
 تضمننا وهو محال واما الدفع فقتره انما تخالف من المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظن من الخلاف ولا نسلم انه يصدر على
 الفرض المذكور وكل من حدى المطابقة والنضمن بل يصدر عليه حد المطابقة فقط دون النضمن اما ان يصدر عليه حد المطابقة
 فلما تر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالة عليه بالمطابقة واما انه لا يصدر عليه
 حد النضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة عليه الى مجاز الحقيقة والمعنى والنضمن
 ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابق انما يلزم ان يكون تضمينية اذ اكل اللفظ مفردا
 وان كان جزء من مركب الاجاز ان يكون دلالة على الكل بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما تر من ان المركبات لا
 وضع لها مقابرا الوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مقابرا فلا يخفى في صدق النضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا
 اشكال لا ختلاف الحثية فصل وينقسم اللفظ ببعض الاعبارات الى مفرد ومركب قد شاع تعريف المفرد بما لا يقصد مجازا منه

ولا يرب ان دلالتها انما تقتصر مع القرينة ولا يرب ان نجاح لازمة للفظ مطروحة واورده عليه بان الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها معا وان كان اللفظ من مقارنته القرينة وحال وجود القرينة فاللزوم محتمول لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكاتب حال الكتابة وان امتنع بدونها نظرا نظر الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنته القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم محتمل انما هو المجموع المركب من المجاز والقرينة لم يقارنتها له على حد قوله في المشروطة العامة ان الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيكون الاشكال الاول والجواب انما تخلفوا القسم الاخير وهو ان الدال هو اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف قضية الشرط يخرج الشرط بل الدال محتمل انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معبارة في لانه الاثر ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او مادام كاتبنا انما يقضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع لها الحركة وبالجملة فاشترط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكلما لا يوجب لك كونه الدال هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذلك الاشراف فيما يخرج فيه وقد يتعرض على تقدير اخذ الشرط مقارنته القرينة بانه يلزم من ذلك المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذب وجوده ان الشرط ليس مفهوما المقارنة بل ما صد عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تخفى الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد ادراك لفظ اسد ولفظ ابرى لا يوجب الاشتغال الى الرجل الشجاع ما لا تلاحظ مقارنته احدما للاخر وانضمامه اليه مسلما لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الاشتغال ولا يرب في اعتباره فظهر مما ذكرناه ان القولين منفاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنقول اليه بمعونة الفرائض هل هو مدلول الشرائع للفظ مطلقا او بشرط مقارنته القرينة والامر في ذلك سهل التمييز فالطابقه بالمعنى المذكور لا نتناول المجاز واما النضمن فان فتر يفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناول اية وان فتر يفهم الجزء بعد فهم الكل او باعتم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل البولي في الاثر انما على امر الاشارة اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلاثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن التوعى فان اريد الاول لم يخص الاقسام في الثلاثة لخرج الموضوعات بالايضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد الثاني دخل المجاز بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فنخصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم منه ومن التوعى بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين الاخيرين على ما لو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انخصر الدلالة في المطابقة اذ لا يصح التجوز بالتسوية الى جميع المعاني القسمية والالتزامية ومع الاعراض عن ذلك فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حد النضمن والالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا بأس مع اختلاف الحثية وقد نفسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه والنضمن بدلالة على جزئية والالتزام بدلالة على خارجة اللزوم ويعبر بالحثية احراز اعن تداخل الاقسام وعلى هذا فالجواب بانواع من المطابقة وينبث لها نضمن والتزام كالحقيقة ثم كنا على الحدود المذكور للدلالة اشكال ودفع اما الاشكال فبينا ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد والاعم منه ومن المركب ان كان الاول لم يستقم حصصها في الثلاثة لخرج لو ذم في المركبات منه كالجود اللزوم لكثرة الرماد والتردد اللزوم لقولك تقدم رجلا وواخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة لا تنسج الى وضع اللفظ في لفظية وضعيه كك لم يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وخرجهما عنها باعتبار المذكور وغيره فارجح ان المعنى في القسمين حصصا من القسم اقسامه لا حصصا منها جميع الاعتبارات الطارئة عليه وان كان الثاني لزما ان يكون دلالة المركبات على تمام معاني بعض مفرداته بالنضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبار بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالة عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدنا واعبارا بالمطابقة و تضمننا وهو محال واما الدفع فقتره انما تخالف من المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظن من الخلاف ولا نسلم انه يصدر على الفرض المذكور وكل من حدى المطابقة والنضمن بل يصدر عليه حد المطابقة فقط دون النضمن اما ان يصدر عليه حد المطابقة فلما تر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالة عليه بالمطابقة واما انه لا يصدر عليه حد النضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة عليه الى مجاز الحقيقة والمعنى والنضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابق انما يلزم ان يكون تضمينية اذ اكل اللفظ مفردا وان كان جزء من مركب الاجاز ان يكون دلالة على الكل بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما تر من ان المركبات لا وضع لها مقابرا الوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مقابرا فلا يخفى في صدق النضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال لا ختلاف الحثية فصل وينقسم اللفظ ببعض الاعبارات الى مفرد ومركب قد شاع تعريف المفرد بما لا يقصد مجازا منه

الغلاة على حيزه المعنى وبما لا يبراد بجزء لفظه للدلالة على حيزه المعنى والمركب بخلافه وإنما اعتبر والقصود والارادة لئلا ينقض الحد
بالاعلام المركبة ونحوها كما يحويان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب ضعه العلي ان حيزه لفظه
يدل على حيزه معناه العلي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اذ لو كان اعتبار التقسيم للفظ مقيدا الى معنى
واحد ففسر الموصولة به واعتبر في قيدا محيية في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيدا للقصود والارادة ولا الى ذكر اللفظ
اذ يكفي ان يبق المفرد ما لا يدل حيزه على معناه من حيث انه كك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز المذكور والافلا فائدة في الاعتبار والقصود
والارادة في ذلك لانه يصدر على المحيوان الناطق المستعمل في معناه العلي ان لفظه قصد بجزءه الدلالة على حيزه معناه ولو بحسب
استعمال اخر وكذا يصدر عليه حد الافراد باعتبار التركيب مع ان القصود والارادة لا تدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ
الدال بجزءه على حيزه معناه من حيث انه كك مركب سواء قصدت تلك الدلالة او لم يقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب
على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يستقيم على القولين لصدقه على المركبات التي لا يقصد
بها معانيها اصلا لكلام التام والتامى ومن حد المفرد بما وضع لغوي لا جزء له يدل فيه اى في ذلك الوضع والمركب بخلافه كما لا يخفى
فقد سلم جماعدا المناقشة بترك الحثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضع لكن بجزءه عليه وعلى الحد من التساقين انه يلزم ان
يكون نحو ضارب ومخرج مركبا للدلالة لكل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى على ما نقرر عندهم ولا يعيدان الامفرد وهذا الاشكال
مبنى على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزايد كما هو الظاهر دون اليقينية الاعيان الظاهرة على اللفظ باضتمام الحركة
والسكون والحرف الزايد اليه فانها لا تكون لفظا قطعيا وان يكون الحركة والسكون صونا لا كيفية طارئة عليه كجهره وهسه و
ان لا يكون السكون مجرد عدم الحركة بل امر وجودي يستلزم ذلك المعنى العدم وذلك انها تسمع مع الحروف ابتداء وما يكون كل ما يكون
صونا ولفظا لا محالة والافلا ورود الاشكال المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة والسكون او المركب منهما ومن الحرف
الزايد وكيف كانت فمى لا تكون لفظا اما على الاول فظا واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون
جزء منه نعم قد يوق على نقد بران لا تكون الهيئة لفظا انه لا ينافي في كونها جزء من اللفظ فان جزء الشيء لا يكون من جنسه كما في
العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور ان المراد بالجزء المربط في السمع ولا ترتيب بين
المادة والهيئة في ذلك فلا ينقض به الحد لان بقاء الاشعار في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجه
على بعده لا ينقض بوضع الاشكال تمامه لتوجه النقص بعد بنحوه باو وحل وضرب وهشك لترتيب الاجزاء فيها والتركيب
مثلها لتصفو بالناكيد اللفظي اذ اخذ مع مؤكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعيا واما
اذ اعبرت بدلالة الهيئة دخلت المركب لانها تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حل الدلالة على المطابقة كما هو الظاهر وان
حل على الاعم منها ومن الضمنية الجملة النقص بالناكيد في البسيط فقط هذا محصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريقتي التفسيرين
واما حثها على طريقتي الحجة فمنه ما ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه وادار بالوحدة
الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب هندی لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما
لانها يعيدان عرفا مركبين من كلتين واعترض عليه باقضاء انشاء فانه مركب من لفظان وشاء ولا يعيد الامفرد ويمكن الجواب بان
العبرة في تحقق التركيب اعتبار حال الوضع او ظهوره منه لا مطلقا وهو لا يتم لان اللفظ المذكور كك فان قلت الفتح التي في
اخر الفعل جزء منه فلا بد في تحققة من اعتبارها ولو تفردت بحال الوقف بخلاف الاسم المعرب فانه بوضع مجردا عن الحركات
فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا التام يتم اذ تعينت كل نشاء للفعليته وليت كانت لانها قد تاتي اسما معربا
مع عدم اختصاص مورده النقص بها الجريانية في مثل انطبار وانحار وياقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد
بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهم وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدورانها المحدود باللفظ
الموضوع لغوي مفرد واجيب بعد اختيار الاخير بان هذا الحد تعريف لفظي لزم عرف معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ
المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انها ومعنى المفرد فلا دور الثاني ان لفظ اللفظ مستندك اذ لو قيل ان كلمة واحدة لفظ
والجواب ان ذكر العلم وتعيينه بالخاص بما لا اعتبار عليه سيما في المحدود التي يقصد فيها التبيين على اجزائه المحدود ولو ازمه وهذا
ظا فصل قد يطلق اللفظ ويراد به نوع مطلقا او مقيدا كما بقى ضرب موضوع لكذا او قيل وانه في قولك زيد ضرب جزوا
لم يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما
يرجع هذا كسابقه الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما الواطئ وازيد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ
اذ اردت به شخصه ففي صحته بدون تاويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركيب الفضية من جزئين مع عدم عد
الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا كانت جميع الالفاظ موضوعا لاشراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر

الفضاوية يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعية مشتركة وهو مما يقبل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ او اللفظ او مع
 والوجه ولا بالعقل على ما يذهب اليه الروم لانه ان اريد ان دلالة اللفظ على ارادة اللفظ منه عقلية فلفظ الفضاوية لا ملازمة ولا
 اطراد كما هو شأن العليات وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ عقلية ممنوع اما في الصورة الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا
 يستلزم تصور نوعه وصفه واما في الصورة الثانية فلظهور ان لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظا مماثل له وهذا مما لا يتفق
 عليه اللهم الا ان ينسب الدلالة العقلية بمعنى اخر على ان مجرد الدلالة لا يصح الارادة والالفاظ ان بقى في متكم وهو قائم له لانها على
 الالفاظ الموصوف بنك الصفتين وفناءه مما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة انما استغدا من اللفظ بواسطة قرآن منقولة
 او مقالية كما في الجاز فان قولك اسم افضل او مبتدا او نحو ذلك قرينة ظاهرة على المراد من هذا ضرب مثلا نص اللفظ دون اللفظ
 والمعنى ولهذا تجد ان الذهن لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال انما هو العقل والطبع نظر الى
 وجود المناسبة الصورةية بينهما اعنى المشابهة اللفظية وهذا نظير ما نقول به في باب الجاز على ما سيجي الا ان يجوز ان يكون الدال
 على اللفظ في قولك زيد مبتدا مثلا مقدر او يكون الفرض من ذكر زيد بتعيين المشار اليه فلفظ ويكون الكلام في قوة قولنا زيد
 اللفظ مبتدا لا تاقتل هذا تعطف والوجدان يشهد على ان زيدا في الكلام المذكور هو المبتدا والدال دون المقدر وزعم
 العلامة النفاذ ان هذه الدلالة لم تنشأ عن وضع صدق ليل في الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشأت من الاصطلاح
 والافتقار وحسرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ واردة انفسها وفيه نظر لانه ان ارادتهم انفقوا او لا على هذا الاستعمال عظام
 صح الاستعمال لانفاة فهو غلط لا يلزم به احد وان اراد ان قبل الاتفاق كان هناك ما يصح الاطلاق ثم انه زال بعد وقوع
 الاتفاق او غلب عليه اثر الاتفاق فمد فوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالتسوية الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متحققة بالنسبة
 الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في بعض المنقول عليه على وجه يشا منه وضع نوعي مع بعد جدا مما لا يساعده عليه وجدان
 ولا بهان فانفجرت مما ذكرناه من ان هذه دلالة بالقرينة ما اشهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبيعية والوضعية
 الان فنفس العقلية بما لا يكون للوضع والطبع يدخل فيه فندخل فيها وكل ينفتح حصصهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة و
 الجاز والخروجها عن صد الحقيقة وهو ط وكذا عن الجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلامة العادلة التي تكون
 المعنى الحقيقي والمنعول فيه كما يفصح عنه كلماتهم وظانها غير متحققة في المقام فصل حتى عن سليمان بن عباد الصيرفي القول بان دلا
 الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت رضية للرم الترجيح من غير مرجح وقد يغري اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والالزم
 الترجيح من غير مرجح ووافقه على ذلك بعض من اخر عنه وانكره الاكثر ونجملوا الدلالة وضعية والوضع مجرد عن مناسبة ذاتية
 وكبحوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشراك لفظ بين الصديقين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر
 والثالث بط لا يشترك القراء بين الحيض والظهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرب والحق ان
 مستند القول بضعف اما الاول فليجوز ان يكون المرجح اخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها واما ما اجاب به المذكور
 من ان ارادة الوضع مرجح فهو بظاهره مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فليجوز ان يشترك الصديقان
 في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلامهما فالمتحقق
 ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع ففساده اجلي من
 ان يحتاج الى البيان اذ يشهد بطلانه صريح الوجدان على انه لو تم الاول لم ان لا يحمل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لا يمنع
 انتقال الحجر لا يمنع تخالف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات حقيقية لا يطالع عليها الا الاوحد من الناس وادعى ذلك
 بالقسمة الى بعض الالفاظ واللغات الاصلية فهذا وان لم يبق دليل عليه ظاهر الا انه لا دليل على فسادة لاسيما اذا قلنا بان اللفظ
 هو الله تم وان الوضع بالهامه هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الوضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله تعالى
 وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحدا واكثر وان التعريف حصل بالاشارة والترديد بالقرآن وذهب ابو اسحق الاسفرائني
 الى ان اللفظ الفصحى يعنى الحاج اليه في الاصطلاح من الله ثم والباقي من البشر اجمع الاولون بامر من الاول قوله تم وعلم
 ادم الاسما كلها وهذا الدلالة ان المراد بالاسما اما معناها الاصل اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامة لمعانيها و
 التعليم فرع الوضع او معناها العربي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها لها بتصرفها وعلى وضعها لها بالتصرف
 المراد بها غالباً مبدونهما ولقد قائل بالفصل في خبر عليه ان حمل الاسما على معناها التصريف باطل لانها عن ورود الالفاظ وحملها
 على العلامات لا يتناول الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالتسوية الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جميع
 الوصف المعروف وهو في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع والافراد عليه اذ بان المراد بالاسماء صفات
 الحقائق وخواص الطبايع او بانه على تقدير تعليمه تم لا يلزم كونه تم ولفظ الجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويصحق الاول

كما تبارك وتعالى
 المفسر والمفسر

راجع
 الى
 كتاب
 التفسير

بالقرآن

وجاز في التعليم والثاني بان بوجوب التجوز في التعليق وفي مورد اوال تقدير وعلى التقدير فهو خروج عن الظن غير قرينة قد تدبر والصير في
 عرضهم بل جمع التسميات دون الاستبدال قوله ثم انبتوا ما هو لا والثالث باصالة عدم سبق الحادث الثاني قوله ثم واختلفوا في الشك
 وجه الدلالة انه تم جعل اختلفوا في الاستدلال من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلفا بين بحيث يصلح ان يفرد من بين الجوارح
 بالذم مع ان اختلفوا في غير ما شهدوا بظاهر بل المراد اختلفوا في اللغات بالتوسع فيها بغلافه السببية او في الاضافة او بتقديرها مضافا
 او طرفا وانما يكون اختلفا منها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون اختلفوا في اللغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع
 لها بل يكفي فيه اذ اذ عباد على ذلك بل هو لحي بان يكون اية اخرج اصحاب ابي هاشم بقوله ثم وما ارسلنا من رسول الا باللسان
 توحيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله ثم لنعلم ان الارسال عليها الوقت البيان عليه وفيه ان المبادر من
 الرسول الشخص المبعوث للشرع الاحكام وتبليغها عنه ثم الى الان لم فلا ينافي في سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون
 البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجازي بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينقل
 عن الثاني فيما يتوقف عليه الا فهم ورد بان اختلفوا المعاد فلا اقل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به اخرج ابو اسحق عن ان القدر الخارج اليه
 في الاصطلاح من الله ثم انه لو كان من البشر لدارا ونسلسل لتوقف على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالادضاع لا يخصص في الالفاظ
 لا مكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرائن الحالية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة فصل في الجمهور على ان
 الجاز موضوع بالوضع الثاني على التخصيص النوعي وان تحته منو قفة على نقل النوع والحاجة الى نقل الاحاد وخالف في ذلك
 فاعتبروا نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدها فصحا المتأخرين وغيرهم مما لا يسع احد حصرها غطا وهو غلط لا يلزم
 به ذو مسكة وبما فصل بعض الافضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والتثنية وبين غيرها فاقصرت في
 الاول على القدر المنقول دون الثاني فان ما طردان الظن في الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها
 علامة معتبره كحصر المعول فيه عدم على الاستقامة فلو جاز ان ثبت منهم في مقام حصر والافضل فتم ذكر جماعة ان انواع العلامات
 ترتفع الخمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشراك في الشكل كالفسر والتمثيل
 المنقوشة او الجسم المعول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع والحرز والبقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ومحمولة
 فانه لا يصح وان معناه المستعمل فيه كان على معناه الاصل كالعنب للعصير وانه يؤل اليه كالعصير للعنب وكونه جرم كاصابع
 فلا تامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربدية واشترطوا في هذه النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح
 اطلاق العين على الربدية من حيث كونها ربدية ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسز للانف والخص
 منه كالانف للمرسز اذ اريد من حيث الخصوصية وكونه متبعا عنه كالغيث للنبات او سبب الاله كالنات للفيشا وشرطه كاطلاق
 الايمان على الصلوة في قوله ثم وما كان الله ليضع ايمانكم على ما قبل وكونه حال الاية كالقربة لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظهرا كالتبر
 لما وعكسه كعكسه وكونه ما في محل واحد كالحياة للعلم والجاذرة في الخارج في محلين او جزين ومثل باطلاق السلطان على الوزير وفي
 الخيال كاطلاق احد الصديقين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله ثم وجرأسيئة سيئة مثلها فاعند واعليه بمثلها
 اعندى عليكم اوفى الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة اتم مرجعها الى التبعية التي يلفظ غيره لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبع على
 الخياطة في قوله فالواضح شيئا نجد لك طبعه قلت الطبع الحجة وقيصا ومن حصل العلاقة في الاتصال صورة او معنى اذ بالانصاف
 الصورة علاقة المشاكلة والاتصال المعنوي البواني ومنهم من جعل اطلاق الطبع على الخياطة لعلاقة الجاذرة في الخيال لان جياطة الحجة
 والتبعية لما كانت مطلوبة عنده ارنتم صورها في خياله لكثرة ما نال في نفسه فاذا ارد صورة الطبع في خيال الجازان يعبر عنها ورد على من
 جعل الاستعمال بعلاقة الجاذرة في الذكر بان الاكثر لم يذكرها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله
 ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر النوع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالجاذرة
 ما يفتا والجاذرة الشائنة وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا وهذا التحقيق عندك ان هذه العلاقة التي قبلها اما لا عبرة بها فان اطلاق احد
 الضدين على الاخر ليس للجاذرة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شأن العلاقة الصحيحة بل اما العلاقة المضاد
 او غيرها من العلاقات فان كون الشيء فردا المفهوم احد الضدين يصح تنبيهه من غير ما مفهوم الضد الاثر واستعاره لفظه
 قصدا الى التعليق والتمك كقولك للجان هو اسد قتل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاعة قصدا الى ما
 ذكره العلامة في المضاد بالناويل المذكور وقد يطلو عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للجان هو جاهد او
 للشابته ومنها اطلاق السبية على مجازات السبية حيث انها تقع على صورة السبية وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة
 الثانية لانها من شأنها ان تكون سبية وان عرفت عنها بالعرض كما في اطلاق الشكر على الغم المراد ان يكون لعلاقة السبية وه
 المستبحة حيث لها مستبحة عنها واما اطلاق الطبع على الخياطة فليس لعلاقة الجاذرة بكل ما فيها مما من انها غير ملحوظة في الخيال

وجاز في التعليم والثاني بان بوجوب التجوز في التعليق وفي مورد اوال تقدير وعلى التقدير فهو خروج عن الظن غير قرينة قد تدبر والصير في
 عرضهم بل جمع التسميات دون الاستبدال قوله ثم انبتوا ما هو لا والثالث باصالة عدم سبق الحادث الثاني قوله ثم واختلفوا في الشك
 وجه الدلالة انه تم جعل اختلفوا في الاستدلال من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلفا بين بحيث يصلح ان يفرد من بين الجوارح
 بالذم مع ان اختلفوا في غير ما شهدوا بظاهر بل المراد اختلفوا في اللغات بالتوسع فيها بغلافه السببية او في الاضافة او بتقديرها مضافا
 او طرفا وانما يكون اختلفا منها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون اختلفوا في اللغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع
 لها بل يكفي فيه اذ اذ عباد على ذلك بل هو لحي بان يكون اية اخرج اصحاب ابي هاشم بقوله ثم وما ارسلنا من رسول الا باللسان
 توحيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله ثم لنعلم ان الارسال عليها الوقت البيان عليه وفيه ان المبادر من
 الرسول الشخص المبعوث للشرع الاحكام وتبليغها عنه ثم الى الان لم فلا ينافي في سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون
 البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجازي بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينقل
 عن الثاني فيما يتوقف عليه الا فهم ورد بان اختلفوا المعاد فلا اقل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به اخرج ابو اسحق عن ان القدر الخارج اليه
 في الاصطلاح من الله ثم انه لو كان من البشر لدارا ونسلسل لتوقف على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالادضاع لا يخصص في الالفاظ
 لا مكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرائن الحالية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة فصل في الجمهور على ان
 الجاز موضوع بالوضع الثاني على التخصيص النوعي وان تحته منو قفة على نقل النوع والحاجة الى نقل الاحاد وخالف في ذلك
 فاعتبروا نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدها فصحا المتأخرين وغيرهم مما لا يسع احد حصرها غطا وهو غلط لا يلزم
 به ذو مسكة وبما فصل بعض الافضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والتثنية وبين غيرها فاقصرت في
 الاول على القدر المنقول دون الثاني فان ما طردان الظن في الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها
 علامة معتبره كحصر المعول فيه عدم على الاستقامة فلو جاز ان ثبت منهم في مقام حصر والافضل فتم ذكر جماعة ان انواع العلامات
 ترتفع الخمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشراك في الشكل كالفسر والتمثيل
 المنقوشة او الجسم المعول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع والحرز والبقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ومحمولة
 فانه لا يصح وان معناه المستعمل فيه كان على معناه الاصل كالعنب للعصير وانه يؤل اليه كالعصير للعنب وكونه جرم كاصابع
 فلا تامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربدية واشترطوا في هذه النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح
 اطلاق العين على الربدية من حيث كونها ربدية ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسز للانف والخص
 منه كالانف للمرسز اذ اريد من حيث الخصوصية وكونه متبعا عنه كالغيث للنبات او سبب الاله كالنات للفيشا وشرطه كاطلاق
 الايمان على الصلوة في قوله ثم وما كان الله ليضع ايمانكم على ما قبل وكونه حال الاية كالقربة لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظهرا كالتبر
 لما وعكسه كعكسه وكونه ما في محل واحد كالحياة للعلم والجاذرة في الخارج في محلين او جزين ومثل باطلاق السلطان على الوزير وفي
 الخيال كاطلاق احد الصديقين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله ثم وجرأسيئة سيئة مثلها فاعند واعليه بمثلها
 اعندى عليكم اوفى الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة اتم مرجعها الى التبعية التي يلفظ غيره لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبع على
 الخياطة في قوله فالواضح شيئا نجد لك طبعه قلت الطبع الحجة وقيصا ومن حصل العلاقة في الاتصال صورة او معنى اذ بالانصاف
 الصورة علاقة المشاكلة والاتصال المعنوي البواني ومنهم من جعل اطلاق الطبع على الخياطة لعلاقة الجاذرة في الخيال لان جياطة الحجة
 والتبعية لما كانت مطلوبة عنده ارنتم صورها في خياله لكثرة ما نال في نفسه فاذا ارد صورة الطبع في خيال الجازان يعبر عنها ورد على من
 جعل الاستعمال بعلاقة الجاذرة في الذكر بان الاكثر لم يذكرها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله
 ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر النوع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالجاذرة
 ما يفتا والجاذرة الشائنة وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا وهذا التحقيق عندك ان هذه العلاقة التي قبلها اما لا عبرة بها فان اطلاق احد
 الضدين على الاخر ليس للجاذرة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شأن العلاقة الصحيحة بل اما العلاقة المضاد
 او غيرها من العلاقات فان كون الشيء فردا المفهوم احد الضدين يصح تنبيهه من غير ما مفهوم الضد الاثر واستعاره لفظه
 قصدا الى التعليق والتمك كقولك للجان هو اسد قتل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاعة قصدا الى ما
 ذكره العلامة في المضاد بالناويل المذكور وقد يطلو عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للجان هو جاهد او
 للشابته ومنها اطلاق السبية على مجازات السبية حيث انها تقع على صورة السبية وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة
 الثانية لانها من شأنها ان تكون سبية وان عرفت عنها بالعرض كما في اطلاق الشكر على الغم المراد ان يكون لعلاقة السبية وه
 المستبحة حيث لها مستبحة عنها واما اطلاق الطبع على الخياطة فليس لعلاقة الجاذرة بكل ما فيها مما من انها غير ملحوظة في الخيال

بل لعلاقة

في نقصان حراره

بل علاقه الاشراك في المطلوبه وتحققه ان السامع يتوكل ما هو مطلوب عند واقعا من الجته والقيص منزله ما فرضه السائل ومطلوبه
من الشق الطعوم الذي وعد على بذله بدل نسبة الطبع اليه فهو يدعى اتحادها في الجهر ضد الزام الخاطب على حسب التزم به وعلى هذا
فكل من الجته والقيص استعاره بالكنايه لعلاقه الاشراك في وصف المطلوبه وهو ان كانت في نفسه ما ضعيفه لكنها تقوى بالنكته
الذكونه اعنى ترتيبا لالزام بالفعل المطلوبه لنسبه الطبع الى الجته والقيص من قبل نسبة النقص الى العهد فتكون استعاره
واعلم ان من جمله العلايق علاقه الاستعمال ولم افس على من قبله ذلك وهو ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معناه لا يكون
في نفسه ما علاقه معبره لكن يضم اليها محجب بعض الموارد نكات وخصوصا تحققها فيها كما مر في اطلاق الطبع على الخياطه فيستعمل فيها
في المعنى الخرجا فيحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد النكره لفظه يصح معها الاستعمال فيه وان تجرد عن تلك النكته والخصوصيه
فان الاستعمال كما هو جوب التقل كك فوجب تحقق العلاقه المعبره وكثيرا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقه الناقصه على حد وما مر
ولهذا ترى ان الجوز قد يصح في لفظ ولا يصح في مراده كما في الرقبه فانها تطلق على العبد الجيد برادفها ولا يطلو عليه واقاما يتقبل
من ان الجواز قد يصح بدون العلاقه اذا نص الواضع على الرخصه في بعض الموارد بدونها ويجعل منه الجوز في جمله من مع الحروف
حيثه علاقه بينها وبين معانيها الاصليه فيظهر ضعفه مما فرناه مضافا الى مخالفة لاجماع القوم حيث اعترض العلاقه المعبره في صحة
الجواز وان لم يخالفهم على الاول في عدم اختصاص العلاقه المعبره بتحققها بين المعينين والامر فيه سهل ثم اعلم ان الاكثر من الالفوا في
في حصر انواع العلاقه وضبطها كما يشهد به تصح كنههم وكان ذلك نبيه منهم على ان المعبره العلاقه انما هو تحقق المناسبه التي
الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدها على الاخر وان الوجه المذكوره من مطاها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي تمثيل كل انهم عليه
اما ما سبق لبعض الالفوا هو ان الواضع قد اعني هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا العكس عما نقلوا
ففي غاية السقوط للفظ بان ليس هناك نقل بل انتهى الى الواضع ولا ادعاه احد انما القوم تصفوا كلمات العرب فوجدوا هم يطلقون بعض
الالفوا على ما يناسب معانيها الاصليه فهدوا الى تلك المناسبه فوجدوا في موضع مناسبه المشاهده وفي اخر مناسبه السببه
الى غير ذلك فتعبر عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعبر هذه العلاقت
بخصوصها كما نسبه التفتازاني اليهم مدعي اعلمه اوافق فجدد الاستعمال لا يساعد على ذلك وليس لهم مستند سوا على انه لو اعبر
هذه الانواع على الخصوص فان كان على الاطلاق لزم الاطوار والضرورة فاضيه بعدمه واقاما اعترضه عنه بعضهم من ان عند
الاطوار في بعض الموارد لما نخرج كصهم بالمتع والخصوصيه المحل وعدم الكفاء الواضع في مثل الصوره المنعوم بذلك العلايق
فضعه واضع لما الاول فلان الموارد المنوعه مع اشناها على موارد مستخدمه مما لا حصر لها فينعد التصرف عليها والقبطها على
الخصو وليس هناك قاعده كلييه يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه مع ان موارد الرخصه اقل منها في التصرف عليها والى لقا
الاخير ان فلان الفرض الملاق الوضع والرخصه وتاثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم الكفاء الواضع لا يلايم الاطلاق المدعى وان
اعبرها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدها على الاخر باعتبار قبول الطبع مع عن اعتبار خصوصيه الموارد فيلغوا
وان اعبرها في جمله لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرفنا في افاده فظهر ما حققنا ان المعبره العلاقه الصحه للجوز هي المناسبه
التي قبلها الطبع سوا وجدت في ضمن احدي العلاقت المن كوره او في غيرها والعلاقت المن كوره انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبه
لا يبق فعل هذا يلزم الدوران استثمان الطبع كان دورا لا ياقول لا يتوقف استثمان الطبع على رخصه الواضع بل على تحقق العلاقه
ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازها ثم المداد في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا
يرى ان بعض المجازات المعبره في اللغة العربيه لا يستحسن في مرادها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلايق المعبره انما تعتبر اذا كانت
بين المعبر المجازي وبين المعبر الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معبر مجازي اخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقه بينه وبين
المعنى الحقيقي فتعبر من هذه الجتهيه ولهذا ترى انهم يمتنعون سبب المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعده الطبع او الرخصه على
الاعتماد بمثل تلك العلاقه بعد الاعتراف بغيره القويون على انه لا حاجه في المجاز الى الوضع والرخصه بل جواز طبعه
على المشاعر والناويل في الوضوع الاصلحيه ما يتحقق بين المعينين علاقه معبره عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال في بعضهما
يوجب ناكه العلاقه او تعيم موارد فان الضرره قاضيه بان من وضع لفظا بازاله التسميه جواز الطبع على وجه يشابه التسميه الحسن
والها بالملاحظه وضعه للتسميه ان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعاره ظا وفي غيرها لا يحمل من نوع خفاء
ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عن كونها عربيه اذ يكفي في التسميه توقفها على اوضاع عربيه وابتدائها عليها وكك نسبة المجاز
الى سائر اللغات والاصطلاحات وصل فذكر ان المجاز قد تكون علاقه المشاهده وقد تكون غيرها وقد اصطلح على البيان
على تسميه النوع الاول استعاره والثاني مجاز امسلا وفي اللقامين امثا يناسب المقلم ابرادها فقول ذهب الجمهور الى ان
الاستعاره مجاز لغوي بمعنى ان النقص في المرعوى بدليل انها موضوعه للتشبه به لا التشبه والا اعم منها وقد استعملت

منه

لا تشبه

في المشبه ضرورة ان المراد بقولنا اسدي رمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا وخالف في ذلك شذمة فجعلوها مجازا
 عقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانها تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهي مستعمله فيها وضعت
 له فتكون حقيقة لغوية واجب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجد خوله فيه حقيقة فلا تكون
 مستعمله فيها وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا وادعى
 انه الاسد بجملة مقالته الجمهور لظهور ان دعوى كون اسدا لا يجعل اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد المحققة لا الادعاء وان
 اطلق واريد به معنا المحققة اعني طبيعة السبعية وقد ثبت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بل لانه القرينة لدعوى حصولها
 وتحققها في ضمنه على حد تفصيلها بخصوصية الفردية عند ادائها في ضمن الفرد المحققة اجمعه مقالة البعض من ان لفظ الاسد
 مستعمل فيها وضع له غاية الامر ان يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد
 لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم بوجوده في التنوين حيث تكون للتشبيه لها موضوعا لمفهوم مدخولها بافادها الواقعية
 على البدلية لا ادعائية ولو اعلم هذا التصرف في تمام مدلول النكرة لم يوجب التجوز في التنوين ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال على
 الوجوه وبه يسقط كناية الدعوى في كلام الفريقيين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واقعا اذ حمل عليه كما في قولك زيد
 اسدا وعلامة اسد او نحو ذلك فالاشبهه بليغ اما كونه تشبيها فلا مثاله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة
 ان يطوى ذكره بالكناية بحيث لا يكون في الكلام لفظا ولا تقديرا واقعا كونه بليغا فلماذا حذف ركني التشبيه منه اعني الوجه والاداءة
 فيقر بـ الاستعارة ويلوح من لا يدل بحجاز الفرق بين ما يضيف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمنع كقوله اسد
 دم الاسد المخرج خضابه وبين غير كقولك زيد اسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واختار التفناز ان الاسد
 في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق بالحرف
 كافي قوله اسد على وفي الحروف نعامة والمعنى مجزى على اذ لا يتعلق حرف الجر باسم الذات واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
 اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان
 الشجاع قيد خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام اخر فلا يكون في تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى
 الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا من اطلاق المألوم على اللازم هذا والتحقيق ان ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه
 فهذا مع بعد يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعاً واما
 ما عتلوا به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكناية فليس شبيهاً لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد
 زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيا ناله فان فتح استعارة لا غير مع المشبه المذكور وكذا الحيط
 الابيض في قوله تم حتى يتبين لك الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الحيط الابيض استعارة للفجر وللشيء
 الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينه على الاستعارة والحمل على التشبيه كما فعلوه بعيد لانه يستدعي تكلفا لا حاجة اليه
 حتى انهم حاولوا الحيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه في الحيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان المشبه في الحيط الاسود
 بسوا اخر الليل فيكون المشبه فيه مقذرا وان لم يكن هو المشبه جازا الحمل على التشبيه بتقديره صليداً كانه والاستعارة
 بحمل الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالثاويل في الاسناد لاجراءه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعداها
 وهو على بعد يتطوّر في كثير من اقسام الاستعارة والاخر اقرب سبها بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغه وما قيل في
 دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقي ينافي حمل على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى
 اذ دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار من افراد الاسد الحقيقي مما لا اعتبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في
 نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محقق علم البيان زعموا ان معنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في
 جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العمية تنافي الجنسية الا ان يشتمل على نوع وسبقه كحاتم
 ووجهه التفناز اني بما حاصله ان المستعير يناول في وضع اللفظ فيجعله كأنه موضوع للمعنى الا ان يشتمل على نوع وسبقه كحاتم
 كأنه موضوع للشجاع ويجعل حاتم كأنه موضوع للمواد وهذا الناويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص
 والرجل المعروف من قبيلة حتى والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف
 استعماله في غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامه ويؤيد من كلامهم ما ذكره في تقسيم الاستعارة من انها
 كأنها اسم جنس فاصلة والافنية فان الاستعارة في العلم اصلية قطعاً فيعتين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالثاويل
 المذكور لكن يشكل هذا بانهم غفروا اسم الجنس يادل على ان كناية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل الناويل بعد الكلمة
 ولا بعد اعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تخصر بامتثال لفظ المشبه به في المشبه على

دعوى دخوله فيه فخالفا اذ كروه من ان الجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والافجاز مرسل ولما ذكره في حد الاستعارة
 من انها الجاز الذي يكون علاقته المشابهة وانها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان
 هذا النوع من العلاقة بمعنى المشابهة لا تعبر الا حيث يحقق الادعاء المذكور ففساده لان علاقة المشابهة لا تقصر عن سائر العلاقا
 في حصول المناسبة الصحيحة للاستعمال بها فكما يصح اطلاق القرية على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة التامة
 من الحمول والتبعية من غير ان يقع هناك دعوى دخول احدهما في جنس الاخر كما يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظر الى
 الارتباط الحاصلة بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخر بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة و
 الارتباطها فهي اولى بان يصح التعويل عليها بخبرها والذى يدل على ذلك اللفظ بعبارة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة
 بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بادعاء المذكور ثم كثير ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور فاذا كان المقدم مقام مبالغة على ما
 عرف تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء المذكور لا يتأتى فيه تحكما
 وذلك ان قول القائل رايت اليوم حاتمًا محتمًا وجودها احدها ان يكون تشبيها بتمثيل سائر اركانها لكنه بعيد كما مر الثالث ان
 يكون استعارة للمركب بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظاهر من مقام
 المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواز المطلق فيكون مجازا مرسل الخامس ان يكون مستعارة بمعنى الرجل الجواد المشبه بحاتم
 فيكون استعارة والوجه المحتمل لا يزيد على خمسة وليس المشبه في شئ من هذه الصور بعبارة المشبه به اما في الثلثة
 الاولى فظا واما في الصورة الرابعة فنعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في
 حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره الثقات في تحقيق كلامهم فليس بشئ لانه بعد التاويل في وضع اللفظ
 بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمال في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسل الا ان
 كما مر ايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعاً
 الا ان يراد بها ما يتعارف اطلاق اللفظ عليها مطلقاً وعند عدم القرينة وهو تكلف بين وان ارادته انما استعمال بعلاقة
 المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به ففساده طارداً فانه في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور
 لفظ المستعار منه وهو المتبرع عنه بالاستعارة المصرفة واما اذا كان المذكور لفظ المشعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكتابة
 كما اذا اطلق المنيّة على الموت بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات ماهو من خواص السبع لها من الانشاب الاطفاور ومخها
 فقد غم السكاكي انه من الجاز اللفظ لان المنيّة في الفرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية لها ورده غيره بالقطع
 بان لفظ المنيّة لم تطلق الا على المنيّة ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازاً وظن ان
 السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازاً واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان
 فيكون مجازاً الا غير الذي يبيته على انه اراد ذلك دعوى الترادف بين لفظ المنيّة والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد
 والقوم لما غفلوا عن هذه الدققة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا اساس له بكلامه ثم برده على السكاكي ان ذلك تعسف لا
 يساعد ظاهر الاستعمال عليه ثم قد يكون قرينتها استعارة تخيلية كما مر من اثبات الاظفار للمنيّة فان المراد بها معناه
 ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة وهيئة في المنيّة فيكون من اقسام الاستعارة التصورية تماماً لا وجه له وقد يكون
 استعارة قصرية كما في قوله ثم ينقضون عهد الله فانه لما ترك العهد منزلة التحمل تركه بطاله منزلة نقضه فالتمثيل التام
 قرينة على التمثيل الاول متممة المعرف بينهم ان الجاز كما يكون في المفرد على ما سبق بيانه كك يكون في المركب وحد استعارة
 المركب او المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة تمثيلية اي كقولهم للمتردد
 في امر ارك تقدم رجلا وناخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من تقدم رجلا وناخر اخرى عادة من التردد وعدم ثبات الوجه
 فيطلق عليه الالفاظ الموضوعه بازاء ما زومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حاله اقبال المخاطب المتردد على الامر
 تارة وادباده عنه اخرى بحاله من يتقدم في سلوكه طريق فيقدم رجلا وناخر اخرى بجماع التردد وعدم الثبات والتمثيل الى
 المقصود تارة والناخذ عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايهم ثم اتهم بنوا المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتمسوا
 القول بان المركب موضوعه بازاء المعاني المركبة كات المفردات موضوعه بازاء المعاني المفردة وحالف في ذلك القصد
 فانكر المجاز المركب راسوا وخصه بالمفرد محققا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يطرق التجوز اليها اذ التجوز من تواجب الوضع
 والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت الجاز في المركب لكنه عندي لا يثبت على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته
 كما زعمه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع
 فقد دل المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس هذا اللفظ المشتملة على النسبة كما ان المراد

٣٥
 وكذلك الانشاء الثالث
 الاول فان الزود الحمول
 والتعلق ولان ان جعل
 انشاء الالفاظ مجازا مركبا
 في الحمول والتعلق كما في
 قامت الحرب على بعض الوجوه
 من

باللفظ المركب

باللفظ المركب هو نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل اللفظ المفرد في غير
معناه الاصلى اذا كان يتعدى من معناه الاصلى علاقة ذلك بحوز بالفاعل المذكور ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلى ان كان بينهما
علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلى مجاز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يمكن في مجازية المركب
استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يمكن في كون حقيقة فيه استعمال مفرداته فيها ووضعت بالزائده واقاما للفرق ما به من ان المركبات
موضوعه ما زاد معانيها التركيبية بوضع مفرداتها فوضعت مفرداتها فاضادها فاد بعد وضع المفردات اعنى الطرفين والتسمية لاحترام
وضع المركب لحصول المصنوع يدونه فان وضع الطرفين لظرف الحكم والنسبة اللفظية بالنسبة للذاتية من حيث تصد مطابقتها
للواقع وكنتها عنه كات في فاذة ما هو المقصود قطعاً فلا يقوى هناك حاجة تتركب الى وضع المركب ايض لو كان المركب من الطرفين الاثنان
موضوعاً بازاء المركب من مداليلها لذل كل جملة خبرية بحسب ضماها على الاخبار بوقوع مدلولها من بين نارة تفصيلاً كما ذكرناه واخرى
ايما لا نذكره وعلى قياسها الجهل الانشائية وغيرها وهذا ما لا يفرق به ذو مسكن نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها
موضوعه غير النسبة والربط والمجموع المركب موضوع الافادة مطابقتها للواقع لم يفرق منه المحذورين لكنه مع فساد في نفسه بشهادة
الوجدان على خلافه ومخالفة لظاهر كلامهم بل صريحاً غير محدد في المقام اذ لم يقصدوا بالجوهر في المركب الجوزي في مثل هذا المعنى ثم ان
العلامة التفنيز ان قطع بان المفردات في الجاز المركب مستعملة في معانيها الاصلية والتجوزاتما هو في استعمال المركب وواقعة المحقق
الشريف عليه ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظراً الى انشاء التقديم والناخر والرجل ثلاثاً هنا كذا ما ذكرناه
عليه من كلامهم ولا يخفى ما فيها من الضعف لان اللفظ في اطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملاً في معنيين على ما سياتي في تحقيق الكلام
فيكون ان افراديه او كان احدهما افراديه الاخر تركيبياً وسواها نا حقيقيين كما لو قيل عبد الله واريده من معناه بل اعتبار معناه
التركيبى ودجل اخر باعتبار معناه الاضافي او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني او كان احدهما حقيقياً والاخر مجازياً كما في
على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد في جميع علم ان كلامهم لا ينبغي على مجرد الجواز بل على تعيين الاستعمال او ظهوره كما لا يخفى
وهو ظاهر فساد من القول بالجواز بل الحقيقة ان مفردات الجاز المركب غير مستعملة في شئ من معانيها الحقيقية ولا المجازية وانما
المستعمل هو المجموع وما يستعمله النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في جميع الاستعمال الاو المراد به اما معناه الحقيقي او المجازي فانما
يتم اذا كان اللفظ المفرد يقع على افرادها واما اذا جعلها مجازياً يصح ان يتجزأ عنها كما لو جعل مركباً حقيقياً مع ان الحصر منقوض بصور
الحكاية كما ترى قولهم بان مفردات مستعملة في معانيها الحقيقية لا يبقه بالنسبة الى ما يدل على الاسناد الا حيث يقصد الاسناد
وظاهر صحة الجاز المركب لا يتوقف عليه وقول المحقق الشريف في الثالين المذكورين ولا تجوز في الهيئة التركيبية لان اسناد
التردد الى المخاطب حقيقة وانما الجاز فيها غير عن التردد لظاهر الفسالة لاننا اللفظ في تقديم وناخر موضوع الاسناد المعنى الذي
اريد من حدث التقديم والناخر الى المخاطب لا استنادنا اخر ائيمار يد من المركب لا منفرداً ولا منضماً فان ذلك على تقدير صحة
يكون الاجازات ولو اعتبر التجوز في تقديم وناخر فقط خرج عن كونه استعملاً تمثيلية مع انه تكلم على تقدير هو و يشبه ان تكون كل
هذه ناشئة من الخلق بين الجاز المركب والكناية المركبة لتقاربهما في المعنى وتوضيح ان قولنا انك تقدم رجلاً وناخر اخرى يستعمل نارة
باعتبار التركيب في معنى قولنا انك متردد لا يوجب لرافيه الاهد المعنى وطان هذا المعنى غير معناه الاصلى فيكون مجازاً لا محالة وليس
من مفردات مستعملة في معنى وانما اوظف معانيها واستعمل المجموع وليست اخرى وجرادته معاني مفرداته حقيقة او مجازاً ينقل منها الى
لانها هو اسناد التردد الى المخاطب ويكون كناية وكذلك قولك هو كثير التمار وجازان الكلب مع قول الفصيل فانها قد تطلق وجراد
بها كونه جواداً فيكون ح مجازاً وكما قد تطلق وجراد به معناها لينقل منه الى لازمه وهو كونه جواداً ويكون كناية وذلك ان تعبير
الوجهين في جانب المحمول فان الجاز المركب على ما يساعد عليه التحقيق لا يختص بالمركبات لثلاثة فاذكروه من ان المفردات في المثال
المذكور مستعملة في معانيها الثمانية على التقديم الثاني وما ذكره من ان المجموع مستعمل في معنى او المذكور الثمانية على التقديم الاول
تم اعلم ان تحقق علماء البيان بصلو الكناية فيما الحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد لانه معناه مع جواز ارادته معناه فخرها
عن حد الحقيقة لكونها مستعملة في غير ما وضعت له وعن حد الجاز لا اعتبارهم فيه الاقران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له
وعده فيها فالمراد بطول الجاز وكثير التمار وطول الغامة والجواز مع جواز ارادته معناه الاصلية وتوجهه التفنيز ان بان المراد
جوازه من حيث كونه كناية وان منعت من حيث خصوص الماد كما في قوله لم يفرق كناية من اذ جعلناه كناية من قبل قوله مثلك لا
يجوز على ما صرح به صاحب الكشاف وايضا كثيراً ما تحلوا الكناية عن ارادة المعنى الحقيقي كما في قولك كثير التمار وجازان الكلب وان لم يكن
له رمداد ولا كلب اعترض بذلك على السكالي حيث جعل المراد الكناية معنى اللفظ مع لارادته اقول والتحقيق ان الكناية تقع على الجاه الاو
ان يستعمل اللفظ في المراد لينقل من الى التلازم او اللفظ المشتمل كك فان كان المراد معنى حقيقياً للفظ كان استعمال الحقيقة

وقال في
المراد
بها كونه
جواداً فيكون
ح مجازاً وكما
قد تطلق وجراد
به معناها لينقل
منه الى لازمه
وهو كونه جواداً
ويكون كناية
ولذلك ان تعبير
الوجهين في جانب
المحمول فان الجاز
المركب على ما
يساعد عليه
التحقيق لا يختص
بالمركبات لثلاثة
فاذكروه من ان
المفردات في المثال
المذكور مستعملة
في معانيها
الثمانية على
التقديم الثاني
وما ذكره من ان
المجموع مستعمل
في معنى او
المذكور الثمانية
على التقديم الاول
تم اعلم ان
تحقق علماء
البيان بصلو
الكناية فيما
الحقيقة والمجاز
وعرفوها بلفظ
اريد لانه معناه
مع جواز ارادته
معناه فخرها

فقال المذكور

الوجهين

وان كان

وان كان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جازية ان استعملت في معناها الحقيقية بل قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد
حقيقية لينقل منه الى لازم معناه اعني كونه جوادا كان اللفظ لا محالة لانه لم يستعمل الا في معنى واحد له وقصد الاشغال منه الى الارادة غير
مجازي بذلك وان استعملت في صورة معناه بان قصد به الصورة الاخبار عن كثرة رماده لينقل منه الى لازم الجواز والاسناد لانه
لم يوضع لصورة الاخبار بل بحقيقته فيكون اللفظ باعتبار مجازا وعلى التقديرين تكون الكناية في المركب يمكن ان يجعل المحمول حقيقة
في المثال المذكور هو الجواد المدلول عليه بذكر ملزمه ولفظ كثير الرماد وان كان محمولا عليه بحسب الظاهر لكن لما جازي به لينقل منه
الى المحمول بحقيقته اعني الجواد فيعمل عليه فنكون الكناية في المفرد اعني المحمول وعلى التقديرين يكون اللفظ مستعملا في الملزم للاشغال الى
اللازم فكل منهما مراد منه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو استعمل كثير الرماد في الجواد نظر الى العلامة للزم ان كان مجازا من اسناد
قطعا كما مر الثالث ان يستعمل اللفظ في لازم معناه بقربة خفية وامارة ضعيفة في موارد يتسامح فيها في الدلالة ويمكن فيها تجرد الالهام
والاشارة حتى ان المستعمل قد ندعو الحاجة الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح في تنزيل كلامه ولو فسر
الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باسراط الصراحة في قرينته او الظهور المعتد به ويصح ثلث
الاقسام بالنسبة الى علم البيان لعلو الفصاحة ببيان مطلق الدلالة وتثنيها بالنسبة الى هذا العلم لانه لا يعبر في مقام الاستدلال
بنيل تلك الدلالة الثالث ان يستعمل اللفظ في معناه في لازم مع صب ما رة موجبة لثبوت السامع بينهما انبئها على ان ارادة كل
منها مناسب للمقام وهذا في غير المشترك لانه يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكافؤ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما بينه
عليه مصير بعضهم الى التوقف في مجاز المشهور واما على القول بان عدم ظهور المجاز بوجوه ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل
اللفظ في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقة كانت او مجازية او مختلفة ويثبت بقرينة خفية يقول عليها في مقام التسامح
الى التكرار من الانكار مع الحاجة الخامس ان يستعمل اللفظ في مراد واحد معانيه الحقيقية او المجازية ويثبت بقرينة جازية او مقالية على
ان المعنى الاخر انما مناسب للمقام وهذا النوع مندول في الاستعمال هذا واما ما ذكر من ان لفظ الكناية مستعمل في اللازم مع
الملزم او مع جواز ارادته معه فنحن على القول بجواز استعمال اللفظ في معنيته وهو باطل عندنا على ما بيننا في انذارنا واما
الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها فغير مستقيم لان القرينة التي توجد في المجاز بالانما
شاع على ارادته دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى انهم يمثلون المجاز بخوارب اسناد مجازي في الجملة مع ان القرينة المذكورة لا تتأخر
ارادة الحقيقة التي بدليل صحه عطف قولنا وبقرس على الاول وفي الاجام على الثاني قل نيل الحق ان النسبة الجزئية اللفظية
موضوعه ياراه النسبة الذهبية الماخوذة من حيث كشفها عن الواقع وارتباطها له سواطابقه ولا علم بها ولا بشهادة الشارح
ليس موضوعه لنسبة الواقعية والارز من لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى لاشفاء النسبة الواقعية وليس في خبر
دلالة عليه ولا لنسبة النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والاماد ين عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط
او مع الواقع لما مر من قضية الشارح مع ذلك على المطابقة للاعتقاد بالارز ثم فاعلم ان المصادر معناه الاجاد والابداع كالخلق
والانبات ومنها معناه السبب الاعدادي ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاء ومنها معناه الضبول والانضاد كالطلوع والاصفر
ومنها معناه الاعم ولو بحسب الاقسام كالسور حيث يشترك بين الفئتين الاولين فيختلف ما ينقل اسناد هذه المصادر وما
يشتمل منها بحسب اختلافها في هذه المعاني فان السند اليه الحقيقة في القسم الاول هو الفاعل الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي
الثالث المتصف والغايل وهكذا ولعد فرق قوم بين هذه الاقسام توهوا ان اسناد الترويض الى الرزية في قولك ترويضك
والطلوع الى التمس في قولك طلعت الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع ومنشأه عدم الفرق بين الفاعل والمفعول
باعتبار معناها اللغوي وبينها باعتبار معناها الاصطلاح فان الفعل الاصطلاح قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان
يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاح حقيقته ما يكون فاعله اللغوي وهكذا ثم اعلم ان في مثل قولهم انبت
الربيع الفعل وجوها احدها ان يتربح الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازمه من اسناد الانبات اليه فيكون
الربيع استعارة بالكناية ويكون الانبات اسناده اليه استعارة تخيلية ولا يجوز فيه ان ياتي طرف الاستعارة واما
في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقية على ما مر ولا يلزم الكذب لا بدقائه على التاويل في احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يثبت
على التاويل الثاني ان يكون اسناد الانبات اليه مبتدأ على عوى كونه فاعلا له نظر الى كونه سببا اعداديا له وحيث يكون المجاز
عقليا حيث اعطى الغير فاعل حكم الفاعل واثره واقيم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تاويل هنا في نفس
الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث ان يتربح الربيع منزلة الاعدادي منزلة السبب الفاعل فيعبر عنه باللفظ الدال عليه وحيث يكون
الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للعلو بالسبب الاعدادي بل الفاعل هكذا ينبغي بحقيقته المقام فصل
لا رب في ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يستعمل حقيقة كما لا يسمى مجازا لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة

انما هذا

لا تستلزم

لاستلزام الجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ما عكس فيه قولان والظاهر ان الترتيب هنا في اللفاظ اللغوية وان
المراد بالحققة والجواز ما يتناول المفرد والركب على ما مرشدا اليه مجتمعة حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفاناة اذا فاقده
الاستعمال في تركيب الكلام واللازم باطل قطعا واجيب ان منع الملازمة لان صحة التجوز فيه فائدة ترتب عليه واخرى يمنع بطلان اللفظ
اذ لا يجب ان يرتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والرجوع
عن ظاهر الاستعمال فالعدل عنه لخلال بالحكمة وفي الثاني بان يسم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله تعالى وان الوضع ليس بطبيعة لا قصد
لا يرتب على الشيء راجع الى الجمل بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة للجواز وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له بعد
الاستعمال في غير ذلك لا يلزم مفارقتها للاستعمال للوضع حجة الثاني للاستلزام وجهان الاول انه لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب على
وشابت له الدليل من المركبات حقيقة والثاني منف قطعا واورده عليه اولا بالنظر بانه مشترك لو ورد في الجواز يستلزم الوضع المعنى
بالتضاده فاذا لم يكن هناك معنى يستعمل به لم يكن معنى لوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستندان عيانا تحقق المعنى في الواقع
لتحققها بالنسبة الى المنع فان قولنا الواحد ضعف الاثنان وان الفيضين مجوزان يرتفعا الى غير ذلك موضوع للاستناد والاول
لما صدق على الخبر به انه محذور بزمع ان المعنى لا يتحقق الا في الفرض وان اردت بالتحقق ما يتناول ذلك معنا اشياءه في المقام والجواز
ان ورود هذين اليرادين مبنى على ان يكون الوجه في اشياءه الثاني عدم تحقق المعنى وليس كذلك ذليل المخوليه الا اشياءه الحقيقية و
ذلك لا يقتضي الا اشياءه الاستعمال فمرجه الى دعوى القطع بان هذين المركبتين وهذين التركيبين لم يستعملوا في المعنى المجازي
المحذوران ولا يمكن النقص بحدوث الاستعمال في معانها الحقيقية لان المقصود يتم بالاستعمال في التابفة مع ان الكلام لا يختص بهما
بل يجري في نظائرها اما الاصح له واجاب النقص عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من تواجدها في الوضع
فلا يجاز الا في المفردات فالجواز في الفرض المذكور اما في المسند اليه لا يربك في ثبوت الحقيقة فيما اما الاستناد فليس له الا
جهة واحدة في الكل لا يختص بالياء غيرهما عند الاستعمال فلا يطرق التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يتجه في مثل شابت له الدليل فان
التحقيق فيه ان اللفظ مجاز عن سواد الدليل والشيب مجاز عن حدث البياض فيه واما نحو قامت الحرب على سائر ونظيره فلا يتجه فيه ذلك
الا بالتجوز في شيء من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون استعاره تمثيلية على حد قولهم للترديد
او ان تقدم رجلا وناخر اخرى وهذا يتحقق المقام ان المسند ان اراد بمقاله ان الهيئة في قامت الحرب على سائر مثلا موضوع للاستناد
الى الفاعل الحقيقي ولم يستعمل فيه واستعملت في الاستناد الى الفاعل المجازي فتكون مجازا لغويا بلا حقيقة توجه عليه ان سبق الاستعمال
الهيئة موضوع للاستناد الى الفاعل الحقيقي والآخر ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى بل للاستناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاعله
ادعائه اذ لا يعقل من الاستناد الى المعنى واحد وهو جاز في جميع الموارد نعم اذا استند الفعل الى غير من هو له كافي ان ثبت الربيع كان هناك
مجاز تجسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطى حكمه حتى صح استناد الفعل اليه على الحقيقة ونظرا ان الترتيب هنا في الجواز اللغوي لا غير وان
اراد ان الهيئة الموضوع للاستناد استعملت في المقام في غير الاستناد كما لو استعملت الهيئة في انبث الربيع العقل واريدها بالنسبة الى الطريقة
اي في الربيع فليخص ان يمنع صحة اعتباره في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور في عدم ادعائه للجيب عند
تطرق التجوز الى الاستناد لكنه لا يجدي المسند ايضا بجواز سبق استعماله في المعنى الاخر عليه ان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات
موضوع لفائدة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه واستعملت في مشابهة على طريق التمثيل وذلك بان شبهت الحرب استلزامها في
بصورة موهومة وهي قيامها على سائر فغير عن اللفظ الاول بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استقام كالمعنى على ما عليه جازم ان المركب
موضوعه بازاء معانيها التركيبية كان المفردات موضوعه بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على ذلك وقد يتحقق الكلام
فيه واما التجوز في المسند فبممكن باستعمال القيام القيد بقولنا على سائر في معنى الاستناد فيكون من باب المجاز في المركب لا يشتمل
بلزوم توسط اجنبتين اجزاء المركب لانه يتساحبه في الجواز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصل وان براد بالقيام التباد
او ما يقرب منه وبالسائر الجانبة يكون المجموع كناية من استنادها او براد بالسائر كناية من قولها قوله يوم يكشف عن سائر فيكون
من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتمثيل الحرب منزلة انسان ذي سائر فيستعمل فيه مجازا او يمتنع على الحرب
من باب اطلاق الكلام على الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد يتحقق الكلام فيه وترى على ذلك الكلام في
نظائر الثاني ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقبة الغلب لم يستعمل فيه واستعمل فيه مجازا فيتحقق الجواز بدون الحقيقة وقد يغير
بوجه اخر هو ان لفظ الرحمن موضوع الذي الرحمن مكم ولم يستعمل فيه واستعمل فيه من حيث التسمية مجازا فثبت النقص والاول
اظهر وكذا الافعال المنطوقة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعا للزمان كما هو قضية كونها افعالا لم يستعمل الا مجردة عن الزمان
مجازا واورده عليه من وجهين الاول انهم اطلقوا لفظها اليه امة على مسيل الكذاب حتى قال في بعضهم وان غياث الوري لا ياتي
وصحانا فانفجح قوله انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الثاني انما استلزام ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر

انما

اللغة اذ عدم الابداع لا يقتضي عدم الوقوع واجيب عن الاول بان الاطلاق المذكور مردود لوقوعه بعد النقل وهو المعنى الاول فلا يعنى
 مبنى على ان اللفظ اذ هو بالتسمية الى معنى لا يضر اطلاقه عليه بحسب لك الوضع والترامه بعيد اللهم الا ان بق حصل هناك منع عن بحث
 في اطلاق اللفظ المذكور على غيره وهو بعد محل نظر واما ما بق من ان الاطلاق المذكور تعنى في كبرهم فلا يصح للجواب اذ لا ينافي ذلك
 الاستعمال كسائر كلمات الكفر وقول التنازل بان الاطلاق المذكور كاطلاق اللفظ الجماله على زيد تعنى فانه لا يعنى به لفظه والفاضة
 لفظ الجماله غير موضوع لزيد لا لغيره فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في الجواب ان بق يمكن في اثبات المنفرد
 الاستعمال السابق على ذلك الاستعمال وعن الثاني بالاستشراك في اللفظ كما تم فلم ينظر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية
 ان عدم الاطلاق بعد الاستعمال يورث الظن بالعدم وهذا يبقى الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسئلة فصل في الحكم عليه المحققون
 امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة ومنهم من اوجب وقوعه ومنهم من اخاله والظن ان النزاع في اللفظ اللغوي الاصلية او فيها وبما يحرك
 مجرىها لا يضر وانه كل واضع لا يلزم ان يكون حكيمه ولا مطلقا على جميع اوضاع لفظه وينبغي ان يراد بالاشراك هنا مجرد ذكر اللفظ الواحد
 موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او اقيمت لاول الفعل النقيض والاربعان فان حجة المرجحين لا يعنى
 تعيين النوع الاول وحجة القول بالاخالة تقتضى الحالة الاقلم الشئ نعم لو اعتبر في هذا الموضع القول بالاخالة اليها ثم المراد بالوجود في
 وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه على النقيض وبالاضاع لزوم عدمه من حيث اخلاها وبالامكان استواء ما يوجب شيئا من ذلك وعلى هذا
 فاليلزم القايل بوقوعه القول بوجوبه نظر الى ما تحقق في حقه من ان ما لا يوجب له بوجده لا خلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعة المصير الى
 امكانه على سلم العرف من نفي التعيين والتبصيح ثم من انما يلزم بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في الفران والحق وقوعه فيه اية لنا على
 امكانه عدم ما يقتضى وجوبه امتناعه على وقوعه في اللغة نص اللغويين في اللفظ كثيرة كالفر في الظاهر والحاضر العيون في الحارثة و
 الجارحة وعسر في اقبل وادبر وظاهر القائل ان اسم عن المعاني كان بغير اتفاقا ثم ثبوت الاشتراك في هذا اللفظ يقتضى وقوعه في
 الفران لوقوعها فيه حجة من اوجب وقوع الاشتراك امران الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لثبوتها من حروف متناهية فاذا
 وزعت الالفاظ على المعاني بقى ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بازاها صرح قائما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازاها
 فيلزم الاختلال بالصحة التي تضمنها الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك الثاني انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا
 معنى والثاني باطل اما الملائمة فلا يمد اللفظ بطلن عليها اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه خصوصها لكان من جهة
 وضعه لما يشترك بينهما وهو المصنوع بالادب واما بطلانه فلا ن السعي به ان كان نفس الذات قابلا بمتشرك وان كان صفة فهي في العند
 واجبة في الحادث ممكن فلا يكون امر واحد والالكان الواحد بالتحقيق واجبا للذات وبممكننا الاخرى هو مع والجمالية اعم الاول فان
 المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ بازاها واحدا هو واجب لوضعها غير متناهية وعلى تقدير صحة صددها من الوضع
 قائلة الا في قدره منها الامتناع تعقل امور غير متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فيازاد عليه
 سلبا لكن المعاني انما تكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كليتها العالية او ما فارها فنحن متناهية وظاهر ان الوضع بازاها
 مغزايا عن الوضع بازاها الخصوصيات والجزئيات لخصو المقصود بتركيب بعضها ببعض مع افتتاح باب الجواز فلا يلزم تناول الوضع جميع
 الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها قد يجاب بمنع تنالها الالفاظ لظهور كبرها من الحروف بتركيب غير متناهية في اللفظ غير متناهية
 وان كانت الحروف التي تتركب منها متناهية كترتيب الاعداد ويمكن فرض ان الفقد الذي يقع معه الامتناع في الاستعمال مناه قطعاً
 فيتم به ما اراده الخصم الا ان هذا لا يقع ظاهر كلامه ولو تمسك المسندل بازا العند الذي يقع الامتناع به من الالفاظ اقل من العند
 الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك لكان اقرب الى منع التمداد ولم يحتج الماخذ
 تلك المقدمة المتضمنة الغضا لانه مدفوع بجمع فتم بوجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية
 الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الوضع اللفظ بازاها متساوية وقله الالفاظ التي يقع الامتناع بها بالنسبة اليها اوجب وقوع
 الاشتراك فيها وقد بينا على خروج ذلك عن محل النزاع واما عن الثاني فبا تا اختياره صفة ولا يلزم ان لا يكون امر واحد الا الاختلال
 وصحى الايجاب والامكان لا يقتضى الاختلاف في موصوفيهما كما في ساو الصفات الاختيارية اذ عند التحقيق يتحقق الوجوب في الامكان
 في مثلما لا يتنزل مع هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضى وجوب الاشتراك بل وقوعه هو اعم مما ادعى المسندل الحجج من حال الاشتراك
 باله محل بالنفهم المقصود من الوضع لخصا القران وجوابه ان البيان يمكن بمعونة القران الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي
 لحكمة داعية اليه حجة من منع وقوعه في الفران انه لو كان مبينا لزم النقل بل فايدة لامكان الاداء بغيره بدون الالزم عدم الافادة
 شئ منهما لا يلبس بكلامه ثم والجواب ان المقام ربما يعين المعنى المصنوع من غير حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة
 اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لفظها كما في قوله تم وبخبرنا الارض عبونا فلا يلزم التطويل بغير فائدة على اللفظ المشترك
 قد يكون واضح من غيره وادق بالغافية ونحو ذلك فيخرج من جهته مضافا الى ان المشترك لا يخرج من دلالة اجمالية والقرينة قد يتعلق بها

والعلمانية

واعلم ان قد اشهر ان المجاز يسند في قريتين احدهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من المعنى المجازية بخلاف
المشترك فانه انما يسند في قريته واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق بين علي القول بان الكناية
قيم الحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في اللزوم مع عدم جواز اعادة اللزوم والكناية استعماله في اللزوم مع جواز اعادة
للزوم معه فان الجاهل يسند في قريتين اي ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك واما على ما حققناه في معنى
الكناية وما سياتي تحقيقه من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقريته المعينة في المقامين هي القريته المعينة للمعنى
المراد والآخر ياتي فيهما من جهة المنع عن الجمع فصل الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم
منع من وقوعه وجعل ماعدا منه من باب اختلاف اللفظ والصفة كالجوان والماشي واختلف في الصفات كالمنشئ والكاتب واختلفوا
الصفة صفة الصفة كالتكلم والفضيخ ونحو ذلك احتج بآية واحدة ان احد الوضوعين معن عن الآخر لوصول المقصود وهو الا
به فيكون عينا فيمنع صدوره عن الوضوع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول وهو محمول للزوم تعريف
المعروف وتخصيص الحاصل والجواب عما عن الحمل المذكور فيانه نصف ظاهر في كثير من الموارد ياتي عنه كلامهم فلا وجه لان يرتكب من
في ضرورة تلج اليه واما عن الاحتجاج الاول فيانه انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني تخرير التعيين وليس كذلك اذ قد يقصد به
التوسعة في الحادثة وتيسير النظم في الكالمة وموافقا للوزن والتيسير وتيسير انواع الابدع الى غير ذلك واما عن الثاني فيات
الوضع الثاني ليس محصلا للشخص التعريف الحاصل بالاول بل اشارة الى التسمية المتعددة ولا يحدده في ذلك واما ذكرناه انما
بالقربة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو اللفظ واما اذا كان بالتسمية الى الالفاظ التي وضعها الوضوع الاول فالذي
اوردها في معرض الاثبات لا يهتدي دليل عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ذلك ان يكون محصلا
اللفظ مع ان الاصل تاخر الحارث قمتهم ومنهم من جعل الحد والمحدد من باب الترادف لانه بتبدل لفظ بلفظ اجل ويدفعه
ان الحد يتبدل بمفرداته على المعنى التخصيصي باوضاع متعددة بخلاف المحدد فانه يدل على المعنى الاجمالي بوضع واحد فلا يكون كذلك
من جهة واحدة نعم ان اراد بالحد ما يتم التعريف اللفظي وكان الحكم الجازيا او لم يعتبر اتحاد الجهة في الترادف اتجه ذلك ثم هل
يجب صحة وقوع احد المرادتين موضع الاخر قبل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا يجوز فيه اذ اصح وافاد المقصود وذلك
معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما وفيه نظرا لانا نختار ان الامتاع من جهة التركيب
ذلك بجواز ان يكون الوضوع قد اعبر في استعمال احدهما لم يجز في الاخر كما في القهار المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك
بان ذات ترادف صا ولا تقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعارف هذا انما يتم اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة منفتحة للمعنى
الاضافة وقد تقدم الكلام فيه احتج المانع بان لو صح فتح تبدل لفظ الجمل في تكبير الاحرام بمرادفة الجحيم والتالي باطل اما
الملازمة فلا يتم اثباتها من التقدير صحة وقوع احد المرادتين موضع الاخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدها
موضع العنق بحسب الوضع لا في ترتيب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي بناء على حجة في مذهبه
وقد يجاب بان المنع لا يختار في اللغويين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بما لو بدل اكبر اي بمرادفة فصل يعرف كل من الحقيقة
والمجاز بعلامات ودلائل منها حتى اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض تماما بوجوب ترتيبه في نقله كالنفس بما لا دلالة له
على دعوى مع الالفاظ عليه كذا الخبر بكل اصطلاح اذ الخبر كك وهذا تماما يعرف فيه خلاف واما عند المعارض فان امكن
الجمع تعين والافان كان المعارض بين النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يقصد الاخر بما يترج به عليه لان مرجع
الاثبات الى الاطلاع ورجح النفي لعدم الاطلاع فالاول لا لتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتمد بالشهرة او اكثرية الاطلاع
نقلنا واحدا منهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصود على الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما
يمكن معرفة حقايقه ومجازها بالرجوع الى العرف وتنبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فالسبيل الى التعويل فيه على النقل
ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المترتبة في هذا الفن كما احتج الامر والنهي والعلم والخاص وكذا ترادفهم ليسندون في ذلك
المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التعليل وهو محظور عند المتكلمين من الاجتهاد ولان الظن بالحاصل منه
اضعف من الظن بالحاصل من غيره كالنياد ورو عدم صحة التسليم بل الغالب حصول العلم به فلعله عنده عدول عن اقوى الامارات الى اضعفها
وهو باطل ومنها النياد ونياد والغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالنياد ظهور اللفظ المجازي عن القريته في
المعنى واستبانه الى الفهم فلا يبرز النقص بالمجاز المحض في القريته حيث يبادر منه المعنى المجازي لانه اذا تجرد عنها لم ينسب
المجازي الى الفهم ولا في القريته يبرهن ان يكون شهرة او غيرها لكن تجرد اللفظ عن القريته الشهرة لا يمكن حال الاشارة الى التجريد
انظر عنها الكوفا لازمة له ومنهم من نفي تحقق ذلك وجعله مجرد فرض لا حقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشارة الى اجتهاد
يبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة لا يخرج عن بنياده وجوابه انما يقتضيه من الالفاظ ما اذا اطلق بنياده معناه الحقيقي لكن

ان اعني بمحصل التخصيص
فلا ريب ان تسمية الوضع حصول التعيين
انما في اللفظ فيكون نوعا لا انما في الترادف
فلا ريب ان تسمية الوضع حصول التعيين
فلا ريب ان تسمية الوضع حصول التعيين
فلا ريب ان تسمية الوضع حصول التعيين
فلا ريب ان تسمية الوضع حصول التعيين

موضع العنق بحسب الوضع لا في ترتيب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي بناء على حجة في مذهبه

النفس ضمير في معنى المجازي بملاحظة شهره اطلاقه عليه فان الشاهد المستدل السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند
 ولو اجاب لا يمنع مع قطع النظر عنها واصانتم لقائل ان يقول لا فرق بين المشهور في المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنه بالشهرة وبين
 الشهرة في الجواز المشهور فان كلا من الشهرتين سبب للبادر وقطع النظر عن كل منهما يقتضي عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة
 في المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشئ منها كما في سائر الحقايق فان الوضع بكل نوعيه يوجب اختصاص اللفظ
 بالشيء وهو يعرف غالباً بملاحظة الوجود عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الاشغال ولا حاجة الى العلم بسبب من التعيين والعلية
 بخلاف الشهرة في الجواز المشهور فانها قربية على الجوز فلا يلزم من ملاحظتها ولو اجاب بالتحقق الصريح اليه نعم يبقى الاشكال في ان
 العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة والغلبة وهذا قد دفع له بالتحقق ان بقى التبادر الذي تعتبره علامة للحقيقة هو التبادر لا التبادر
 ولا يرب ان المعنى المنقول اليه يقبأ من المنقول ولا بخلاف المعنى المجازي في الجواز المشهور انه يقبأ من حيث كونه منقولاً عن
 اخر وهذا الجواز المقصود من الجواز كالمباغضة ولذا غلبت غيرهما مما ينبغي على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو اجاب لا مترتب عليه بخلاف
 المنقول فان بعد النقل يتجوز عن تلك الآثار كسائر الحقايق وبهذا يتضح الفرق بين المنقول والجواز المشهور وليست وهم من انكر الفرق
 بينهما وما تحققتنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل العاصم يتبع بعض المناهزين في الفرق بين المنقول والجواز المشهور من ان التبادر في
 الجواز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف ان التبادر في المنقول لا يستلزم ملاحظة الشهرة
 كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالان منها انه لو صحح علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة فان له لفظاً لان هذا المعنى
 يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان الثاني يعضى به بل ان التعريف والجواب ان ذلك يتبادر من اللفظ لا من اللفظ اعني المفهوم والمراد
 هذا هو الثاني لانه الموضوع مع اننا نمنع صدق المعنى على المدلول بل هو مع ان المراد بتبادر المعنى حيثما سنده اني الوضع ولا يلزم
 التدويرات المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والجواز وفيها ان اللفظ المشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فلا يرب
 كونه مجاز مع انه لا يتبادر منه غيره فلا يعكس علامة الجواز لان قبل يتبادر منه مفهوماً واحداً المتألف من متواليات وقد ذكر من شتركا
 وايضا اطلاق اشتركة على مفهوم واحد المعاني مجاز قطعاً فيجب ان لا يتبادر ولا لا شق من علامة الحقيقة به والجواب ان التبادر هناك انما
 هو بكل واحد تماماً صدق عليه احد المعاني وهو غيره ولا يرب ان الفظحية فذمة هذا اذا اطلق بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا يرب
 تتوقف دلالته المشتركة على ترك القربة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ان يلتزم بعدم انعكاسها ولا
 يجوز ان تكون علامة الشئ خص من غيره وتسمى على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامتها الحقيقية والاشكال
 يمنع توقف دلالته المشتركة على القربة على القول ان ذلك لا يرب الا ان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين مؤدوها ومنها ان
 هذه العلامة دورية تتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا يدرك من اللفظ الى المعنى الموضوع له فلو توقف
 العلم بالوضع على التبادر لزم التدوير ايضا بتبادر الغير انما يكون علامة الجواز انما يتبادر نفس المعنى والاولون التقصير بالاشكال وعند
 تبادر المعنى انما يجب ان كان منشأه العلم بعد الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققاً ويكون الجهل به مانعاً من
 حصول التبادر فلا يمكن الاستناد اليه بل هو فيلزم الاشتراك والجواز ان منه لا نقول فنقول العلامة ح خلافة لتوقف الخلاف في
 الاصل المذكور مع ان ظاهره الاتفاق عاين اعل ان الاصل يجوز انخرامه ببيوت خلافه بخلاف العلامة فانها يجب ان لا يربها ولا يربها
 تعتبر فيها ويمكن دفعه باعتبار طريقها الجزئية منها هذا ولو توقف العلم بعد الوضع على تبادر الغير لزم التدوير والجواب ان ما يتوقف
 عليه التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجاب الا ان ما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلاً فلا يتعدا الطرفان على ان ما يتوقف على
 علما بالوضع انما هو نفس التبادر واما علما بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علما بالوضع بل يمكن استفادته من تبصير
 اهل اللغة والتبصير في موارد اطلاق اللفظ والتصديق في مواضع استعماله كما ان استقرينا فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا اللفظ
 بغير قربة تبادر اليهم معنى واحد الارادة منه معنى غير تصبوا قربة فتعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لا يرب
 في الموارد مع عدم عصا دقة القربة لا يستلزم الحقيقة بجواز ان يكون التبادر قربة حقيقة لارادة اللفظ كما في الجواز المشهور لان
 نقول لما كان المدرك في اثنان وضع الاشارة على الظن غالباً فاشهد هذا الاحتمال المتدبر لا يورث اليه فيه فان الظن انما يلزم الشيء
 بالاطمئنان لا على ما يرب من ذلك ان اعظم طرق اللغو يعبر في بين المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر
 ان هذا الاحتمال قل ان لا يربق اليها اظن كما انما يلزم من العلم حاصل لم التبر في معظم الانفاط وذلك ان تمتد ايضاً في القربة
 جنة لعدم ما الاكتمال تكن قبل الاستعانة فالاصل بقاؤها على التمدد ولا يشك بان الاصل مما يصح تخلفه عن متعصفاً فيعلم انان عليه
 بخلاف العلامة فانها عبارة عن الحاسة وحدها تختلف لان الاصل على ما شرنا طريق العلم بتحقق العلامة وليس لها ولا منها افضحة
 تختلف منطبقاً الى طريق العلامة لا يربها فلا اشكال في انها يقبأ بين ان الاصل في التبادر ان يكون وضيقاً فينبغي عليه ان
 يتبين كونه اطلاقاً او بمحونة قربة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة كثير مما يطلق في تبادر منه الحقيقة الموجودة

في
 العلم
 في
 العلم
 في
 العلم

ق

في
 العلم
 في
 العلم
 في
 العلم

في ضمن الافراد المتعارفة او الكاملة في تلك الحقيقة وح لوجهت تلك العلامة كان اللفظ حقيقة في تلك الافراد ومجازا في الحقيقة المطلقة
والمفروض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الحقيقة المطلقة وبتبادر افرادها المتعارفة او الكاملة
ليس بالنظر لنفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى امور خارجة وبالجمله هناك امران اولاد الحقيقة واردة كونها في ضمن افراد مخصوصة للفظ
انما يدل على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجة ومنها ان اللوازم البينة للمعنى تتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه
فلو كان التبادر يقضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر للوضع وهو خلاف الفرض جوازه ان التبادر الذي هو علم
الحقيقة هو التبادر الناشئ عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس ناشيا من اللفظ بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بوجه
دلالة عليه فلا اشكال وفيها صحة سلب المعنى وعدمها بحسب نفس الامر اي من غير بناء على المسامحة والتاويل والاول علامة المجاز والثاني
علامة الحقيقة وانما اعتبر الفيد الاخير احترازا عما لو اعتبر صحة السلب عدمها بحسب الدعوى التاويل في الصحة او الاستناد او الاستد
او الاستدلال اليه كما لو قيل زيد جار وليس بانسان وادعى صحة ذلك من غير تاويل او اول الاستدلال لوجهل التيقن للثبات وبالعكس او
كما لو قيل زيد جار بالبليد وبالانسان النوع الكامل منه او الاستدلال بقصده من حقيقة المحمول او غيراته لها فانه وان صح ذلك
كذلك لانه لا يقضي الحقيقة ولا المجاز وكان اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد واريد به لفظه فان عدم صحة السلب متحقق ولا
وذلك لان الاستدلال فيه مبنى على المسامحة والمخرج عن ظاهر الاستدلال فان الظاهر الاستدلال ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه
المتداول وزعم بعض المعاصرين انه لا حاجة الى التيقن المذكور لان المراد صحة سلب المعنى الحقيقي حقيقة وعدمها والاصل في الاستدلال
ولا يخفى ما فيه ثم على هذا العلامة اشكال الاول انها منتقضة بالمجاز المستعمل في الجزاء واللازم المحمولين كالاشارة في الناطق والضاحك
فانه لا يقع ان يبق الانسان ليس بناطق او ليس بضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكان العام اذا استعمل في الخاص فان عدم صحة السلب متحقق
والحقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يجرى اذا اعتبر السلب بالمحمل المتعارف كما زعم بعضهم واما اذا اعتبر بالمحمل الذي يعنى ما يكون
مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال فيصديق تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس مفهوم الناطق والضاحك وان مفهوم العلم ليس
نفس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والافراد في ان حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم و
التحقق عند ان السلب بالمحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال في ذلك ليس المقصود ان عدم صحة السلب اي سلب المعنى الغير التاويل
علامة للحقيقة مطم بل المراد ان علامة في الجملة فان كان السلب بمحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيها لا يقع السلب عن
من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى كما مر وان كان بالمحمل المتعارف المقابل للمحمل الذي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق
عليه باعتبارها وان كان بالمحمل المتعارف بالمعنى الاعم اعنى ما يكون مفاده مجاز الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة
واما صحة السلب فيصح ان يعتبر بالمحمل الذي فكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث خصوصيته وان تعتبر بالمحمل المتعارف بالمعنى الاعم
فيكون علامة لكونه مجازا فيه مطم واما ان اعتبر بالمحمل المتعارف المقابل للمحمل الذي فلا تصح علامة للمجاز لان الاتحاد يصح
من الحيوان الناطق بهذا المحمل وليس مجازا فيه قطعاً الثاني ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما في المجاز فلان العلم به
يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عند ان سلب البعض غير مفيد بمجاز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم
بان المعنى المبحوث عنه ليس منها والامر يحصل العلم بصحة سلب الجميع والفاضل المعاصر على التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك في
صحة سلب بعض معاني المشترك عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا يتعلق بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب اذ
عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه والاحتمال ان يكون ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو
توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة سلب لزم الدور وعلى هذا التقدير فالدور مضمحل كما لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا
المراد بصحة السلب صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لغير العلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني الحقيقية والعلم
بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما توقفه على الاول فقط واما على الثاني فلا لانه لو لا ذلك لم يكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون
المعنى منها فيلزم سلب الشيء من نفسه والعلم بخبره عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم بكونه معنى مجازا اذا لا تنفي هذه العلامة
الاستدلال ذلك لان الكلام في الاستدلال الصحيح المستند الى الوضع ولقصورها عن افادة غير ذلك فلو توقف المجاز على صحة السلب
لزم الدور ويقول يتوقف العلم بخروج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب لزم الدور في مرتبة العلم بالمجازية فيوقف على
ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصحة السلب على لزم الدور فالدور على هذين التقديرين ظاهر في الاول بين الامر المستعمل
بين العلامة وفي الثاني نفس العلامة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بصحة السلب هو يتوقف على العلم بكون
اللفظ حقيقة فيه وهو دور و زعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضر لان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على
العلم بصحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بصحة سلب المعاني الحقيقية في البليد كالعلم
في الانسانية والعلم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد ذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب متبادرا

له

ق

ق

لا يثبت

لا يثبت بالاحتمالية في الجملة ولن الكفو ابدلك هنا لكان عليهم ان يكفوا في الجازية بالتسلب الجزئي ويجعلوه علامة للجواز
في الجملة هذا محصل كلامه اقول لا خفاء في ان الغرض من هذه العلامة انها هو استعمال حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه
حقيقة فيه فمخري في المشكوك وغيره لا انه لا يستعمل في المعنى المقصود الاحتمالية فيخص مورد العلامة بما يتجسد معنا الحقيقي ولا يثبت
في العلم بان الاشياء حقيقة في البليد في المعنى الذي يطلق باعتبارها على البليد انما يتوقف على العلم بعد صحة سلب العلم
الحقيقية عند اذا كان له حقا يتوقف على العلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني
المشكوك تمايحه سلبه عن بعض وهذا بخلاف الجواز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع اذ مجرد سلب البعض لا يقضي ان
يكون مجازا كما لا يقضي ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لم ان يكون مجازا والالكان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح
نم لواخذ صحة السلب في الجواز باعتبار المعنى الحقيقي الذي يستعمل اللفظ باعتبارها في المعنى المقصود او صح ذلك فيه لم يوجب لنا اخذ
صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالقسمة الى المعنى العبري معينا عن ذلك لكن القوم لم اعتبروا اعلامية
الحقيقة في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار فاسب ان يعتبروا علامة للجواز في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامة
فان جاز في الجواز الى اعتبار صحة السلب بالقسمة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في اللفظ على المعنى المقصود ان كان ما اخذ
حسب معناه الحقيقي فلا يتم في غير الاستغارة التي منها على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا انه ليس من باب الجواز ولو سلم
في العلامة غير مقصورة عليه عندم وان كان ما اخذنا بحسب معناه اخرج اعتبر المعنى الحقيقي ليجرر تحصيل العلامة فالعلم بجوازية ذلك المعنى
ح حاصل من حيث اعتبار العلامة فلا يتوقف على اعتبار العلامة فنذكر ان قولنا تفريه الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره مبنية
على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذي يخص معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي لا يقع
استعماله في المعنى المبحوث عنه الاحتمالية وهذا مع ما فيه من قلة الجذور والمخالف لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا
ظ لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثلا في المعنى الذي يطلق باعتبارها على البليد يتوقف على العلم بعد صحة
للانسان بصحة سلبه عنه والالجاز ان يكون مجازا فيه باعتبارها بعض معانيه وهو يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه لا غير واما العلم
بعد صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد ففي مرتبة العلم بعد صحة حقيقة للانسان بصحة سلبه عن البليد بل هو عينه ان
لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب الوتف فيهما هذا وان اراد ان المعنى في العلامة ان لا يكون اللفظ
كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد كالكامل في الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه
كالحوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية فيه مع عدم استلزامه اضرارا للدور كما عرفنا ان اعتبر
التسلب بالكل الذي لم يستقم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات ما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه بالكل الذي اذا كان اللفظ
حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالكل على الوجه الاتم فمع كونه على خلاف الوجه الاعتباري لاخصية السلوك عن لا يثبت به
كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الجمل عن الناطق والضاحك مثلا مع ان ليس حقيقة فيه
بخصوصه وقد اوجب عن الاشكال بوجه منها ان المراد بصحة السلب عدمها ان يكون اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او
لا يصح مثلا اذا اطلق الجواز على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو
باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتأخرين وعندى في نظرنا ان اراد بالمعنى الذي اعتبر
صحة السلب عدمها باعتبارها خصوص المعنى الحقيقي والغير الثابت في كاسبق فغيبه ان العلامة تحضر باستعمال حال الالفاظ على غير
المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس المعنى ابتداء لا باعتبار معنى
اخر ولو تعسف في التعميم اليه يبقى اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد على دفعه والزام هذا الاختصاص غير مناسب
للقام مع ان هذا الاستيعاب بناء على اعتبار التسلب بالكل الذي كما تر في دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه
الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارد الخاصة ولو ازمه العقلية هذا الجمل على ان العلم بصحة السلب عدمها معتمدا على العلم بخروج
المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه هو في مرتبة العلم بكون الاستعمال في مجازا او حقيقة او نفسا على ما تر في اشكال الدور بحاله
وان اراد به المعنى الاعم اشقص علامة الحقيقة باكثر اقسام الجواز مثلا اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الحقيقة
صدوقه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق وظ انه ليس حقيقة فيه لا يوجب المراد بقوله باعتبار
معنى مجرد ملاحظة ولا يرب في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبنية على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولو اجمالا
فليس يتم الجواب اذ يصدق في المثال المذكور ان اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم الكاتب
ضرورة ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لا تا نفور لغاية الامر ان يصح علامة الجواز لا اعتبار المذكور كما يصدق
عليه علامة الحقيقة باعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احدا الاعتبارين فيبقى محذورا الفساد بجبال ومنها ان الاشكال

هذا هو المعنى المقصود في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار فاسب ان يعتبروا علامة للجواز في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامة

المذكور إنما يقتضي ما لو أطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجازا وما اذا علم معناه الحقيقي المجازي وشك في المراد فصح
نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على اعادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدعي لنا فانه اذا كان مورد الاستعمال
اعنى مقام الخطاب بحيث يقع ان يقع ليس الطالع هو البدعي حقيقة كان المراد به مجازا وفيما نخرج عن محل البحث ان الكلام
في معرفة المعنى الحقيقي في المجازي كما في تعيين المراد منها عند الاطلاق واعلم ان هذا الجواب على انقلنا وما سبق لما نقله العسك القائل
في دلالة على دفع اشكال الذود عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعد جريته في علامة
الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعلم اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد وتعرض عليه المدقون
التي تلي بان ذلك انما يقتضي عدم اطراف الجواب المذكور لعدم دفعه لاشكال الذود ولعله يريد ان علم المراد المجازي المذكور لا يقتضي
الغائبه وانما يظهر من عبارة المحقق الشريف لا مكان اجراءه في غير المورد المذكور بل هو عليه ما قبل من ان مقصود المحقق الشريف
ان الجواب المذكور وان دفع الذود لانه لا يجد في مورد الايراد المذكور عليه نعم هو عليه انه ليس للعلاج قعدة يمكن اطرافها
في موارد ما بحيث يعتد بها الا اختصاص النقص باستعمال العلم في الخاص فانه لو فرض وجود حمار وطيد في الدار وقيل في الدار حمار وطيد
به البليد كان استعمال مجاز اصطلاح ان المعنى الحقيقي لا يقع سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام الذي عن ذلك هذا وورد القائل
على الجواب المذكور بان كونه صفة سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كما يصح سلب المعنى المجازي
عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤال الاوهوان الماهيات و
المحاطة المجازية قد تعدد ففي حقيقة معناها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي واجاب
بان الجيب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين ففرض التعبد خارج عن مفروضه
مع ان لنا ان يجعل العلامة على تعدد تعبير تعبير الفرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع بوجوب تعيين ارادة
المعنى الحقيقي لا يخرج عنها هذا محصل كلامه بعد الشرح والنوضح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صفة
المعنى في نفس الامر وعدم صفة سلبه كما ذكره العسك وصحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صفة سلبه كما اخاره المورد المذكور في تحرير العنوان
ولا يدان المعنى المجازي ليس بمعنى نفس امر في اللفظ ولا بمعنى حقيقة له حتى يعتبر صفة سلبه علامة للحقيقة مع ان المعنى عند في علامة
الحقيقة عدم صفة السلب لا يقتضي ونظ ان الكلام في المقام في دفع الذود المورد على العلامتين المقررتين عند عدم لاقا حداث علامة اخرى
وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يقع على الجيب هو ان القوم لو اعتبروا صفة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لابتداء
كون المعنى مجازا بل كان عليهما ان يعتبروا صفة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي اتم فيلزم ترك ما ينبغي التعرض له ولا
رئبان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الذود وفساد العلامة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف ان العام انما
يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا يرد في صفة سلب معناه الحقيقي عن غيره وفيه نظر ايضا لانه ان اعتبر السلب ليجل
المعقوبات كما هو الظاهر من اطلاق السلب فلا يرد في ان العام لا يقع سلبه عن الخاص هذا العمل مط لا من حيث تحقق العام في ضمنه ولا من
حيث الخصوصية ضرورة ان الجوان لا يقع سلبه عن التاطق الذي يباين بالمفهوم فضلا عن صفة سلبه عن الانسان المركب من ذوات
التاطق مع ان استعماله فيها مجاز قطعاً ولو اراد صفة سلبه كونه معنى حقيقة اللفظ بقى اشكال الذود مجازا وان اعتبر السلب ليجل الذي
فمعناه ما يتجوز به الا في غير موارد على المحقق الشريف لان الجيب اعتبر السلب بالنسبة الى مقام الخطاب دون الاستعمال في ان الفرض
تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجدي في الثاني دون الاول ومنها ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ الجرد عن القرينة وعند
فيه انه انما علم المعنى المستفاد من اللفظ الجرد كما ان بقا انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى السلب المذكور
سلبا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ الجرد عن القرينة متوقف على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دورا ويمكن تفسير
الجواب المذكور بوجوب مرجع الى ما اختار في الجواب كما لا يخفى فعنها ما يجري في الجاد فقط وهو منع توقفه على العلم بصفة سلب جميع معاني
الحقيقة حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صفة سلب بعض معانيه الحقيقية عن لانه ان لم يكن مجازا في المعنى السلب عن ذلك
حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فيما اوله ان العلامة تكون حذو خلافة وظاهرهم الاشارة
عليها وانما بيان الاصل المذكور لما يجري حيث يكون بين المعنيين علامة معتبرة اذ بدونها لا يحصر عن ثبوت وضع اخر ولا يمكن
نفيه عن المعنى المستعمل فيه الاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وانما لثا ان الاصل قد يظن عن مورده لقيام دليل عليه
العلامة لا يجوز تخلفها عن شئ من مواردها كما مر فلا يقع اخذ جزء منها ومنها ما رزعه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز
صفة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وح فان أخذ المعنى الحقيقي كان مجازا مط وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى الحقيقة السالبة وكذا
المراد بعلامة الحقيقة عدم صفة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكونه ما لا يقع السلب عنه معنى حقيقة بالنسبة الى ذلك المعنى
الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه

ق

حقيقة

حقيقة حتى يلزم الدور وهذا حاصل كلامه بعد النفي وهو فاسد ما في الجواز فلان محذور صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه
 لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا ما ينال بتوقف على وجود العلامة مثلا صحة سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان
 لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا لانه لا يثبت عدم العلامة الصحيحة والجملة تفتن لهذا الاشكال فاورده على وجه السؤال
 واجاب عنه بانها تارة لو اردنا كونها مجازا بالفعل واما اذا كان المراد كونها مجازا بالنسبة اليها لوان استعمالها فيه فلا يرد ذلك
 هو كاف فيما اردناه هذا اللفظ اقول لا خفاء في ان قوله لو استعمال فيه انما يدفع السؤال اذا اراد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو
 الظاهر بان يكون هناك علامة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التصحيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال
 علامة مجازية فيه على تقدير وجود العلامة ووقوع الاستعمال بحسب ما فيه ما لا يخفى لان العلامة كالتقدير كون الاستعمال
 فيه مجازا شائيا على تقدير محمول اذ لم يثبت العلم بالعلامة في العلامة وظان الغرض من العلامة تعيين احد القسامين والا فالعلم
 الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة لابق اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك لانه كونها مجازا فيه
 في الجملة ولو مجازا شائيا ولا حاجة الى اعتبار صحة استعماله فيه باعتبارها ولا الى اعتبار ان يكون هناك علامة لا يخرج لانه ان يكون
 مشتركا بينهما او لا فان كان الثاني كان مجازا فيه مطلقا وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه ان اول اللفظ بالمتى حال جعله
 متفيا ومجموعا ومنكروا ان له محذور لعدم العلامة كذا فانقول مثل ذلك لا يتعلق بمقاصد العقلاء باستعمال طاله بعلامة
 كما لا يخفى سببا مع امكان تحريكها على وجه يترتب له الاقسام واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم صحة
 السلب عليها ما جعل عدم صحة السلب علامة فلزم الدور وظان اراد غير هاتين اذ لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك
 لا اثر له في العلم ببعض اخر ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكل اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم
 صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بان حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم بهذا العلم بعد صحة سلبه عن البليد
 لثبوت عليه ان اطلاق الكل على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المحقق في ضمنه فذلك في
 الحقيقة لانه اللفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد هذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق فمعنى ما التزم
 من توقفه على العلم بان حقيقة في الحيوان الناطق بتوجه الدور اللهم الا ان يربح ان المقصود من هذه العلامة استعمال حال
 الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الابن وقد عد غيره واما يمكن الفرق بان المقصود بالعلامة على
 الجواب الابن استعمال حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعمال ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن
 يجر عليه الاشكال الاليتية فيه ومنها ما ذكره هذا المعاصر وهو ان المقصود بهذه العلامة استعمال الحكم في الافراد المشكوك
 كالوعدنا بان الماء معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككتنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول والثاني فليس تحت الجاهل بالاعراض
 المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرفها المعنى الحقيقي المجازي لا ما يعلمها تحقق المعنى الحقيقي
 في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يوق ان المقصود من ذلك استعمال حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن
 محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمة لظاهر المقام وعدم هوضه بدفع الاشكال بتمامه فاضا الى مخالفة ما تقرر في دفع
 الاشكال السابق من اعتبار السلب بالكل الذي ان اشكال الدور وورد على ظاهره ان العلم بصحة السلب وعدمه من الفرد
 المشكوك فيه يتوقف على العلم بخرجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب وعدمه
 فقدر بهذا والذي اخاره في الجواز ان يوق المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على
 العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تصنيف اهل اللسان العارفين بنظر المقام
 او شهادة الوجدان من الخبر بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمه
 يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان كالاتي لا يفتقر الى تارة فان تقرر ان عباد في ظاهره ما نسب اليه فلو توقف العلم
 بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايضا قلت لا يرب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس وتيقن فيها على الوجه المنفرد عليه
 عند اهل العرف لكثرة تصادفها في المحاورات وموارد الاستعمال ولو بعونة التفسير والامارات لكن على نوع من الخفاء وصر
 عن الاجمال فاذا اربل بتبديده وتعيينه احتج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما يتوقف
 على العلم الاجمالي كما تقرر فلا دور فان قيل هذا الوجه لا يتجوز في هذه العلامة فيما يعبر عنه السلب بالكل الذي فان
 السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك في صحة دائما له بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى
 بل يعتبر بينه وبين معناه الغير الثابت على يتوقف العلم بعد صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بان المعنى الغير
 الثابت للفظ ولا يربان العلم بهذا العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور فنقول نخار القسم الاخير ومنتج لزم
 الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير الثابت على عن المعنى المبحوث عنه

هذا هو المقصود
 من قوله
 لا يتوقف العلم
 بالوضع وعدمه
 على العلم بالوضع
 لعدمه

انما يشك

التامسند على العلم به ولو اجابوا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال في تميم كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامته
 للحقيقة فكيف يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامته لها فان صح ذلك بالحمل الذي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث
 الموضوع وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح
 بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامته للحجاز
 فكيف يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامته ويجري في المقامين سائر الكلمات المنقذمة وكان الضوم لم يتغير وضواهما
 استثناء عنها بصحة السلب وعدمها فانها يستلزم ما عدم صحة الحمل وصحة ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الجملة علامة
 يدلان على عدم صحة السلب كان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة
 ومنها الاطراد وعدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما فرض عليه بعض المشايخ والمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتباره
 الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال في ذلك كرجل وضارب فان المعنى الذي صح باعتباره الاطلاق
 على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقها عليه كذا ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في
 خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فريدا من افراد المذكور المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في خصوص ذلك حيثما تحقق
 الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عام او حيث ما كان على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاما
 والموضوع لخاصا وانما اعترض الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع اني لم اقف على من يعتبره لئلا يرد النقص والكلمات
 في الخصوصيات مثلا يصح ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح الاستعمال فيه
 بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل بهامرد النقص بمطلوب اقسام الحجاز على ما سئير اليه وكل الاطلاق واللفظ على
 مثله على ما سئير يتحقق القول فيه هذا غاية توجه الكلام في المقام وهو بعد محل نظرا لانه ان اعتبر الاستعمال مطا اشخص بالحجاز
 كما عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا الزم الدوران العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك
 المعنى حقيقة او من غير تاويل معنى على العلم بانه موضوع لذلك المعنى والخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم
 بالاطراد لزم الدوران قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجودان او بما لحظته كما واثم اهل اللسان
 على ما نزل البيان فلا يلزم الدوران فانما علمنا المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كانا علامته لكون
 اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم يتحقق الى اعتبار كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو
 السر في عدم اعتبار المنقذ من اياه علامة للحقيقة وان اعتبر عدم الاطراد علامة للحجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يفسر الاطراد
 بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارد المعلومة من حيث لقد اشرت
 بحيث يصح ان يستعمل كل في موارد المشكوك فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع للفظ المشترك بين تلك الموارد وان المعنى الذي صح استعمال
 اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كالعلم بمدلول اللفظ الماء الحقيقي اجمالا وترد في تفضيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص
 العدد المشترك بين المياه الصافية والاعم من ذلك معنى العدد المشترك بينها وبين الماء الكدرة فصحة اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل
 باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلامة ح وروية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل
 على الماء الكدرة متحقق على العلم بانه موضوع للعدد المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة في الزم
 الدوران لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدرة من غير تاويل على العلم بكونه موضوعا للعدد المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به
 اجمالا ولو بمراجعة الوجودان على ما نزل البيان فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للحجاز ومثلوا بمسائل القرية فان
 الصحيح استعمال القرية في اهلها علامة للحلول وليس كلما تحققت هذه العلامة صح الاستعمال اذ لا يقاسم البساط والحجر ونحوهما واعتبرا
 على طرد بلفظ الرحمن فانه لا يطلق على غيره تصحيح والفاضل فانها لا يطالعان عليه والفاوودة قائما لا تطلق على غير الزجاجة فعدم
 الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصولها فيها ولا يحجز ويجيب وجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من
 مانع لعدا وشرا وقد منع الشارع من الاولين واللفظ الثالث فلا فوجها وورد عليه باستنزاعه الذم لان عدم الاطراد لا يعلم
 الاسباب لانه يمكن غير محسوس بل ان كان محسوبا تارة وصفا تارة وقد تقر في محله ان كل ممكن يكون كذا لا يعلم الاسباب والسبب
 وجوب المانع ان التقدير عدمه بل عدم التصديق عنه الوضع فان توقف العلم بعد الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم
 الوضع عليه كان دورا واما المانع ان يمنع بعض مقدمه الثاني ان الرحمن معناه البالغ في التحمها فما ينحصر به تم والفاضل العالم الذي
 من شأنه ان يحل والشيء الجواد الذي من شأنه ان ينزل فبمنع ان يطلق عليه تم والفاوودة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي
 يفسر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها والوجه في ذلك ان هذه الالفاظ لا دارن بين ان يكون موضوعا للمعاني المطلقة او المعاني
 فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعا لاراد المعاني المعينة هذا حاصل ما ذكره في المقام والحق ان الجواز ايضا

يظن

العلامات

يطرحها وتوجد علامة معتبرة وهي المناسبة الصحفية لاعارة لفظ احدهما للاخر في مصطلح التماثلين وهذا هو المعيار في سبك الجواز وعليه
 المداد في الاستعمال والاعلام التي ذكرها في على الملاحة لا تستعمل قطعا على ملتحققين القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير فصح
 فنسب العلامة المذكورة راسا ونها الاستقراء وهو تصحح كثير من الجزئيات لابتنان حكم كليها او ما يلزم حكم كليها الحكمنا على كل فصل
 بل يجمع على فقول والحكمنا على كل فاعل يات حقه الرضوع وعلى كل مفعول بان حقه التمسك على غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك
 القواعد ان لم يقع كلها او بعضها من العرب لكن ما يجده من مخالفتهم عليها في الموارد التي تصححها ما يوجب القطع او الظن بما لا
 الواضع لتلك القواعد ووضعه اياها وبسبب الحكم المستفاد من عند علماء الاكابر حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا بنوع من التوجيه
 الى علامة الاطراد وجهية هذا الطريق مما اخلاف فيه ومنها حجة الاستثناء وعدمها وهذا العلامة توجب تمييز اللفظ الصالح
 للعموم وضعا من غيره كالقول في الجمع المحل انه يفيد العموم عند عدم العلم بنفسه حجة الاستثناء من ذلك المفرد المحل لا يفيد مالم
 ينضم اليه اعتبارا زائدا على مدلوله لعدم حجة الاستثناء منه كذلك لا يوجب الاستثناء ان يكون المنفرد من مستعمل في العموم
 اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ السعمل في العموم محال ايصاح ان يستثنى منه وايضا يتوقف العلم بحجة الاستثناء على العلم
 بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بحجة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم حجة الاستثناء لا فاعل
 المراد حجة الاستثناء من غير بناء على التناول فيندفع الاحتمال المذكور لكن هذا التماثل يقيم على ما ذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب
 التجوز في لفظ العلم كاستيائها من منع توقف العلم بحجة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حد ما سبق واعلم ان بعضهم
 غير العلامة تجعل اطراد الاستثناء وعلامة للعموم وعدمه علامة لعدم وقيدانه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على التناول لا يوجب
 الى اعتبار الاطراد والآلة ببقية اعتبارها فان الجواز في بطرودها على هذا العلامة حجة التمسك وعدمها ويستعمل الى الاصل
 في القيدان يكون احرازيا ومنها اصل عدم النقل وحكم القياس من التناول وليست من العلم فيستدل كما هل عند ثبوت حقيقتها او
 بجاز في زمان على ثبوتها في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله في كقول الاكابر في الامر حقيقتها في الوجوب عرفا فكذلك لغزو
 شرعا لاصل عدم النقل وهل التجوز على هذا الاصل من حيث قادته الظن نظر لعدم الاختلاف في الباطن مدد مائة او من حيث
 التمسك لان مرجع العدم نقض اليقين السابق فيطرود جها ان اظهرها الاول لان المداد في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الواجب
 الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوتها في الزمان المتأخر على ثبوتها في الزمان المتقدم ومنها القياس على ما ذكره جاعه وهو عبارة
 عن اثبات معنى للفظ الحاقا له مثلها او اثبات لفظ بمعنى الحاقا له مشابهه كما هو الامر بديل على التكرار لدلالة النهي المشابهة اياه في الدلالة
 على الطلب عليه وان السارق حقيقته في الشاس لشمه به في اخذ على الخفية وتساوي ذلك بوجوده ضعيفا وهو المحل عدم التجوز على
 ذلك لا لا يحصل بظن بوثوقه او بقوله لا تستعمل مطلقا في مباحث الالفاظ بل تقتصر على ما ثبت حجه باجماع او دليل غير لان
 عدم امكان التوصل الى العلم بوضوح الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو الوظيفة اذ لا يوجب جواز التجوز على كل من مع ثبوت بعض الطرق
 القطعية القاطن الدليل حقيقتها ونزدها البحوث يظهر مما اوردناه في مجتبه اخبار الاخذ ويمكن ان يتسكك ايضا بحدود الروايات
 على منع التجوز على القياس والاستحسان قاطنا وان كانت وارد في موارد الاحكام الشرعية لكنها بهيها واطلاقها انما يقتضوا
 المقام ايضا حيث يستفاد من مساوئها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للجواز علامات اخر منها ان يوجد
 اللفظ مستعملا في حينه يعلم انه حقيقته في احدها بخصوصه ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه كذا يلزم الاشتراك الخالف للقول
 علامائيا بيانها وهذا التماثل اذا كان بين العنبر علامة معجزة للجزء كمر النيف عليه ومع ذلك فهو انما يصح دليل الاعلان في
 يضاف الى ذلك اختلافها في الجمع هذا التماثل يحتاج الى ما اذا علم ان العلامة على احد مع العلم بحقيقةه يعلم انه من حيث الخصوصية او بان
 قد مشترك فينفي كون الوضع للفظ المشترك باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور ومنها ان يعتبر في اطلاقه على المعنى انما
 الى مشاكلة كالمطبخ في قوله قلنا الجوز الى جبهه وقيصاصا ومنها التزم ببقية في اطلاقه على معجزة بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد
 المثال وناو الحرب ونحوها وهذا ليس لان التحقيق ان كل من لفظ اليد والتار استغارة تخيلية مستعملة فيها وضعت ولو
 سلم انها مجاز كاذب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهيئة مشبهة بمعناها الاصل فالعلامة بعد غير مستقيمة لا شفاؤها
 عمل لفظ الما فانه لا يستعمل في المياه المصاوة الامضاة والزمام كونه مجازا بعيد عن التحقيق فصل مق ورود من المتكلم لفظ وعرف
 مراده بالقران الخارجية من شواهد عليه او امارات ظنية مما يقول عليه في المحاورات العريضة جعل عليه سواء كان حقيقته او مجازا او
 اشقة القران الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض جعل عليه كاستيائها وان تعدد فلا يخرج اما ان يكون بطن
 الاشتراك والنقل فان كان الاول فان كان لبعض العاشمارة او اخصاص في عرف المتخاطبين جعل عليه والابان انظر الامر ان
 الوصف الرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحديث لا سبق الختم للفتح فيدل على تجزيم الختم
 الشرط والتكون فيدل على حرمته العمل بيلينها حرمته المال فيبين على الاول لاصل الجواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام

بصالة

بإزالة حركة العين وبإزالة اللول في ترجيح على الفرع وقد يطرده هذا الوجه واللفظ المصوغ إذا شك في حركة بولونظر والسيما إليه
والأخرى خاصة إذا تناوى الأصل والفرع هيئة كذا مفردا وجمعا وإن اختلف الاختصاص بإحدى العينين والاشتمال وفيه يعرف أحد ما وبالأ
في عرف الآخر فحق العمل على ما يقتضيه عرف المتكلم أو المخاطب والوقف جوهر إذا علم يعلم المتكلم بعرف المخاطب أو جعل به وإن علم بعدم علمه
حل على مقتضى عرف المتكلم بلا إشكال كما أنه جعل على عرف المخاطب إذا علم يعلم المتكلم بعدم علمه يعرفه وإن كان الثاني فإن علم سبق
التفعل على الاستعمال والعكس فلا كلام والآن يمكن ترجيح المعنى المنقول منه مع العلم بتأريخ الاستعمال والعق المنقول إليه مع العلم بتأريخ
التفعل إذا باصالة ناسخ الحادث ما لم يقصد خلافه وشواهد خارجة ومن هنا وقع التراجع في الألفاظ التي وردت مستعملة في الشرع مما
تعارض فيه العرف واللغة فيقبل بتقديم اللغة للأصل وقيل بتقديم العرف بدلالة الاستقراء وهو أقوى ثم للفظ الأحوال لغة معروفة
فالحال للأصل في الجواز والاشتراك والتفعل والتخصيص والاضمار فلا يصح إيرادها إلا بدليل فإن أفضى الدليل ببعضها معينا نوع
مقتضاه وإن أفضى ببعضها لا يعينه فهذا صور تعارض الأحوال والتعارض يقع في مادة واحدة ضاعدا بين حالتين منها
فصاعدا فإن دار الأمر بين الجواز والاشتراك فدم الجواز لكثرة أنواعه وأفراد وسعة واستغنائه عن تعدد الوضع الغير الثابت و
أما التخصيص أو الوضع الثابت أو التناوب على الفعل بثبوت صحة الجواز عليه فهو امر ثابت لا سبيل للرفيقه فلا يعارض حدث
الوضع المحتمل وقد يرجح الجواز باستغناء حقيقته عن القرينة والبلغية ولو فقيسه بالطبع مع ما فيه من تقييد بعض أنواع البدع فبعضها
بإعتدائه الاشتراك عن الخطأ أو مع عدم القرينة أو خفاها بثبوت صحة الجواز على الحقيقة فيؤدي إلى خلاف المفصود وبالطريق الاشتراك
وصحة الاشتغال منه بالمعنيين إذا كان مما يشق منه وفي هذا نظر واستغنائه عن الحقيقة والعلاقة وليس فيها لظاهره مع ان الاشتراك
أنه قد يكون أوفى بمقتضى الحال حيث يتعلق التصديح بالإجمال ويتيسر به أيضا بعض أنواع البدع ولا يخفى في هذه الوجوه مع معارضتها
بالوجوه المتقدمة لا يصلح لإثبات الوضع لأن مرجحها إلى مجرد الاستقراء وإذا دار بين التفعل والاشتراك يرجح الاشتراك لأن التفعل عن
الاشتراك بعد مشاركتها في الحاجة المتعددة الوضع بالاحتياج إلى مجرد العقول الأول مع أصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك إليه
هذا إذا زيد بالمنقول المنقول بالعلية والبرهان هو الظاهر ولو أريد ما وضع للعق الثاني لمناسبة المعنى الأول من غير بناء على
المجرد أو حصوله يمكن ترجيح الاشتراك أيضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الاشتراك أيضا هذا
وقد يرجح التفعل بان الاشتراك يقتضيه تعدد الحقيقة فيفضل الفهم دون التفعل وهو استقراء لا سبيل لإثبات اللغات به وإنما
دار بين الاضمار والاشتراك يرجح الاضمار لأن وجود الاضمار من توابع عدم الاشتراك ولو أزمه بالنسبة إلى بعض موارد اللغة
فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض ذلك بان الاشتراك أغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه الغلبة على تقدير تسليمها ليست بحسب
تصلح لكافة ملزم وإذا دار بين التخصيص والمجاز يرجح التخصيص لكثرة وشيوعه بالنسبة إلى الجواز وإن قلنا بأنه منه إذا المراد بالمجاز
هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد هنا في حكم التخصيص بل أولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يبدو الأمر بينهما لأن
عموم التخصيص وضعي يرجح على ما عمومه حكمي وإذا دار بين التخصيص والاشتراك يرجح التخصيص لجماله على الجواز الرجح على الاشتراك
وإذا دار بين الجواز والتفعل يرجح الجواز لجماله على الاشتراك الرجح عليه وإذا دار بين الاضمار والتفعل يرجح الاضمار لجماله على الاشتراك
الرجح على التفعل وإذا دار بين الجواز والاضمار فيلزم بها الاحتياج كل منها إلى القرينة ويمكن ترجيح الجواز لغلبته وإذا دار بين
التخصيص والاضمار لرجح التخصيص لغلبته وأعلم أن كلا من التخصيص والمجاز والاضمار قد يكون قريبا في نوعه قد يكون بعيدا
فيعتبر ملازماته من الترجيح في كل من النوعين أو الأنواع بالنسبة إلى المماثل في نوعه أو الأدون وأما الترتيب من مرجح النوع والبعيد
من راجح فلا يجري فيه إطلاق ما ذكره بل لا بد من ملاحظة جهتيه مع جرح الآخر واعتبار المرجح فقد يرجح بعيد النوع على
بعيد الشخص إذا زاد بعده على بعد الآخر وقد يتوقف مع التناوي والأمر ذلك هو كقولنا لا سبيل في الضبط ولكن
الكلام فيما إذا دار الأمر بين مجازين أو تخصيصين أو ضميرين في مورد واحد أو موردين فيوقف مع التناوي يرجح مع الاشتراك
فتم إذا ورد خطأ بان وقام الدليل على أن الحكم في أحدهما بالخصوص فخره جرحه إلى ارتكاب التخصيص أو الجوز أو الاضمار ويندر
أمكن التخاصص عنه بان تكاثر في الآخر فالظاهر قصر المنصرف على مورد الدليل وسيان في بيان ذلك في محبت التخصيص وأعلم
أن جهة ظهور الألفاظ موضع وفاق وعليه معنى التفسير والتفاهم في المحاورين فديما وحدبها ولا فرق بين الظهور المستند
إلى نفس اللفظ كالحقيقة أو إلى الضمائر الحالية أو المفالية ولا يبر الألفاظ المنقوطة والمكتوبة وأما ظهور الكتابة حيث يكون
المرسوم محتملا للفظين أو الألفاظ ويكون بعضها أظهر فالجواز التعويل عليها أنهم فيها وضع تلك قاعدة والاستفادة لاسيما إذا
انقطع طريق التبيين كما في كتب الأجزاء الفناوي أو لو أريد بها ما هو خلاف الظلية عليها لثلاث نفوس الفائد في ندر وبينها
أو يلزم الأعراب بالجملة ومن هذا الباب حديث المذبحين ولا يظن فانه وجوهان نعتا ظهرها إن يكون الأول مبيها للفاعل
والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا رأس كل خطيئة فإن الظاهر أن الدنيا كلمة ورأس كلمة وإن احتمل بعيدا

ان يكون

ان يكون الدنيا وكله واسم يضم المعرفة وتشديد التميز بمحيط الاسم كله الى غير ذلك واعلم ايضا ان الكتابة قد تطرق اليها استعمال الاشتراك
والنقل والزيادة والنقصان الاصلين فيقع التمسك في تعيينها بالاصل مع الظن به وقد تنعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيهما
في اللفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط جازا المقبول مع ظن الصحة على اصاله عدمه فصل قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومن هاتين القاعدتين يجب الظن تدافع لكن لكل منهما مورد ومخصوص فمن مولود القاع
الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي وجعل المراد يميل على المعنى الحقيقي عند الترجيح عن القرين لظهوره وبجانه وكان مبنيا للمجاز وان عليه هذا مما
لا يترفع لاحديه وقد حكي الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ او لا ومنها ما لو اشتركت
فيه وجعل الموضوع له والمراد ان يتقدم ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غير ايه اذ اعلم ان يكون مجازا فالأكثر على
انه حقيقة في ذلك المعنى وتبطل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والمبادر منه ذلك ولا تراه اذ وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
عند الحمل بالمراد وجب جعل اللفظ على ذلك عند العلم به اية اذ لا يعقل العلم بالمراد وعدمه اية في ذلك وتؤيد ما قيل من ان الحقيقة
لربح من الجواز لتوقفه على الوضع والعلو والنقل القرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني انجاز لان اكثر
اللفاظ مجازات فان اورد الأكثرية بحسب الاستعمال ممنوع لشمادة الوجدان على خلافه وان اورد الأكثرية بحسب المعنى فسلم لكنه لا
يجد به معارضة بما هو اقوى منه من الأكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه التفحص والتبصير بما له بالحطاب
الشرعية لا يكون دليلا للقيمة الا بعد بدل الجهد والتفحص عن المعارض وفيه نظر لان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع لمجرد
الاستعمال فورد للتع عليه ط وان ادعى عدم حجية الظن بالحصل منه ما لم يحصل الجرح عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتبصير والفحص
فدفع بعد مخالفة ظاهر كلمات النجوم بان ما دل على حجة مثل هذا الظن في ملحق الالفاظ من ايجاع وغيره ان اقتصى بحجته
فلا وجه لتخصيصه في المقام هذا الاشارة والافلا وجه لتخصيص هذا الاشارة بالمقام ولعله بعزم الاشارة وان تعرض لذكره
في خصوص المقام وهو قوى ويمكن تنزيل كلمات النجوم على وجه لا ينافيه وتوقف الفاضل المعاصر بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا
لان الجواز مندول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما اذ في ماعرف على ان المندول الشايع هو
سبب الجواز عن الحقيقة اذ الجواز الذي لا حقيقة له لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادرجدا في بعد حمل الاستعمال عليه
المراد حقيقة غيره وتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي عاه الى اعتبار منع توقف الجواز على الحقيقة
وظن انه لا حاجة اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليرى اولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فثبت ومنها
ان يتعد الموضوع له والاستعمال فيه ويتجه الوضع ويكون بعض مولوده بحيث يحتمل ان يكون داخل في الموضوع له بان يكون المعترفة
المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعترفة فيه المفهوم الاخص فيكون مجازا اية فينبغي على الدخول وان المعبر هو المفهوم الاعم
لاصالة الحقيقة المحررة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فيمنع من استعمال دليلا على تعيين الاعم ولو قيل
اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظة كالمورد فداين ان تكون اداة الاستثناء موضوعا لخص
مطلق الاخراج او اخراج اللفظ فخرج الاول لما تراه ولما اصاله عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه
ظا فيمنع حجة عليه هذا ولم اصف منهم على كلام فيه ثم ربما يؤخذ معانهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرناه ومنها ما لو اشتمل اللفظ
في معنيين لا يكون بينهما علاقة الجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوعا للمعنى ثالثا والمعنيين اخرين في عملها مجازا و
المعنى الاول لان الاستعمال يعتبر الوضع للاستعمال فيه وينبغي عن غيره فيلزم تعدده فيهما فذا لزم الغلط وكذا الحال فيما لو
تعدد استعماله وتحقق العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع الذي العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي الجزء الذي لا ينفص
بانقسامه اذ اعلم الوضع للجزء فينبغي على الاشتراك بينهما الماتر ومنها ما لو جعلنا وضع اللفظ وجدناه قارة مستعملا بغير قرينة واخر
مخوفها وجوزنا ان يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحد فعلم ان يكون الاستعمال حقيقة في الموضوعين والعرف واحد واخر
في الترتيب المتقدم ومورد القاعدة الثانية ان تعدد استعماله في حمل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويحمل في الباقي ويكون
بحسب احتمال الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعترفة وهذا القيد لا يذم من اعتباره وان لم يقع على من يعتبره اذ بدونه يتبعن المصير
الاشراك لا امتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع كما لا يثبت الاستعمال فيه وقد ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالتسديد
ينبغي في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كما استعمل في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على انجاز اولى من
الاشراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيمكن ان الاستعمال في مثل المقام مجردة لا يقتضي شيئا منها وهذا هو الحق لان الاشتراك
يتوقف على تعدد الوضع فيحمل عليه فالاصل عدمه اية بسبب الجوز معلوم حصوله بخلاف سبب الاشتراك في الوضع استنادا
السبب المعلوم الى السبب المعلوم اولى من استناده الى سبب غير معلوم والفرق بين تعدد المعنى وتعدده اية على تعدد الالفاظ لا يربط
بثبوت اصل الوضع من حيث توقفه على استعماله عليه فينبغي تعيين الموضوع له فيصالح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد

فان العذر اللانحصر استعمالها هو الوضع للبعض وبقي الزائد عليه ولا يصلح الاستعمال دليل على ابيانه نعم لو ثبت لجملا لا بد بل اخرج
 جعل الاستعمال دليل على تعيينه كما في الصورة السابقة فخصية الاستعمال على ما ساعد عليه التحقيق لا يزيد على ذلك ولئن سلم ان
 الاستعمال بنفسه في الحقيقة فيمكن الفرق انهم بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعف معارضة الاصل منقوض باظهاره الجواز من الاشتراك
 لعلية عليه فلا يبقى ثبوت الجواز في الصورة السابقة وما يق من ان اصلا لعدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم
 ملاحظة العلامة على تقدير الجواز فيقتضي ان فساظ لان ملاحظة العلامة من شرط صحة الاستعمال ولو ازمها على تقدير عدم
 الوضع فلا يصلح اصلا لعدم معارضة اصلا لعدمه وهذا تحقيقه في جملة ذلك وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم
 من الباقي وبين غيره فحذا في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط وفي الجميع لزم الجواز او الاشتراك
 في جميعها بخلاف الاصل وما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع وهذا التعليل وان قرره المفضل فيما اذا استعمل اللفظ في معان
 قد مرشك بين يقينه المعنى لكنه يحكي ايضاً فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحد
 كما قرنا والتحقيق عندئذ ان تبيين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير رافع للجواز والاشراك
 ان صح التعليل على المثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب يرجع الى متحد المعنى لان اللفظ اذا وجد
 مستعمل في معنيين شك في استعماله في معنى اخر يخرجه على اصالة عدم التعدد وقد عرفنا ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين جملة علم الحقيقة
 واعلم انه لو تعدد استعماله فيه وشك في تعدد العلامة فالظن توقف معارضة غلبة الجواز بعلية عدم تحقق العلاقة المتعديتين
 واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول مجوز الجز في خصوص محل البحث وان ثبت القاعدة الكلية للشك في نقلها به فصلا
 الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع
 كما برهيم وبقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي بوضع شرعي لمعنى اخر في المنابر من ان يكون
 بمقتضاه الاولى ولان الظاهر ان يكون الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال وليس الامر في الجواز كذلك وينبغي ان يعتبر قيد الحثية
 في الوضع الشرعي يخرج مثل لفظ الحسن الحسين وانه وان كان لسانها اتفاقا بالشرع لحكم الشارع بوجوب اشاعتها والاعتراف بامانتها و
 عصمتها كما انه لم يضع اللفظين بازاها من حيث كونها شارعا بمعنى ان امدخلية لكونها شارعا في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والبرهان
 والجنة والحساب بناء على انها حقائق في معانيها الشخصية او المخصوصة فان لجهة الشرع مدخلها لان الفرض الداعي الى وضعها انها
 هويان اثارها الشرعية وبالحكمة فظن ذلك وضع العقيدة والاصول وغيرها السامعة لادهم فان ذلك لا يصح لاحقا بقية فقهية او اصولية
 مثل وان قد راجع تعلق تلك التصانيع بخلاف ما وضعه ليعتدل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فتر الشارع بالنتيجة في ايرادها
 بتبينها وان فتره يتم فان فلان ايات واضع اللغات تمامها الالفاظ المبحوث عنها غيره تم فلا اشكال ولا اجماع الاعتبار الحثية المذكور
 ايضاً للفرق بين المحققين الشرعيين وغيرها وبين تخصيصه على المفديين بالاختيار في الوضع في شرعنا لا مطر وان احتمل عدم
 كلمات القوم عليه ثم هذا الحد كما نرى يتناول باطلا ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدئة سواء وجدت المناسبة ولم
 تلاحظ اول توحيد والنوع الاخر هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعترضين حيث عرفوها بانها ما لا يعرف هل اللغة لفظا ومعناه او
 كليتها وخصوها بلها التي وان التصانيع كالثوم والكافور وما يشبهان منه دون اسمها الافعال كالصلوة والحج قائم ايراد بقولهم ان
 معناه ان لا يعرفه ولو بطريق الجواز لتبين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفنا المعنى اجمالا لعلمنا بصحة
 الاستعمال على حسب نوع الجواز وما يشهد اليه قولهم في الاحتجاج بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة
 مصححة للجزء ومنه يظهر انهم وان رددوا الدعوى عند التحريم بين الانواع الثلاثة لكنهم انما يقولون بنبوت النوع الثاني منها هذا
 لكن لفايد ان يقول لا يلزم من اشغال العلامة الصحيحة للجزء هناك على تقدير تسليم ان تكون موضوعات مبتدئة اذا استعملت
 المناسبة المصنفة في القبول التعيين لا بد ان تكون مصححة للجزء فكيف كان فليس التعرض لمعانيهم كثيرا فانه فلنقتصر على ما ذكرناه و
 اذا تحققت معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في اشائها وفيها قد هبل كل فريق والظن من شدة المقتدتين ابناها
 بالوضع التعيين لكن ذكرنا جميعا في ايرادها على جسد الشبهان ما توضيحه ان اريد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معاني
 الشرعية مجازا ثم اشهرت فادرت بغير قرينة فهو المدعى والظاهر ان ايراد الالفاظ في لسان الشارع دون غيره ولو معه فان ذلك لا
 المدعى فيستفاد منه ان مقتضى المشبهين ابنات الوضع ولو على سبيل التعيين وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالهم ومخالف
 لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم من المناخرين من فصل بين الالفاظ العبادات والمعاملة فابتنها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل
 بين ما كثيرا استعمالها وبين غيرها من الالفاظ التي لا يثبت بالوضع التعيين في الاول وفي النوع الثاني ثم من النافين من ذهب الى صورة
 هذه الالفاظ جميعا عند المنسحق في زمن الشارع ومنهم من خصه بالالفاظ المتداولة ويظهر من بعضهم في ذلك ايضاً حيث ذكر
 ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم فيها انها تقدم على من الصادقين ايضاً ومرعفا

اللفظ

القولين الاولين قولاً بديوت الحقيقة الشرعية فقد مهيأ لاحتصاصها بحدودها الشرعية الى انما قلنا في القول بان هذه الالفاظ مأخوذة في
 معانيها اللغوية والزيادة شرط لقبولها وحجتها وهو غير ثابت في الترتيب هنا القاطن في الالفاظ التي هي حقيقة عند الفسوخ في معانيها الشرعية
 واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم لوفى الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في اول زمن وقع فيه هذا الترتيب اعني زمن الصلوة
 على ما قيل فالوجه ان متفان بان ولعل الاول اوفى بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان الترتيب في مطلق الالفاظ التي هي حقائق عند الفسوخ
 وهو بعيد انهما ما يعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يصور وقوع الترتيب فيه اذا عرف هذا فاذا كذا يهوى عندك ان جملة من تلك الالفاظ
 قد كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكاة والحج لثبوت ما هيها فيها كما يدل عليه قوله تعالى
 عز عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكاة ما دمت حياً وقوله نعم لا يرهيم واذن في الناس بالحج وقوله بنا لئلا تنسوا ان كنتم تعلمون ان
 كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك ولذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقرنة في الشرايع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في
 لغة العرب في الزمن السابق لتدوينهم بذلك الا ان ذلك لا ينافي في الالفاظها بينهم وعدم نقل لفظ آخر عنهم بازالها ولو كان لغتها العادة
 ينقله ولا يفتح وقوع الاختلاف في معانيها بحسب اختلاف الشرايع وان قلنا بان معانيها الماهيات الصحيحة كما هو المختار جرت لها
 بهذا الكيفية كانت فاسدة حال الوضع لا نلتزم بانها موضوعاً بالاعتبار المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصادر بقران في نفس
 الاختلاف مصادر بقران معانيها المعنوية في شرايعها باختلاف الاحوال تمكينا وعجزاً نذكر اوردنا ما لا يغير ذلك نكالا بوجوب هذا الاختلاف
 تعدد الوضع مع تفاحته في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذا ثم على تقدير تحقق هذه الحقائق في الشرايع السابقة فلا
 يوضع تم لها فيها او بوضع اول نبي شرعت تلك الماهيات في شرعها وبغلبة الاستعمال في لسانها ولسانها ايها والجميع وجوه يمكن
 معرفتها بما هيها تماماً ياتي من الحجج فعلى ما اخبرناه تكون تلك الالفاظ حقائق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي
 التي تكون قبل زمن النبي كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون العبادان توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان مجموعاً ولكنه والحقيقة
 ولا سبيل للمعرفة بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالالتقي من صاحب الشريعة واما غير ذلك من الالفاظ التي لم يثبت مشروعيتها
 معانيها في الشرايع السابقة فان كانت مما شئت الحاجة اليها فالتمس ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانهم ولسانهم
 بحكم العادة وليس هذا بالحقيقة الشرعية كما نبهنا عليه والاحتياط يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتأخرة وسيأتي تفصيل بعض هذه
 لموضع حجة القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسماء معانيها الشرعية لبادوا
 منها الى الهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بغير في الشارع ونقلها ايها الى تلك المعاني والجواب ان التبادر المدعى ان كان بالقبس
 الى ذلك اهل الشرع فسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة عند عدم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فمنع لائق لا سبيل للمنع بعد وقوع
 النقل لاسم من ان المسائل اللغوية يكفينا فيها ولو ينقل الواحد لا ناقول لظان المستدل بذلك لم يطبع على اكثر مما اطلعت عليه في المقام
 فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوت عندنا بعد الفحص وهو على ان كل منظر دعوى التبادر بالنسبة الى زمان الشارع
 والكلام المذكور ومع مناقشة ظاهرية سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون الا بغير في الشارع لها الجواز ان يكون بغلبة الاستعمال بين المشرعة
 في زمانه الثالث ان هذه المعاني مما شئت الحاجة الى ايرادها والتعجب عنها فنقض الحكمة ان يضع الشارع بازالها الالفاظ المستغنى به
 عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من السلامة من الاختلال بالعلم ما ليس في القرينة اذ ربما تخفى فيجمل فهم المقصود ثم اذا ثبت الوضع
 للمعنى الموضع الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك نظراً والجواب ان مرجع هذا الوجه الى الاستحسان او لتعويل عليه
 سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو ينصب بينة عامة كقول كل اهل العلم هذه
 الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مما شئت الحاجة اليها انصب قرينة على الخلاف وايضاً منهم ذلك بقران الاحوال الثالث الاستحسان فانما ثبتت
 الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالباً في معانيها المخبر عن عند حتى كان لا يوجد استعمالها في معانيها اللغوية مع ملاب
 من كثرة استعمالها وتكررها في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانها قد بنى من لول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا
 ربما فاحكم على الالفاظ المتداولة في عرفنا ونياب العلوم والصناعات بانها منقولة عند عدم تجرد غلبة استعمالها في معانيها الشرعية
 عند عدم وان انضم الى ذلك النقل في بعض الموارد وان الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فيلحق بالنقل هناك بحكم هناك والجواب
 لغلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل الجواز البناء على العجز فان ترجح الاول بلغة اوفق بالحكمة ورجع الى اثبات الوضع بالاستحسان
 وقد ترسله وتمثل ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصناعات مدفوع بان النقل يقتضي عبر ثابت في كثير من تلك الالفاظ
 وان تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوتها كالمصدق عن البعض في حق المسائل رعاية لبعض الامارات الصعبة اذ لا يثبت غلبة
 قد لا يذهب عليك ان هذا الاستعمال ليس بالاستعمال الذي ذكرنا من جهة في مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقولهم
 ان هذه المسئلة لغوية يكفي فيها بنقل الواحد فضلاً عن التعدد لا يوجب النقل البعض قوماً معارضين بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل
 عليها لا ناقول المثبت مقدم على التلق لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالباً وهو لا يصلح لمعارضته مدعى كثر التنبه عليه على ان القول

عرف

بالاثبات اشرفه وبالترجيح على تعدد التكافؤ والجواب ان مستند المثبتين لما كان بعض الوجوه المنفردة والايه بل المعروف منهم
 الاستناد الى الجمله الاولى كما عرف وهو لا يفتضح ليل على الاثبات لم يتجه الاستناد الى نظام فان نظامهم ليس حجة في نفسه بل من حيث افادته
 الظن ولا وثوق به على تعدد ضعف المستند وقد مر النبيه عليه سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور لا يقضي ضعف النقل الجواز ان
 يكون لهم مستند اخر لم يتعدوا الذكر فلهذا ريب في انه خلاف النظم من مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق مجرد الاحتمال الخامس ان علماء
 الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن
 لهم على ذلك من نكير وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقا بقرينة معانيها الشرعية والجواب ان اجماع المدعي
 على العمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فسلم لكن لا يثبت به الدعوى كما لا يثبت بمقالهم وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضا فسلم
 سلمنا لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجرد اعراض القران المعينة للمراد فعملنا معاهم لها على هذه المعاني وجود تلك
 القران دون الوضع السادس ان كثير من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم والزكاة والحج والطواف والركوع والتسبيح كانت حقا بقرينة
 في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع الفصول الواردة في القران وغيره فينبغي ان يفتى بانها بصيغتها اصالة عدم التحيز
 في البلاغ بصيغتها عدم الغول بالفضل اذ لا فرق هنا بين النفي والاثبات الكليين بل انما التفاصيل التي ذهب اليها المناخرون فلا عبرة بها لوقوعها
 بعدما اتفق عليها اجماع المتقدمين لا يبق لا يلزم من كون تلك الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعا
 بازائها الجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخرى والحكاية عنها بهذه الالفاظ لا فانقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد
 الوضع على انه لو وقع ذلك لنقلنا لغة اللغة واذ ليس فليس الجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عجز اليهم ولو
 سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم الغول بالفضل ممنوعة بعد ما ثبت في الحال وانضم وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما
 يظهر من كلامهم وصريح بعضهم هو ان الشارع نفل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية لانها كانت
 ممنوعة لذلك المعاني قبل زمان الشارع بل بما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك فحقى البلاغ على الدليل المذكور نفض كلام القرينين
 واخذت قول في البين السابع وهو مختص باثباتها في الوضع المعينة ان العادة فاضية بان هذه الالفاظ قد اكثر الشارع استعمالها
 في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لظهور توريدها عليه مسيحا حجة اليه حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها
 ويحتمل على المواظبة عليها وبارهم بتعلم وظائفها وادائها وتعليم غيرهم اياها وذلك كل ما لا يكون الا بتكرار الالفاظ المعينة
 بازائها وكل لفظ بلغ في معناه الجوازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو ايا ما قليلة فلا ريب في صيرورتها حقا في المعنى الجوازي
 كما يشهد به الاعيان والتسليم ويحتمل هذا الدليل لا يساعده على الاثبات الكلي اقصر بعضهم على حيايتها وله من الالفاظ التي يتداول
 ذكرها ويمس الحاجة غالبها الى استعمالها وتقول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة
 في لسان الاخرين قضاء حكم العادة نظر الى كثرتهم وتفرقت ادعائهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقا عندهم متقدما
 على صيرورتها حقا عند الشارع وبعد صيرورته اللفظ حقا عندهم يتبع لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع
 للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا المحيطة عند المشرع وبهذا المقال يثبت وجه القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحيطة
 عن التامين ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فخصيصه بغيره لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة النقل
 المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن نسبة الى المشرع فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة
 منقوض برجحان الاول بالناسيس مع ما فيه من الخروج عن المعنى المتنازع فيه واستدلال المفصل بين الفاظ العبادات وغيرها
 بان العبادات ماهيات مختصة في الشرع بخلاف المعاملات ونوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعار
 والوديعة والغصب والقبض والديون وغيرها فانها باقية على حقايتها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعلها شرايطا
 ولحكاما وذلك لا يقضي اخلافا ما هيها لان الشرط خارج عن حقيقة الشرط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات
 وارادوا بذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات توقيف على بيان الشئ دون موضوعات المعاملات فان المرجح فيها الى
 العرف ولم يرد الاحكام فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشئ واجيب بمنع الاطراف في المقامين اما في العبادات
 فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظائرهما باق على معناه الاصلية اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقضي الا خلافا في المية
 واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والنسق والظهار والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في
 الشرع اذ لم يجعلها من اهل اللغة وليست بالفاظ وفيه نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات
 واجع الى الوجوه المنفردة وقد عرفت ما فيها من جهة القول بالنفي وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل من الشئ لانه حادث فبالتسليم
 تمتك به جملة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقضي نفي الحقيقة الشرعية في الطردون الواقع كما يقضيها الاثبات الثاني ان
 الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لغزها المحاط بها حيث ان الغم شرط التكليف لو فهمهم اياها لنقلوا اليها مشاركتناهم

عبادات
 في كلامه
 في التكليف

في التكليف وشرايطه ولو نقل فيما بالشرائط لم يقع قطعا والامارة المخلاف منه واما بالاحاد وهو لا يبيد القطع على ان العادة في مثله تقضي
وقوع الشرائط لا يبقان اريد بتعيينها اياهم تعين المعاني المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الحكم معنا الملازمة اذ لا نعلم ان التعيين هذه
شرط التكليف وان اريد تعين المعاني من غير الاشارة حقيقة فلا نعلم بطلان الثاني ضرورة ثبوت التعيين كان وقوع النقل اينا بالشرائط
لا فانقول المراد هو الوجه الاول والدليل على اعتبار الحقيقة انه لو لم يقع التعيين كان لا شق فائدة الوضع وكانهم تركوا هذه المفادمة تعويلا على
ظهورها والحجرب منع الملازمة الثانية ان اريد نقل النقل اينا اذ الشك في التكليف لا يقتضي البيان المراد وهو يمكن بذكر التفسير ولا حاجة
الى التفسير بالنقل وان اريد نقل المراد بطلان الثاني كما سبق في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلها لا يكون لنا سبيل الى اشارة
النقل فتم ما اراده الثاني كما نقول عرض الثاني على ما مرشد اليه كلامه فامة الدليل على عدم الوقوع لا يبين عدم الدليل على الوقوع ففي المنع
المذكور نقض لدعوى ولا يلزم من منع الملازمة في احد الطرفين يجوز صدق الانفاية مع ان ادلة المتبين لا تختص بالنقل فيصعب لا
الفتح في قولهم هذا مع ان الدليل المذكور مبني على مقدما الحزم لان مخالفة التزم لا يقتضي نقل التواضع عند آخرين وعدم افادة نقل الاحا
للقطع لا يضر بها عن الحقيقة كما عرف من ان المدار في مباحث اللغة على الظن غالباً وتوهم العادة تقتضي في مثل التواضع كظهور المراد غالباً
في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كغير فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرح لزم خروج المراد
عن كونها تبايناً والثاني بطر فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية
وقد اشتمل القرآن عليها فلا يكون عربياً لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كدعوى واما بطلان الثاني فلقولنا انا انزلناه
قرآنا عربياً والحي ايمان العربي اعم ماد صعه واضع لغة العرب او وضعه غيره ليس جعل في لغة وكذا الكلام في صدق سائر اللغات لهذا
تجدد يعتقدون منقولات كل لغة منها سكتها لكن يمنع كون الناقل لها في الشرع والواضع للغة العرب غيره ثم سلمنا لكن بطلان الثاني ولا ينافي
وصفا القرآن بكونه عربياً لان المراد ان اسلوبه عربي لان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ عربية كسجدة ومشكوة وعلى اعلام لم
يضعها واضع لغة العرب كما برهيم واسمعيلى وزيد ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يوجب ان يكون
استعمالها في القرآن حقيقة تبعا لاوضاعها الشرعية بل يجوز ان يكون مجازات تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات الحادثة
عربية قطعا لكن يذنب في مع ثمة النزاع بالنسبة الى استعماله لانه تم واجاب العسك وغيره باقالاته لا تكون ح عربية
كيف وقد وضعت الشارح لها حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات السجدة عربية وان لم يصريح العرب باحادها وكلهم هذا
يقضون ان تكون استعمالها حقايق ومجازات باعتبارين فندخل في العربية باعتبار كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار
كونها حقايق وهو محل عن التحقيق لان المجاز على ما مر تحت حقيقه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلامة فاستعمال الله
لهما بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقته شرعية لا غير وان كان بالعلامة فهو مجاز لغوية لا غير وان اردنا الشارح فذاعبر كل الاين
في استعماله فهو مع بعد عن الاشارة السليمة فيضمن اسنادا عت الى الشارح تصحته لان في التحويل على احد الامر غيبة عن اعتبار الاجز
وليس في اعتبارها ما ناكيد للدلالة والصححة الاستعمال لم نقل بازيه وهذا لذلك لعدم مساعده الطريقة الجارية بين اهل الانبياء
عليه السلام من طريقة الاكثرين ان بين وصف الحقيقة والمجاز تضادا او تباينا فيمنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان الثاني
ويجعل الضمير للسورة ولو بناه ايل المذكور والمقروء واخر ضريح بانها فدا طلق عليه القرآن والسورة لئلا قرأنا اذ يصدق عليها انها
بعضه وبعض الشئ غير الشئ واجب تارة بان القرآن موضوع للفتور المشترك بين الكل والجزء بدلها وقوع الختاذ اذ ان لا يقر
القرآن فقر بعضه فيصدق على المجموع وعلى البعض كلف الماء فيصدق ان السورة قران وبعض القرآن بالاعتبارين كما يصدق على
ماء التهر لانهما وبعض الماء باعتبارين واخرى بان القرآن موضوع للفتور المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة
قران باعتبار الاول وبعضه باعتبار الثاني من غير حاجة الى اعتبار زائد وهذا الجواب ضعيف لان لفظ القرآن موضوع للمجموع
فقط كما ساسا في الكتب كما يشهد به النادر ولا ينافيه صدق قرآنه عرفا بقراءة بعضه لصدق قرآنة السورة والاية بقراءة ابانها
ايضا مع انها موضوع عنان للمجموع فقط بل هذه مسأحة عرفية في التعليق مرجعا الى الترتيل فعلق الفعل ببعض مترلة تعلقه بالكل وهذا
لا يخفى بالمقام بل انظر كبره مع انه ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال ولده باعتبارها ايضا وان اريد غيرها فيعيد عن مسا
الاية نعم لو اجب بجل القرآن على معناه اللغوي استقام ولم يتبع عليه الاشكال ويمكن حمل كلام المصنف عليه بتكليف متمم يظهر التفرقة
بين القول بيشون الحقيقة الشرعية بالوضع الحقيقي بين والقول بالتعريف كما فيها اذ الوردت تلك الالفاظ في كلام النبي محمد عن القرينة
فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظا علمه التكلم في بعض محبتا
او وفي كل محل على مصطلحه تضاهي النادر وهذا التاميم اذا ثبت نادر الاستعمال عن زمن النقل ويمكرا انما نجت كالتها عليه
بالخصوص بدلالة الغائب عليه ان تم وبالصالة الناصر على ما سلف وهذا التمر فجارية ايضا بين القول بالوضع الحقيقي والقول بالتعريف
بالنقطة عند العلم بناخر من الاستعمال عن زمن النقل واما عند الحمل به كما هو القالب فقد قطع بعض محقق المشايخ عن بعد الحكم

بصانعة النسخ

باصالة النسخة لا مضافين سبق الاستعمال في الجملة تحققتا للعلية فلا يثبت المثرة اقول يقين السابق المحصل للعلية لا يثبت
 المثرة بل يحتمل الا ان يكون المراد من مذهب الوضع كمن يهون معه اثر المنع وايضا انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه
 اذ الذي الى عدم حصول الظن بحيث يكون الغوغل عليه من حيث فادنه كافي المقام وهو كالمثرة بين القول بالتقي مع اثبات النقل في
 ومائة وهو بين القول بالاثبات فمعينا او اعتبارا على تقدير العلم بالناخر وكذا مع عدمه ان علمنا اصل النسخة والآفة لشروط ظاهرة بين القول
 ببنونها بالوضع التعييني وبين القولين الاخرين اذ الغالب تاخر الاستعمال عن زمن النقل التعييني ولا مثرة بينهما وما ذكرنا تبين حال
 في المثرة بين المذهب المتأخر وبين سابقه الا قولنا ولتقابل ان يرفع المثرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت في كلام الشيخ
 عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت فعلها ويستند في ذلك الى امور الاول ان الغالب المتداول استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية
 ليس الحاجة اليه دون معانيها اللغوية بحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاف لها بالاعمال الا ان هذا لا ينظر
 في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشهرت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما ترقيت لا يعلم تقدم استعمالها على زمن الالفاظ
 كما هو الغالب نفسية الاصل تاخره ومعنى تعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تعديا للجملة المشهورة وهذا لا يظن
 الثالث ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاقتا نقلها لينا فاعلم ان استعمالها في غير معانيها الشرعية لا يثبت
 على القدر المعلوم غير ثابت حيثما استعملت الا ما هو من دون قرينة يتعين حملها على الضم الاول لانه المتيقن صدور عنه دون الضم
 الثالث للثبات في صدور الاصل عدمه فان استشكل هذا بان لا يثبت ان الشارع قد استعمل الالفاظ كثيرا في معانيها اللغوية
 فينبغي ان يثبت هذا اليقين الاجمالي فاجواب عنه ما تر فضله اختلفوا في ان الالفاظ العبادات هل هي اسما للصححة او الالفاظ
 وهذا النزاع انما يتفرع على القول بان هذه الالفاظ موضوعا بارادتها ومعانيها الشرعية سواء قيل بالتعيين وبالتعيين في زمان الشارع وغيره
 اما على ما عرى الى ان الالفاظ من انما يافية على معانيها اللغوية كما مر فان اراد بقاها على تلك المعاني الى زمانها هذا فنزاع لا يوجب اليه
 وجهه ومن يفتي للمتأخرين من فرع النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل او لا
 ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا يثبت ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كالألفاظ في غير الصححة كما سياتي كيف يتأ
 لاحد انكار ذلك ثم بما يتصور النزاع في انه هل الاصل استعمال الالفاظ في المعاني الصحيحة على تقدير زيادة معانيها الشرعية والالفاظ
 ومن الفاسدة فلا يوجب ثبوت النقل لكنه بعيد عن التبريد المعروف وقوله هل هي اسما للصححة او الالفاظ او يصير في ان النزاع
 فيه بحسب الوضع لا مطلق الاستعمال ودون التاويل فيه خطر القناد ويساعد على ما ذكرنا انها الادلة الالهية ثم المراد بالالفاظ العبادات
 ما يكون مدالها متهان محض في الشرع للتعريف بها كالصلوة والزكوة والحج والصوم دون ما ليس كذلك كالزينة والعبادة والقرابة
 والرؤع والنجور فان الدار فيها على اوضاعها اللغوية والمعرفة وما ثبت لها في الشرع من شرطها ما هو شرط لاجلها ومطلوبها لا
 لمصولة ما هيها ومقتضاها فان القرينة المباحة او المرجحة فانه حقيقه وكذا الزينة والعبادة وغير ذلك وهذا لا يستره عليه
 ولما الالفاظ العاملات في التحقيق القول فيها انما تفرز هذا نحو ما ذهب اليه الاولون لئلا يجره الاول نبادر المعاني الصحيحة منها
 وقد مر ان علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصححة وعدم نبادر المعاني الالفاظ منها وقد تقدم انها علامة الجواز فنكون حقا بوقوع
 الصححة مجازات في الفاسد لا يبق ان اراد بالنياد ما يكون ناشيا عن الاطلاق بعد تسليمه لا يثبت المقص والالفاظ ومختر سلب
 الاسم عن الفاسد نعمها مبنية على التاويل بنزول الفاسد منزلة لم مغاير لما هيته نظر للاعدم مرتبة العائنة المقصودة منها عليها
 فلا نزل على كونها مجازاتها لانا نقول معيار الفرق والتفرقة نظار المقام انما هو الوجود ونحو اذ ارجنا وجدنا وجدنا
 المعاني الصحيحة متبادر من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اطلاقها ووجدنا صحة سلبها عن الفاسد من غير ابناء على التاويل فلا
 يصحى الى المنع المورده على المقامين الثاني لا يثبت في ان الشرع ماهيات محضه مطلوبه هي ذوات اجزاء وشرائط فتصدق الشارع
 بليانها ببيان اجزائها وشرائطها ولسكامها وحث في المواظبة عليها واطراف هذه ليست الالفاظ الصحيحة وحث كان اسهل طرف
 التهميم والقام ببادية الالفاظ مست الحاجة الى نصب الالفاظ على تلك المعاني اما بالوضع نفعية المحكمة والعبادة ح ان يكون
 الوضع باراد تلك المعاني لمطلوبه لا الالفاظ منها للاختلاف في المراد في الموارد التي هي هم موارد استعمالها مما يفيه من الاضمار
 على قدر الحاجة واما التجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد كما ورد الامر بالبيان في ذكر الشرايط والاحكام ونحو ذلك الا
 تلك المعاني لا الالفاظ منها عدم تعلق الطلب حقيقة الاجا وعدم تعلق التصدي ببيان غيرها وعدم كون الشرايط والاحكام ثابتة
 لغيرها واذ هذه الموارد هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى انه يثبت استعمالها في غيرها فاصبر تلك الالفاظ حقا بوقوع تلك
 المعاني بالعلية وهو المطلوب يبق يجوز ان يكون قد تجوز هذا استعمالها في المعنى الالفاظ واطلها على المعنى الذي اراده من اطلاق
 العلم على الخاص من حيث الخصوصية لئلا يلزم سلب مجاز من مثله لا وانقول هذا بعيدا عن الظن من تجوز بلفظ في معنى اخر عانه
 تجوز فيه لاني مجرود ولا ينبغي التامل في حجة مثل هذا الظهور في مباحث الالفاظ وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقا بوقوع بعلية الالفاظ

وقيل انك اذا سمعت النطق بكلام
 بعض المعاصرين في كماله الغرائب
 عن ان اراد ان الالفاظ في
 وقع النزاع فيها وحصل فيها النزاع
 في ان الالفاظ في الالفاظ
 مع ان الالفاظ في الالفاظ
 استعملت في الالفاظ
 الصححة وتكون عند الشارع في
 حقيقة بخصوصها الالفاظ فيكون
 عندك في حقيقة ان الالفاظ في
 نبح لئلا يرد على الالفاظ في
 فقام سائر موضوعه للعلم
 المستعمل في الالفاظ

في لسان

في بيان المشقة ولو مع الشاع او بصيرودتها حقايق قبل زمانها ثلث ما ورد في الخبر ان السفيضة من انه لصلوة الابطور و
 صلوة الابفاحة الكتاب والاصيام لمن لم يثبت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي الميتة عند اشفاؤه بعض الاجزاء والشرائط
 فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها وحده يتم المقصود فيها عند اشفاؤه غير تلك الاجزاء والشرائط وفي غير تلك العبادات بعد الفصول
 وورد بالنوع من تعلق النسخ تلك المولود بنفس الميتة تجوز تعلقها بما هو خارج عنها كالتحريم والكمال كما في قوله لصلوة بحمار المسجد
 الا في المسجد ولا عمل الابنية ونحو ذلك على ان حمل النسخ في الرواية الثانية على نفي الميتة غير ممكن لجهة الصلوة في صورته فسيانها او
 عدم العدة على قرنها او كون المصلي ماموما وكذا الرواية الثالثة اذا قد يصح الصوم مع عدم بيبوته من الليل والجرابات ظاهر اللفظ
 انما يقضي نفي الميتة لتعلقها بها وحمله على نفي صفتها بانفصالها بالجنون وخرج عن الظاهر ايضا المير من غير ضرورة تعلق اليد والحادة
 ببعض نظائره قياس فلا يثبت اي عدم البطون في بعض الصور لا يورث الفتح في الحمل المذكور بشوع الخصيص ووجهه على سائر
 انواع الجواز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى في الرابع ان جميع العبادات مطلوبة للشاع متعلقة لأمرو ولا شئ من الفاسد كك
 فلا شئ من الفاسد بعبادة وهو المطلوب اما الصعك فلا من الاول لطلاق الامر المتعلق بها وذلك نظا الثاني ان العبادة
 ليس الا ما يجضله على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق امر الله وطلبه بها فلا بد في كونها عبادات من كونها متعلقة
 لطلب الله وامر وهو المقصود في الصعك واما الكبر في فطر ضرورة ان او امر الله لا تعلق بالفاسد والخرجه عن كونها فاسد ويمكن
 ان يناقش في الوجوه الاول بالترام النقيدي تلك الاطلاقات وفي الثاني بالنوع من تفسير مطلق العبادة بما رجع ضله على تركه بل ذلك
 معنى الصححة منها دون الاعم فانه اعم من الرجح وغيره نعم يعتبر ان يكون نوعا واحدا في الجملة ليمتد بها البر بعبادة ولا يخفى ما في المعاني
 من النقص سيما الاخير ولو قبل بالفرق بين اسم العبادة واسم العبادات وان الاسم يخص بالصححة بخلاف الاسمي كان اوضح
 الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعا للصححة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصححة والمبنة للذمة والمطلوبة
 لثم وانحدر ذلك ولما اذا كانت موضوعا للمعنى الاعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعلقه حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعا
 بازائها ولا يمكن القول بالها موضوعا لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عند عدم على كل جملة منها ولا يصح اخذها على وجه يبرهن فيه
 الصدق عرفا للزوم الذور فان الصدق عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا ونها يحكي عن البعض الخالص عن
 هذا يتبين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة اها موضوعا بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثابة في غيرها وقد
 توقف على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبير والقيام والركوع والسجود وان الواجب
 شرط لطلوبها وان يد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور ان كان بخلاف ما عداها فسادا واصل للقطع بان مجرد الاثبات بتلك
 الاجزاء غير صحيح للاطلاق مع لها لو كانت موضوعا بازائها لزم عدم التعلق عند اشفاؤها كالتكبير والقيام ولو حصلت مع
 سائر الاجزاء والشرائط والتزامه على هذا الذهب تعسف واضح ولير في نفيها ان كانا ما يشعر بانها تمام المسمى كما لا يخفى على من وقف
 على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التقصص عن اصل الاشكال بالترام كوها موضوعا للاعم من الصححة ونما يقاد بها في الهيئة
 عرفا فلا يلزم الدور والتا دسرها لو لم تكن موضوعا لخصوص الصححة لزم ارتكاب التقييد في الامر المتعلق بها لظهورها لا
 تعلق بالفاسد والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعا للصححة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذا لا عمرة هذا
 الاصل ونظائره في اثبات الاوضاع حجة القول بالها موضوعا للمعنى الاعم وجوه منها التبادر وعدم تعلقها بالفاسد والجواب
 المنع من ذلك كما لا يوق انكاره التبادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة العرف عليه فان من خبر بان زيد باصله لا يفهم منه الا انه
 متشاعل باثبات هذه الميتة من غير دلالة على كونها صححة او فاسد ولهذا الخبر بعد ذلك بان صلوة تلك كانت فاسدة لم يعد
 مناقضا لكلامه السابق ولا مناقضا لظاهره لانهما لا ينافيان في الادعاء المذكور ان القرينة الحالية في مقام الاخبار قائمة
 على عدم ارادة الصححة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على التراب وكثيرا ما يكون الموضوع بالاخبار عنها بيان حال الفاعل لها من تعلق
 بتلك الافعال وتشاعلها من غير تعرض لبيان الصححة والفساد فيصالح ان يفرض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وان يتبادر المعنى
 من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعا للصححة على تقدير تسليمه لا يقتضون ان لا
 يطلو على الفاسد حقيقة يدل ان الاعلام موضوعا بازاء تمام الاشخاص بشهادة قولهم دلالة زيد على يده ولصحة دلالة تضمينه
 مع ذلك يصدر عليه بالوضع السابق عند اشفاؤه بعض اجزائه او زيادته عليها ويلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو المطلوب
 والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصححة يلبي عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة الا ان يدعى ان الفاسد حالى الوضع الى الوضع
 للاعم وان كان على خلاف ما قصد الوضع بمساعدة العرف نظر الى الغايم قيد الصححة وهذا على الظاهر لا يمكن الالتزام به واما
 التمسك بالعلم فدفع بانها موضوعا بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين المقدر مخصوص منه فيصدر عليه
 حقيقة عند نقصان جزء منه وزيادته عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذه المشابة فلا يسبيل الى الاحتياط والتعدية ومنها

ق

انتهى

ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للتحقيقة لزم فيها الوندان يعطى مصليا حال تشاغله بالصلوة ودرها ان لا يتره ذمته باعطاءه لان
 براه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح ما لم يبحث عن كيفية صلوته ويطلع على محتها الواقعية باستكمالها الاجزاء و
 الشرايط وذلك كما لا يلزم به احد وكذا الكلام في جواز الالتمام به والحوار اما اولها فنقض بما لو نذر الاعطاء لمن ياتي بالصلوة
 مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على الفور بالالتمام واما ثانيا فالحل وهو ان قضية اصل الحق افعال المسلمين على ما تقر في الشرع
 عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لو انكشف الخلاف ولهذا يحكم في المقام الاول بعدم البرائة اذ انكشف
 الخلاف ويظهر القابل بالالتمام ان يلزم بالبرائة فيه بل ايضا اذ انبئ الفساد قبل الاعطاء ولو عند فاعل التميم وهو من جهة المقام الاول
 على هذا القول اللهم الا ان يتقضى عنه بان المبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه واما ما يقرب من افعال
 المسلمين مما تحمل على الصحيح عدم دعوى الواقع فلا يجرى في العلم فضعف بل قضية الادلة الدالة على ذلك في المقام ونظائر الحق
 الواقعية ولو لا ذلك لما حل كل دياهم ولا لئس الجلود التي توجد في ايدى الامم التي غير ذلك لا بعد العلم بمصطلح النذرية الشرعية وهو
 خلاف الاجماع وسيا هذا في بيانه في محله ومنها ان هذه الالفاظ مستعملة في الصحيحة والفاضة فالاول ان تكون موضوعة
 للعلم ليكون استعمالها هنا على الحقيقة كما هو الاصل والبرائة ان وقوعها مستعملة في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه ومعه لا يتم الادوية
 المدعاة كما مر اذ على انما تدبها ما بوجوب المزج عن مقتضاها على تعذر تسليمها ومنها صحة تقيدها الى الصحيحة والفاضة وصحة
 وصفها بما ولو ان المقسم والموصوف اعم لم يصح ذلك الجواب ان التقييم والوصف قرينة على الغامضة مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال
 اعم من الحقيقة كما مر ان اريد صحة تقيدها ووصفها باختيار معناها الحقيقية فمن ومنها انها لو كانت موضوعة للصحة لزم تكرار معنى
 الطلب في الاصل المتعلقة بها والنابى بل بل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الالتمام يرجع الى الامر المطلوب اذ هو معنى الصحة فيكون
 المعنى المطلوب وهو المراد بالنابى واما فساد قطعه وايضا لا معنى للصحة الا ما تعلق به الطلب فاذا كان متعلقا بالطلب هو الصحة
 لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب ان لا يعتبر الصحة من لدلول اللفظ بل بتعبيرها صفة لها خبر عنه فتح
 فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الفاعلي عليه لا بوجوب الدور واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق
 بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه وما يكون صحيحا بذلك
 الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبادة عن الايمان
 بالفعل ثانيا بعد الايمان به او لا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس المراد بها عبادة الصحيحة وعلى قياصة الكلام في سائر الالفاظ والجواب
 ان ذلك لا يقتضي الاجر والاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق الغرض على الفعل والنابى
 ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في حق منها دالة على كون الوضع الاعم ومنها انها لو كانت اسما للصحة
 لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والثاني بط كذا المقدم بيان الملازمة ان النهج انما يتعلق بالصحة لانه انما يتعلق بما هو موضوع
 ما زانها على ما هو الغرض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقها بها والالكان النهي عنها من امر منع وهو مشع واما بطلان النابى فواضح
 على ما سيجي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجزئ الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها المهية الصحيحة
 بشرط النهي على نفي الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي يكون الفساد اياها بالنهي لكن
 هذا التاميم اذا كان العمل المطلوب اعلى الوجوه المتفق عنه قبل النهي قصد بالنهي عن انشاء عدم مطلوب بينه وبينها الفا لو كانت موضوعة
 بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد التذرية في الوندان لا يصلح في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والنابى قطعا لمقدم مثله لما الملازمة
 فلان التذرية لها موضوعة للصحة واما بطلان النابى فلان تعلق التذرية بالتميم الذي عنها هو يستلزم فسادها على ما سيجي
 وفسادها يستلزم عدم تعلق التذرية بها اذ التذرية لا تعلق بالصحة لا غير ولا يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان التذرية المذكور
 منعقد والجواب اما اولها فنقض بما لو نذر ان لا يصلح في صلوة صحيحة فيبقى في الاشكال المذكور بعينه بناء على الالتمام ولو منع جواز
 نطقها بواجب لا يجره لنا منع جوازها على التذرية الا ان جعل تعلقها قرينة على اعادة الالتمام لكن لا يثبت به الاجر والاستعمال على
 ان تعلقه بالالتمام يستلزم تعلقه بتوابعه من الصحيح والفساد انما يخصصه بغير الصحيح غير صحيح فيبقى الاشكال المذكور بالنسبة المتعلقة
 بالصحة وفيه نظر ظاهر واما ثانيا فالحل وهو ان التذرية انما يتعلق بالصحة والفساد انما يابها بعد تعلق التذرية بها لا منافاة والغبر
 في صحة تعلق التذرية بشئ امكانه على تعديده لا امكانه مطلقا لادليل عليه غايبه في النابى ان يمنع البحث فيه ويكون
 لمراد التذرية مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد سبق تعلق التذرية بما يكون صحيحا على تعديده عدم تعلق التذرية بتركه فبحث بقوله وان وقع
 فساد وله اتم وجه لان التذرية انما يتعلق بالصحة حال التذرية فلا ينافيه نحو الفساد من جهة انه لا يتحقق منه الحث الا اذا التزم فاصدا
 به الفرية وهو لا يكون الاعم زعم عدم فسادها بالتذرية ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسما للصحة لزم ان يكون لكل
 ما قيلت منكرة بحسب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والمحافظة والتأهب والشك والصحة والمرضى والمضطرب والامن والمخالف
 للغير

استعمل في الكلام
 انما انما في قوله
 صفة ولا ريب ان
 صحيح ولا ريب ان
 وانما هي التي
 كقول الله تعالى
 لا اذ لم يكون
 فسادها على ما
 فسادها على ما
 فسادها على ما

العلم

الى غير ذلك مع اشمال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام عدة سية اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوع للاسم فلا يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة تزد على هيئة واحدة وايضا لا يدخل المشروط في شيء في اعناره في التسمية والجواز لما عن الاول فان مجرد كون الصلوة اسما للصيغة لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب الهيئة بل ان يكون الاختلاف فينحسب الغواض الطارئة على هيئة واحدة وهي هيئة الصيغة سبنا لكن تسل بطلان التلا اذ لم يان عليه بحجة وبينة واقام عن الثاني فالمنع من عدم المدخلية كيف قضية الاشراف ذوال المشروط عند ذوال الشرط وهو بوجبا ثمفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور وايضا وهو ان الفقهاء قد انفقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزايد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد على انه حقيقي في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا يطل الصلوة بمجرد الملت مقدر الركوع فحينئذ لا بد من الاصر ويتم الكلام في البواقي بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونه ركوعا مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة على اننا نقول ليس الركوع من اسما العبادات بل هو على حد القيام والقرينة والاستقرار ونحوها في البقاء على المعنى الصلوة وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرط التحقق بل الصلوة او مطلقا هذا غاية ما يتجمل في ادلة الفقهاء بقى الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة التراجع نظره فاجزاء اصل البرائة عند الشك في حرمة شيء او شرطية للعبادة والشك في المنعقة ولجوع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوع للاسم يمكن الجزاء المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامرح انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم مالم يثبت اعتبارا لزيادة عليه شرط او مشطا واما على القول بانها موضوع باراء الصيغة فلا يمكن نفي ما شك فيه الاصل المذكور بلنا في حصول الهيئة بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعناره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اجزاء الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاثبات بجميع ما يحتمل اعناره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والشكوك كتحصيل البرائة الحقيقية كما انها تقتضي وجوب الاثبات بما يحتمل اعناره في الصدق على القول بالاعم لا يمنع ان الاصل المذكور يحل الاجزاء والشرائط المشكوك اجزاء وشرائط الهيئة كما قد نبههم فظهر المشرق في مسألة الشك بل الماد مجرد توقف العلم بالبرائة على الاثبات بها وان ذلك لا يقتضي الحكم بالبرائة والشرطية واما المتوقع بين القولين فيلزم ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالميقن ووجه واضح هذا التحقق عند ان اصل البرائة وما في معناها من الاصول الظاهرة كاصل عدم يتساوى حسب جريانها في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها الى القول بالصحة والقول بالاعم لثمة دلالة التقى والاثبات لهما فلفق بينهما في ذلك كما هو المشاغل في السنة المتأخرين والمعاصر برغلة بينة ومن هنا نرى ان من يفتخ من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على القول بالاعم حيث يكون الشك في الصدق كما يتبين عليه في حكمها الوشك في ثبوت اطلاق الخطاب المتعلق بالمشطاع انما انما انما بعضا خصوصا حيث يقع في ظهور الاطلاق ما يصح للقدح فيه وان لم ينفذ صحتها على اثبات الخلاف كالشبهة واطلاق اخر واما صحة الحكم من غير الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض من جهة تحكيم الاطلاق كما مر التنبه عليه وليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما نرى من جريانها في نفيها حيث ينفذ العلم بالصدق او ينفذ في ظهور الاطلاق اذ لا يجزى في الالة دليل انضمامه الى دليل اخر وينبغي ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاقنع بما حققناه ان الثمرة التي تنبذ على القولين هي هوس الاطلاق والسلم عن المعارض جهة على نفي ما يحتمل جريانه وشرطية بعد تحصيل الثمرة المتعبر بصدق الاسم عرفا على القول بالاعم دون القول بالصحة ثم قضية ما قرناه اولا عدم جريان اصل البرائة وما في معناها في نفي اجزاء المشكوك فيها حيث لا يقوم دليل على نفيها ومن المعاصر من يرى جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ودلنا بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة كغالبه في جوة الاول انما اتركها اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك في الاجمال في هيئة العبادات اذ لا يسلم كمالها او يتركها عن جن مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف انه كما يمكن رفع الاجمال عن ثمة الامور عليها كما اصل البرائة كما يمكن وضعها باعمال الاصل الاشمال والاثبات بما شك فيه ظملا لانه ممنوع من هذا ان اراد رفع الاجمال بحسب الظن واما ان اراد رفعها بحسب الواقع فتش من الاصلين لا يضاعف عليه سبنا ان اصل الاشمال لا يصلح لتعيين الهيئة كما مر لكنه يصلح لتعيين ما يجب الاثبات به وهو كافي في صدق البيان على انما منع عن البيان في الزوايه او ما عاونه التكليف بل المنفس التكليف والاثبات في محل البحث وقد يدل على فساد الثاني ما استع تعلق التكليف بالجهل وليس بشك لان الجهل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للتكليف سبيل الى الاشمال لفظا ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لا يمكن الاشمال باثبات الجميع الشاق فهو لا يصح التمسك بالاصل المذكور هنا ليقع التمسك به في حق من الاحكام الشرعية والمال الذي يط بالاشتمال في ذلك المقدم بيان المدرومة لانه لا فرق بين ما تعلم باننا مكلفون بالصلوة ولا تعلم ان جرم كذا منها او لا وبين ما تعلم من اننا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا تعلم ان حكم كذا منها او لا فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما تعلمه بالاصل فلنا بمشك في المقام فاما ما علمنا بعض الاجزاء

والمعاصر من يرى جريان الاصل المذكور في نفيها حيث ينفذ العلم بالصدق او ينفذ في ظهور الاطلاق اذ لا يجزى في الالة دليل انضمامه الى دليل اخر وينبغي ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاقنع بما حققناه ان الثمرة التي تنبذ على القولين هي هوس الاطلاق والسلم عن المعارض جهة على نفي ما يحتمل جريانه وشرطية بعد تحصيل الثمرة المتعبر بصدق الاسم عرفا على القول بالاعم دون القول بالصحة ثم قضية ما قرناه اولا عدم جريان اصل البرائة وما في معناها في نفي اجزاء المشكوك فيها حيث لا يقوم دليل على نفيها ومن المعاصر من يرى جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ودلنا بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة كغالبه في جوة الاول انما اتركها اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك في الاجمال في هيئة العبادات اذ لا يسلم كمالها او يتركها عن جن مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف انه كما يمكن رفع الاجمال عن ثمة الامور عليها كما اصل البرائة كما يمكن وضعها باعمال الاصل الاشمال والاثبات بما شك فيه ظملا لانه ممنوع من هذا ان اراد رفع الاجمال بحسب الظن واما ان اراد رفعها بحسب الواقع فتش من الاصلين لا يضاعف عليه سبنا ان اصل الاشمال لا يصلح لتعيين الهيئة كما مر لكنه يصلح لتعيين ما يجب الاثبات به وهو كافي في صدق البيان على انما منع عن البيان في الزوايه او ما عاونه التكليف بل المنفس التكليف والاثبات في محل البحث وقد يدل على فساد الثاني ما استع تعلق التكليف بالجهل وليس بشك لان الجهل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للتكليف سبيل الى الاشمال لفظا ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لا يمكن الاشمال باثبات الجميع الشاق فهو لا يصح التمسك بالاصل المذكور هنا ليقع التمسك به في حق من الاحكام الشرعية والمال الذي يط بالاشتمال في ذلك المقدم بيان المدرومة لانه لا فرق بين ما تعلم باننا مكلفون بالصلوة ولا تعلم ان جرم كذا منها او لا وبين ما تعلم من اننا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا تعلم ان حكم كذا منها او لا فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما تعلمه بالاصل فلنا بمشك في المقام فاما ما علمنا بعض الاجزاء

والشرائط

والشرائط فيمكن نفيها لعدمها بالاصل وهذا الضعيف الذي لا يربط ان صحة بعض اجزاء العبادة منوطه بوقوع بقية الاجزاء والشرائط ففضيلة
الاشغال بها عدم البرائة بخلاف سائر الموارد التي يمتك فيها باصل البرائة فان الامثال بعضها لا يمتاط بالامثال بعضها فلا تعارض
لاصل البرائة فيها فافصح الفرق بين المفاهيم وبطلت الملازمة الموهبة في البرائة الثالثة التكليف المتعلقة بالتميات الجملة لانهما يجب
تبيين منها المكلفين بها فان كان الحاضر من مجلس الخطاب اذ ارهم الله بعبادة ثم يتبين انهم بان ذكرها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما
اشتمل على تلك الاجزاء والشرائط البنية وان اخل عدم ان يكون لها جزء او شرط لم يثبت له فكذلك اذا علمنا ان الله قد امرنا بعبادة وتصفا
فوقضا لهم على اجزاء وشرائط لم نعثر على ما يقتضي ان يلازمه نكفهم الا بالقدرا للبين وفيه نظر لان الحاضر من مجلس الخطاب يمكنهم
الفتك في اجزاء والشرائط في الامور البنية بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة لتيسر البيان وقبح التعويل
ح على البناء على الاحتياط مع عدم الضرر به اما من عدم فقد يتعدر وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يتعد حكم العقل بوجوب
الاحتياط في موارد الشك في جهات تحصيل البرائة اليقينية او فنزل في مقتضى البيان يعطى الاحتياط لهم ان يقولوا عليه
واما غيرهم فزعموا لا يثبت لهم بيان بعد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصالة عدم تعلق الوجوب بالتمتع بملك الاجزاء و
الشرائط استصحابا للحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بملك الماهيات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه نظر لانه ان اريد
بهذا الاصل اثبات تعلق الوجوب بنفسه الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين والافلا
يجوز في المقام الخامس هو تخصيص نفي المانع اصالة عدم منع ما يحل مانعته استصحابا للحالة السابقة لانه اذا كان طاريا في
اشياء العمل الاعتدال مع استصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب من الشك في فح الغارض او عرض الغارض
فكما لو علم بمانعية الخاصة وشك في غرضها او شك في نجاسة علم بعرضه فوجه الفتك بالاستصحاب في نفيها ما حصل الامثال
بالفعل على تقديره فكذلك الوعلم بعرض نجاسة وشك في مانعيتها توجب الفتك بالاستصحاب في نفيها وضع التعويل عليه في الامثال
وفيه نظر لان الاستصحاب على المخفف في محلها تجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقاءه عادته او شرعا على تقدير عدم الطرد
المانع المحتمل طر اذ وقع الطاري المحتمل مانعته كما في المفاهيم الاولى فان قضية الطهارة الثابتة لا يفتقرها شرعا عما لم يرضها اذ يقع
فيح يثبت في عرض الرافع او عرض الغارض يصح الفتك باصالة بقاءها بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على غرض
عدم طرد الرافع او دفع الطاري الا الاستصحاب فيصحب بالان يثبت الرافع فيجب الايمان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحملة و
الاخرا عن جميع الموانع المعلومة والمحملة اذ لا يثبت رفته بغيره واما عدم المانع فوجه الحصول المطلوب على تقديره فهو مخالف
للاستصحاب ما موافقه فان الفعل لم يكن ولا يجمع تقادير مطلوبة باعانة الامر ان الدليل دل على مطلوبه على بعض التقادير فيقتصر
عليه ليستصحب في غير محله السابق من عدم المطلوبة وبالجملة فضيلة الاستصحاب في المفاهيم الاولى اثبات موضوع الشرط
الامثال بالشرط المفار له بعموم ما دل على تقديره مقارنة الشرط وقضية اختياره في الاخير في الشرط وهو غير مستقيم لان مرجع حصوله
المطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب واما الفتك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع
الاحتمالي في الاشياء فوضع الوهن لا ثمان او يثبت بقاء صحة الاجزاء المانعي بها او لا بعد طرد المانع الاحتمالي فغير محدد لان البرائة
انما تخفق بفعل الكل دون البعض وان او يثبت عدم مانعية الطاري بذلك او صحة بقية الاجزاء او الكل فساظ لم اعرف من عدم
النزول على الاصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسئلة قائل البرائة ومحصله ان اصل البرائة عن الجزاء والشرط
المشكوك فيها واصل عدم الجزئية والشرطية يعني ان الظن بعدم حيث لا يعارضهما شق من الدلالة فينبى على مقتضاه لان ذلك
قضية وعقد انبند باب العلم وبها التكليف ولان القدر المتضمن من التكليف الايمان بالقدرا المظنون اذ لا يجمع على التكليف
بما زاد على المظنون ولا دليل على انما مكلفون بالواقع لا بقضية الخطاب الشرعية ذلك المتفق في محله من ان الاقناظ موهبة
بازاء المعاني الواقعية دون العلية والنظية لانهما لا يمنع توجب تلك الخطابات الاثبات الى المشافين خاصة فينحصر الدليل في حقنا في
الاجماع وهو لا يساعده ثبوت التكليف بما زاد على مضموننا كما في قوله تمتك باذلة الشركة في التكليف لكان لا يمنع كون المشافين
مكلفين بالواقع ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل ان البيان لهم بخطابات لفظية وهي لتفيد القطع بالمراد ولو
غالبها وانما تفيد الظن به وهذا يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمضمونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون من عدم ايضا كما في
بمضمونهم فثبت لهم والجزائيات اصل البرائة واصل عدم ان قيل الى الواقع فلا يستلزم ان حصول الظن بمقتضى هذا وهذا
واضح وان قيل الى الظن فان اصل البرائة يفيد لقطع بالبرائة الظاهرية عقلا ونفلا عند خلق الواقع عن دليل الاستغناء
بالكيفية وبدونه لا يفيد علمها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيها
وهو قضاء العقل بلا قضية الشغل اليقينية وجوب تحصيل البرائة اليقينية واما اصل عدم فان اراد به عدم التكليف كان
بمعنى اصل البرائة وقدرة الكلام فيه وان اراد به عدم الحكم الوضعي فان اراد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى اصل
البرائة

حصوله على

البرهان وان لم يرد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستعمل بطلان الا حيث يعلم عدم كاستنباط البرهان في محله ومن الواجب
 ان المقام ليس منه نعم ربما يمكن استنفاد ذلك من النقل لكن الشأن في بيان وجهه وكلامه اليه واما التمسك بقاعدة
 استناد باب العلم على حجة الظن المستفاد من الاصل على تعديها فانه له ضمير محتمل انما يقضي حجة الظن في اذلة الاحكام دون
 نفس الاحكام كما استخفف في محله واما جعل التكليف متعلقا بالمهيات الظنية دون الواقعية فواجب التسقوط لانه ان اراد ان التكليف
 الواقعية متعلقا بالمهيات الظنية دون الواقعية فظ انه خطأ عند من لا يقول بالتصويب الاذلة التي نفيها على ابطال التصويب
 من الاجماع وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكليف الظاهر متعلق بها مع تسليم ان التكليف الواقعية متعلق بالمهيات
 الواقعية فيصير ان قضية ثبوت التكليف بالمهيات الواقعية وجوب حصول العلم او ما علم قبحه مقام حصول البرهان منها فلا يتم
 بانه لا دليل اول الاجماع على ثبوت التكليف بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالمهيات الواقعية بتكليف بالحال يمكن من التسقوط لا
 ذلك انما يلزم اذا كان التكليف هيا مة وانما اذا كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو بمساعده طريق معتبر فظهر ان اعتبار الشارع
 في معرفة المهيات بطرق ظنية لا يوجب ان يكون التكليف الواقعية متعلقا بالمهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالمهيات الواقعية
 مطر وان لم يسقط التكليف بها عند عدم مساعده الطريق على معرفتها فضا الحكم الشرطي ودعوى ان الخطابان اللفظية لا يقيد
 العلم بالمراد مة او غايبا حتى في حق المشافين مجازفة بينة يشهد بفسادها الرجوع الى الحوادث العرفية مع انه يلزم على الاول
 ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصول منها ظنية وفسادها مما لا يخفى على من في مسكة الساجع عموم قوله في الوثيق ما يجب الله
 عليه من العباد هو موضوع عنهم وغير ذلك مما يقيد مفاده كالتصحيح رفع عن امتي شعرة وعقد منها ما لا يعلمون ومثل قوله من عمل
 بما علم كفي ما يعلم فان لفظه ما للعموم فيتناول حكم الجزاء والشروط ايضا لا ينكح العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل
 الاستعمال على وجوب الايمان بالاجزاء والشروط المشكوك لانه يقول المراد بحج العلم بالحكم الواقعي الا فلا يحج في الحكم الظاهري
 وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظاهر لا يصح في حقه العلم قطعاً والادلة هذه الرواية على عدم حجية الاذلة
 الظاهرة كخبر الواحد وشهادة العديين والاشطاب وغير ذلك مما يقيد العلم بالظن فقط ولو لم يتم تخصيصها بما يدل على حجة
 تلك الطرق تعين تخصيصها بما يدل على حجة اصلها لبقاء الاستعمال من عومات اذلة الاستصحاب ووجوب مفد من العلم
 بل المتعين عندي ان يمتك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على فقه الحكم الوضعي نظر الى حجب العلم واشغاله بالنسبة الى
 جزئية الجزاء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا ومرفوعا عناني الظن ونكون مكفئين عنه فلا
 تكلف به لان ما ثبت عدم جزئية او عدم شرطية في الظن يجب الايمان به في الظن قطعاً كالتصويب في حصول الاستعمال ووجوب
 مفد من العلم لا يثبت الجزئية والشرطية في الظن بل مجرد بقاء الاستعمال وعدم البرهنة في الظن بدونها وبالجملة فنقتضيه عموم هذه الروايات
 ان تهمة العبادات عارة عن الاجزاء المعلومة بشرانها المعلومة فيثبت من موارد التكليف يرتفع عن الاهتمام والاجمال وينبغي الاشكال
 ولو ثبتت ما نفي بضعف عموم الوصول وادعى ان الشارح منها بقرينة ظاهر الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط لا مكره فيه او كان
 والرفع لا يختص بها بالحكم التكليفي فان المراد بضعف الحكم وضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص محتملا وثانيا بان
 من الاصول المشددة المقررة ما يعرف عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي وعن قد
 تصحها فلم يجوز لهذا الاصل مستد يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فيثبتان نفيها الى الحكم الوضعي ولو بمساعده افهامهم صح
 فيقول الجزئية والشرطية للمعروف عنها في المقام وذلك ان تقول بان ضعف مشمول الرواية للمقام مجبرة بالشرطية العظيمة التي كاد
 تكون اجاعا على ما حكاه المتأخر والمعتبر وبما يظهر انهم بالتخصيص منصفانهم والنتج في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصه بالوارد
 التي تغضد فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظر اليه لا تأخيرهم قد يستكون باصل الاستعمال والاحتمال
 والشك بل على ذلك طريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك ان مرجع الحصول للظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقه على الاعتداد به غالباً
 في اشياء اللغوية قد يجرى ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعه بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه
 هذا ولما في المقام كلام اخر يلزم بيانه في الاذلة العقلية انهم واعلم انه يمكن ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشروط بالاجزاء
 الواردة في بيان العبادات فعلا او تفريرا فان ظاهر الاقتضاء يقتضي الاخصا كالاخبار المشتملة على ذكر الوضويات وكقول الوضو
 غسلمان ومحمدان وكثيره مما لا يشتمل على بيان الصلوة الا انها مستوفى لبيان الاجزاء دون الشروط وكذا في حصر نواضياتها في خمسة
 وادقة لان ظاهرها الحصص بالنسبة الى ما يطرق في اثنائها الصلوة على غير ذلك لكن ذلك لا يجري عند التعارض والشك في الدلالة واما
 بما يوجب ان السبيل في بيان المهية مختص في الاجماع ويوجب مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان بالاطلاق كانت المهية على
 عاقبة دليل الخصم وان لم يصح بذلك كقولنا في كون المهية اجماعية اذا ظهر للخصم بطلان دليله فيصير ان تسليم المخالف ذلك بما
 لا يحصل العلم به في كل مقام ان يمتثل ان يكون عنده دليل اخر يساعده على صحة النعم لو يكون عنده دليل اخر كان يوجب العيصير في قولنا

بوت

لا يمكن دفع الاول بمخالفته للكم من مقام الاستدلال والثاني بان قول الاخر ان كان ثابتا بين الاقوال فترك الاحتجاج له في عدم
كثرة الاقوال والجمع المركب فيعلم به بطلانه وبطلان دليله فانقول اما الاول فمدفوع بان الغوبل في ذلك على الظاهر الاجماع عطينا
فيقطع عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما تدفع الثاني بان المقصود ان كان مساعدا للمخالف على وجه الخصم على تقدير
فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله يرى التوقف والاحتياط ولا يبرهن على
ما يقضيه دليل الخصم على انه لا يخفى في ان المخالف انما يبنى على ما يقضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب من الخصم
غاية ما في الباب ان الخصم يظن غالباً بطلان وجهه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا النظر بمسألة المخالف غالباً دون القطع به كما هو المتعبر
الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثاني كيف ولو تم ذلك لكنت جميع المسائل
الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكره ولا ستتم بفساده وبالجملة فالمدار في الاجماع عندنا على القطع بمواقفة المعصوم وطأ ان الطرق المذكور
بجوده لا بوجبه وهنا فواتها الاولى احدث بعض متأخري المتأخرين في المقام قولاً ثالثاً يفصل بين الاجزاء والشرائط فاعتبر الاول
في صدق الاسم دون الثاني وفتح عليه صحة التسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه ينظر الى ان جزءاً شئ
داخل في مهيته ومعقوف بحقيقته فيعتبر اعتباراً فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلوبية ولا مدخل له في الصدق وان ادلة القول
بالصحة لا تساعد على اعتبارها زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا تنفي اعتبارها وما عدا الشرط وضعه لانه ان عول
في ذلك على التبادر الظاهري فلا فرق فيه في الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذي سلفناه فهو يقضي اعتبار
الشرط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة في المهيته ان اراد بها المهيته المطلوبة فالشرط ايضا كذلك او مطلق المهيته في موضع
ها فصادره الثانية المحققات الفاظ المعاملات ايضا موضوعه ياراه الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسما للثبات المخصوصة كتمليك العنق
في البيع والمنفعة في الامتياز او تملكها او قلنا بانها اسما للصيغة المستبعدة لها اما على الاول فظاً اذ لا اثر في الفاسدة وظن من لا يخبر
له بالواقع به فيريد ان الفاظ موضوعه للمعاني الواقعية على هو التحقيق واما على الثاني فلا يصف كونه محصلة لها معتبر
صدق الاسم للقطع بان مثل عند التام والتام والهاذا ليس عقداً لا يباع ولا يملك ولا نكاحاً الى غير ذلك وبالجملة فبفتح على المخارجه
بنادى الصحيحة عرفاً وخصه سلب الاسم عن الفاسدة واذ ثبت ذلك عرفاً ثبت لغته وشرعاً بصحة ما لا يعدم النقل واما ما ثبت لها في الشرع
من شرايط مستحدثة فاما شرايط تحقق معانيها اللغوية من الاقوال والعقد المستبعدة للثبات فلا ينافي ما ذكرناه من عدم النقل نعم
فرق بينهما وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها اليها في ذلك من حيث المرجح في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المنها
والمعاني اليهودية من اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومعشاة ان العبادات مهيته مخزعة في الشريعة ليس لاهل العرف والشرع
خبرة بها وان قلنا بان اصنافها لغوية كما مر فلا يمكن معرفتها الا بتخصيص الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مدلولها كانت معروفة
عند من دلت بينهم كثيرها من الالفاظ فتى طلفت لفظها لم يضر في الذهن الا الى تلك المعاني فيعتبر اخذها على حسب ما تدل
بينهم ما يقيم دليل على اعتبارها في ايد قديع الثالثة قال الشهيد في الفواعد الهيئات الجمليته كالصلوة والصوم وسائر العبادات لا يطلق على الفا
الايح لوجوب الصلوة فيه فلو حلف على ترك الصلوة والتصوم كلف بمسمى العجز وهو الدخول فيها فلو افسد بعد ذلك لم ينل الحث ويحمل عدمه
لانها لا تنمي صلوة شرعاً ولا صوماً مع الفساد واما الوصية في الصلوة او دخول في الصوم مع مانع من الدخول لم يثبت قطعاً الشهور الظاهر يريد
بقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسد الجملة مما لا سبيل الى نكاده ولا الاطلاق في الاوامر الشرعية
كانت في بعض المعاصرين لانه ان اراد بالفاسد الذي منع الاطلاق الاسم عليه ما يكون فاسداً على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب ان جميع
الاورام المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور
معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلا يقع ان يمنع لزوم تعدد ما على الامر بحسب انشائها به وان اراد ما يكون فاسداً بالقياس الى الامر
المعلق به فاذكره في جنس الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سديد لان ما تعلق به الامر لا يكون فاسداً بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من
تعريفه وان اراد ما يكون فاسداً بالقياس الى امر اخر فهذا مع بعده عن مساق كلامه مما لا يساعده عليه قريع مسألة الحث عليه كما لا يخفى سيما
هذا وفيما ذكره الشهيد نظر من وجهين اما اولاً فان وجوب الصلوة في فاسد الحج لا يقضي كونه موضوعاً باراد الاثم فانه مع اشتغاضه بفاسد
الصوم حيث يجب المص في مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة فان قبل الحج الفاسد صحيح اعنا ان الامر الثاني لواقفته له وان كان
فاسداً باعتبار الامر الاول فالنتيجة فيه ايضا لاحقة للصحة قلنا الامر الثاني انما يعلق بانها ملامة لا تمامه لا مشاع تعلق الامر الثاني بالفعل
السابق ولا ريب ان الباقي بعض الحج فلا يكون حجاً ولهذا لو نذر الحج لا يبرئ منه به نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد الاقدام بالصحة
بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول واما ما انا فلان ما ذكره من التمسك من حلف على ترك الصلوة
والصوم فاراد به من مال ذلك من به صحته في حثه فساداً فلا يثبت غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث يتعقد بوجوب شفاء
الصحة عن مورده لا مشاع ثور الامر التي على شئ ولصدقها يتحقق الدخول فيه صحته ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم

الحلف

المختلف وله وجه وقد تقدم ولو مثل من نذر ان يعطى مائة درهم او اعطاه من دخل فمصلوه صحيح ثم افدها كان اولى هذا وقوله سائر
العقد فيحمل ان يكون عطفا على الصلوة وان يكون عطفا على الهبات الجعالية لكن يشك الاول بان مهيئات المعاملات ليست من المحمولات
في هذه الشريعة بل كانت مندولة بين اهل اللغة اتم الظهور ان معانيها لا تام لا تنظم بدونها ولهذا يرجع في تعيين مدلولها الى العرب
واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها محمولة في الجملة ولو بالقرين عليها او باعتبار بعض الشرايط وانها من المحمولات الشرعية في الجملة
ولو في الشرايع السابقة وكيف كان فلا شان في كلامه الى بثوث الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فانها الفاضل المعاصر من ان في
كلامه المذكور دلالة على مصير الفول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم ينظر بحكاية هذا القول عن احد نعم ذهب
العامة في هذا بغيره الى ان يصح العقد منقول في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية لئلا يشأ على بائنه
لولا ان الكذب او صبوقه كل صبوغه باخرى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولاً بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في
خصوص التصريح وبذهب عليك ضعف ما ادعيه اذ الدليل الذي تمتك به واضح الاندفاع لان الضيق قد استعمل في الانشاء مجازاً
بغضيرة قرابن حاله او مقالية لا يلزم على تعدد في من المحذورين وعلته منفي على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تستعد
بالالفاظ المجازية وهذا على تعدد بغيره محمول على ما يكون مجازاً بما تروى من ان هذه الالفاظ قد نقلت بالغلبة في أصل اللغة الى معنى
الانشاء ولو بالقبلة الى مقام العقد وتوعد ذلك عدم ملاحظة العلامة عند الاطلاق في مقام العقد فحصل اختلاف في استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد الى افعال ثاليتها الجواز في التنبيه والجمع دون المفرد وادبها الجواز في التنفي دون الاثبات ثم من المحذورين من
ذهب الى ان ذلك بطريق الحقيقة مطر ومن هو لا من زاد لانه في الجميع عند الفرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطر ومنهم
من فضل مجاز في التنبيه والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع فقوله استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها كمنهوم السعي ولا نزاع في جوازه في
الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازانها كان حقيقة ولا كان مجازاً او يصح فيه العلاقة وهذا هو الذي
يقوم به عموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه التردد والبدل كما لا شك في حصول التردد في شرايط
من العقود او شرطها ولا ينبغي عدم جواز ذلك حقيقة خلافاً لصاحب المفاتيح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها بصيغة ومغزى
كل واحد منها لا يبيد ولا يجوز ان عدم العلامة الصحيحة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحكمة بالنكوة قياس مع الفارق
لحقوقه قد مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على وجه التردد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار التردد فيه فاعلم
نفي من او يقد معنى ازهد وهو متضغ الفشا وقد ينزل كلام التكا على ارادة مفهوم احد المعاني ويدعى جوعاً الى القسم السابق
اقام محرمات باسئدكم وياخذ بالثبوت قول بالاستمالات مدلول العلم حقيقة لا يجهل النكارة الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه
او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ايه من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطاً للحكم ومتعلقاً
للتنفيد والاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة فع بثبوت الوضع يكون حقيقة ومع استعانة بتبع العلاقة
يخوض منها مجازاً كلفظ التمس المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازاً والفرق بين الوجه الاول وهذا الثاني
ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكل لافراده وعلى هذا من قبل شمول الكل لاجزائه وهو مطر ومن منع
الاستعمال على الوجه الاخير مذهبها عليه الوفاق وقد سمي هؤلاء بقينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين والمعاني على ان
يكون كل واحد مراداً من اللفظ بانفراجه كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك هذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعاني
بملاحظة العلاقة مع الاخر او يلاحظ الوضع في بعض العلاقات في اخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية والحقيقة و
المجازية وسياً الكلام في عدم جوازها بقول مطلق مع ما في في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه
غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه وجملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق بين ان
يكون كل واحد منها متعلقاً للحكم ومناطاً للتنفيد والاثبات او يكون المجموع كل كما في صورة التنكر ويظهر من صاحب الجواب ان النزاع
في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين والمعاني على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والتنفيد وهو غير مستقيم بل
وعكس الدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معاً حقيقة او مجازاً او غلطاً حيث يعتبر تعلق الحكم بكل واحد من المعاني بل ربما
يدخل استعماله في معنى تناول معانيه اذ اعتبر الحكم متعلقاً بكل واحد من ذلك كما لا نزاع فيه ويخرج من استعمال اللفظ
في كل واحد من معانيه على الوجه الذي قرناه في محل النزاع اذ اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع من وجه اليه اذ التفرقة في المقام
بكونه استعمالاً مشتركاً باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام بثبوت ان يكون في جواز استعمال اللفظ في معنييه او معانيه
الحقيقية حقيقة ليعاير الترابين لا يبين ولا يكون ذلك الا اذا ريد به تمام المعنيين والمعاني فالقول بجوازه بخلاف نظر الاستدلاليين
فان جزء المعنى اعني فرد الوحد فيكون من استعمال الموضوع للكل في اخره خرج عن محل البحث لان مرجع النزاع الى جواز استعمال اللفظ

معتبر

معنيه او معانيه الجازية وهو نزاع اخر لا يخص مورد به بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيها هو محل النزاع هنا
فذكره من جملة القائلين بالجويز ليس على ما ينبغي نعم يمكن انهاء جهة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في محرم النزاع ويستبر
التغايير بين الترتيبات الثلاثة بوجوه اخرى وذلك بان ينطق بالطلاق للفظ واو يرد به كل من معنيه او معانيه على الاستقلال فلا يخرج اما ان
يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتماد في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة بين هذا
هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنيه او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع
في استعماله في معنيه او معانيه الجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونها وهو النزاع في استعمال اللفظ
في معناه الحقيقي والجازي مع فبكر ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخر بطريق الحقيقة وان يكون بطريق الجازي في
استعمال المشترك في المشي والجمع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر النعد المقصود بالثنية والجمع بالنسبة الى افراد
كل واحد من المعينين او المعاني المراد من مفرد او بالنسبة الى لفظ المفردة احاده بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعترفت الفردية
للمعنى معناه ولا الاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون النعد المنفاد من الثنية والجمع ما خردا بالنسبة
الى المعنى الذي اراد بالفرد وان نعد لا الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
وعلى هذا فمعنيين فردان من الجازية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنيين ثلثة افراد من كل واحد واكثر على حسب ما اراد من
هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ بناهما فيعتبر النعد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنيين معنيين
ثلثا فاذا زاد فيراد بكل معنيين فصاعد على التناوي والاختلاف ومثله الكلام في الثنية الثاني ان يعتبر النعد المراد منها بالنسبة
الى الجميع من المعينين او المعاني سواء اعترفت الفردية للمعنى معناه او من اللفظين والالفاظ المراد بكل واحد منها معنى واحد مع
الفردية وبدونه ولا يخفى ان النزاع فيها على الوجه الاول بقية انما يتفرع عن النزاع في المفرد جواز او حقيقة وجاز ونزاع
المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشهد اليه مجتمهم ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم في
المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركاً بين معنيين افراديين او افرادي تركيبي لكن قد عرفت تمامه في بعض الباحثين
ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعينين حتى انهم يثبتون بالجواز فيها على تقدير عدم ارادة احد المعينين
اما في مفرداتها وفي المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم
ينفطروا لانها في ذلك في عنوان الباب ولا لشمول ادلتهم ولهذا لم ينص احد منهم لنقله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع
في المشترك وقسمه كثير منهم عند تعيين اللفظ اليه في غيره بما يقابل المنقول والمثلي لكن الكلام يتسرى اليهما والى ما يكون فيه الوضع
عاما والموضوع له خاصا اية لبيان ادلتهم التي تمسكوا بها في الجمع من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنيين
فاذا تناول الجميع من غير تكلف اعرفت ذلك فتقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مط لا في المفرد ولا في غيره لاحقيقة ولا جازا
من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز المفرد مط حقيقة وجوه الادوات الوضع على ما ساعد عليه التحقيق عبارة
عن نوع تخصيصه بنسبة الواضع ومرجع الى قصر اللفظ على المعنى ويبدل عليه تعريف بعضهم له بان تخصيصه بشئ وهو اللفظ
من تعريف اخرين له بان يعين شئ بشئ وح فاذا وضع لفظ المعين فقصته كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه فاذا اطلق واو يرد به احدهما صح الاستعمال على اهو قضية احد الوضعيين وان اطلق واو يرد به كلا المعينين لم يصح لان
قضية كل من الوضعيين ان لا يرد منه المعنى الاخر في الجمع بينهما فلفظها فلا يكون اللفظ مستعملا فيهما وضع له بحسب شئ من
الوضعيين لا يبق فعل هذا البيان يلزم ان يمنع الاشراك سيما اذا كان من وضع واحد وخصوا اذا وضع في زمن واحد لان قضية
كل وضع نفى الاخر على ما فرزت من الثاني لا فانقول الوضع تخصيصه بوجه بتوظيف الواضع فلا استعماله في توارده منعد على
اللفظ الواحد في نفسه لور ان تحققه مدار الجعل والتوظيف ولا من حيث الحكمة لعدم ترتيبه عليه ولا من حيث الاستعمال لان
مراعاة ما فرزه الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه في منابعه له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على
وضعه او قلنا بان يضع اللفظ مط اما على الاول فظم واما على الثاني فلا نزاع وان اطلق الوضع الامة لا يصح الامتداد بمعنى ان مقتضا
لا يلزم لغير المنع لعدم مساعده ما يدل على اعتبارها على الحلاله وظ ان الواضع لا يتبع في شئ من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه
احكامه هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام ولقائل ان يقول لا يلزم ان الواضع عمله عن قصر اللفظ على المعنى الحد الذي عليه
منوع او ما دل على عبارته عن جعل المعنى لازما للفظ وتابعه له فاش الوضع انما هو تحقق هذا لزوم والبيعة دون الاختصاص
على هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما ينافي مقتضى الوضع الجواز ان يكون للزوم واحد لوازم وتوابعه
ولا يخفى بعد الثاني الاستعمال فاننا نعنا لغة العرب من فديهم وحدهم ثم وتصفنا في موارد استعمالهم ومجاري كلماتهم فلم
يتحقق عند قصد ور مثل هذا الاستعمال من بعيد منهم بكلامه في نظم ولا نشر بل تصفنا فلم ننف على ذلك في سائر اللغات التي

وتفنا

وقضا عليها ان يقع ما ترى من شجوع الاشتراك بينهم وميل الحاجة كثير الى التعبير به عما زاد على معنى واحد لا خفاء في ان عدم الوجود في
مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو بوجوبنا في الوجود الجواز ان يوجب العلم به وقد تفرق ان مثل هذا الظن شجوع في مباحث
بلا نظائر الثالث الذي ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في معنى واحد واما استعماله فيما زاد عليه فلم يثبت لنا بعد الفحص ما يوجب
وجرد اطلاق الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعده الطبع عليه فقتضيه كون الاوضاع توقيفية الاضمار على الفقد المعلوم الرابع
ملاذكرة بعض المعاصرين من ان الوضع انما صدق مع الانفراد وحال الانفراد لا بشرط الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له روح
فاستعماله في الزايد على المعنى الواحد خلال بالوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعترفت قيدا في الوضع فهو معنى بشرط الوحدة وقد انكره
ومازعه من ان هذا الاشتراط يقتضي مجرمة الوحدة للموضوع له فليس شئ كيف تقتضيه الاشتراط خروجا عنه وان لم تعتبر قيدا بشرط
فلا يقتضي منع الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاستعمال صدق عند تعبير الحال في مسمياتها حيث لم يعتبر بقاؤها في القيمة الحاضرة ان
اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون موضوعا للمجموع اية اولا يكون فان كان الاول فان اراد به المجموع فقط كان استعماله
في بعض معانيه دون الجميع وكلام فيه وان اراد به كل واحد منهم لزم الشاخص لان ارادة كل واحد يقتضي اكتفائه وارادوا المجموع يقتضي
عدم الاكتفائه وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله فيه استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في معنى
معانيه وكلام فيه وان اراد به كل واحد من معانيه لزم الشاخص كما مر اذقتية ارادة احدهما الاكتفاء به وقتضيه ارادة الاخر عدم الاكتفاء
به والجب من العلامة حيث ذكر هذه الخجة الى قولنا فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لذلك على نفسه
مجازا اية وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في استعمال اللفظ في نفس المجموع اى في كل واحد من المعاني المجموع من حيث المجموع فتحتمل
كل من المفردين الاخيرين ولا اشكال في الاستعمال لان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اراد به من اللفظ واما يقتضيه لولم يكن غير
مراد اية وان ارادوا الاكتفاء به بحسب ارادته فلزم الشاخص ثم السادس مما استدل به بعضهم ومحصله بعد تبينه وتصحته انه
لو جاز ذلك لكان بطر بوجه معتبر والنالى به فكذلك المقدم بيان الملازمة ان الفرض كوز اللفظ موضوعا لكل من المعاني مستعملا فيه
ولا يعنى بالحقيقة الا ذلك واما بطلان الثاني فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيد بكونه وحدة فاذا استعمل في الجميع
كان المراد به كل معنى من المعاني وحدة على ما يقتضيه الوضع ولا وحدة على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض واورد عليه بعضهم
بان المراد استعماله في معنيته لا بقيد الوحدة فان منع كونه مستعملا في معنيته لغوات بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة يجمع
البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا اليراد كاصل الدليل مبنى على كون الالفاظ موضوعا لمعانيها مع قيدا للوحدة وهو
هو عندنا فساد كما سيأتي التنبه عليه مضافا الى ما في اليراد من الخرج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال
في المفرد مجازا مضافا الى شمول بعض ادلة السابقة له ان الفرض استعمال اللفظ في معنيته الحقيقية او معانيه الحقيقية فيكون
مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اراد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تجرد محل النزاع ان اللفظ
كل واحد من المعاني منه على تقدير الجواز منوط بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان اللفظ
بجازيته انما يقول به من جهة مصبه الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيجوز عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون
من استعمال الموضوع لكل في الجزء ونحن سنبين فساد ذلك بتحقيق ان اللفظ موضوع للمعنى من غير صفة الوحدة فينبط احتمال الجواز
ومع الاعراض عن ذلك في الجواز بتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما عرفت من شاعة الاستعمال وقد مر في بعض الوجوه
السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جواز في التثنية والجمع حقيقة ان ادلتها انما تدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد ففادها
التعدد في افراد مدلول المفرد فالمدلول المفرد الاحد المعنى او المعاني كما يتبين لم يكن التعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين
ولنا على عدم جوازها مجازا ان ذلك اما بالترصيف في مدلول المادة اعنى المفرد وقد عرفت فساد او بالترصيف في الاداء باستعمالها
مجازا في فائدة التعدد في لفظ المفرد فيراد بحسب كل معنى او في فادته بالنسبة الى ما اراد به من المادة وما يرد منها وكلها اما لا يساعده
الطبع والاستعمال على جوازها فان معاني الحروف انما تتعثر على المعنى الذي اراد به من مدلولها ولفظها او معنى اخر لم يرد من مدلولها
الا ترى ان اللام مثلا في قولك العين للاشارة الى ما اراد به من لفظ العين كالباصرة ولا يقع ان يراد بها الاشارة الى اللفظ حتى انه لو اراد
به اللفظ والاشارة اليه حيث انه معناه او معنى اخر لم يقصد في الاستعمال كالجارية وكذا النون في قولك عين وعلى هذا الفلاس بقتية
اللولحق ولا فرق وذلك بين ان يعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني او بالنسبة الى الجميع فقط
خجرت من جوازها مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل في الجميع فلا بد من الغاء هذا القيد دفعا للتناقض
فيكون من استعمال اللفظ الموضوع لكل في الجزء مجازا وهو غير مشروط بشئ كما اشترط في عكسه وجوابه ان اللفظ غير موضوع للمعنى
قيدا للوحدة فقط ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالته زبد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالنسبة على ان الوحدة ان اراد
بها ما يتصف بها المعنى في نفسه فاعبارها مفهوما او مصداقا مع كونه حشاوا ذلك معنى في حد ذاته وحدة غير مجرد في ذلك ضرورة

كثير

يجوز اذاعة جميع الوجودات وكذلك الوجود للفظ موضوع المعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال والارادة لو صدقنا وان اعتبرنا معنى خبرنا
 بلغة الاستعمال والارادة وذلك بان يكون لفظ الاثنان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف والمعنى اخر وهو انه معنى واحد لا مع غيره او
 ان اللفظ مستعمل فيه وحدة او ايراد منه وحدة على طريقة الاخبار صح ما ذكره من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد
 مستملا على معنى مفرد وجلة خبرية فامة وذلك مما لا يلزم به فومسكه ومع ذلك لا يثبت به المنع من حيث الوضع وغاية توجه كل اسم ان
 بقى المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد المعنى غير في تلك الارادة او ذلك الاستعمال بصفة واحدة سواء اعتبرنا معنى اسميا
 او حرفيا بان اخذت الزملا لفظ حال المعنى والتعريف داخل في مدلول اللفظ كما في دخول الاشارة في مدلول اسم الاشارة فيستقيم
 ادعية المستدل من الثاني ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنه اضيق ان لفظ الوجه الاول لشهادة الباد والاستعمال على خلافه كما ذكره
 مما يثبت عليه ان اذا وجدنا عندنا وضع اللفظ للمعنى بعدنا حصولا الوضع من النفس المعنى من غير ان تعتبر معدلا ارادة فضلا
 عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان في جميع الاوضاع مع ان ما ذكره على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا
 لفظا معينين على الاشارة من غير ملاحظة المخر فلا يربط في جواز الاعتدال به فيلزم الالزام بجواز استعماله في المعينين حقيقة
 لا معناه المانع مع ان الوجودان لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كون مرادنا
 فيه وحدة على ان يكون الشرط معينا فخرجا عنه وجعلوا الملاحظة عليه بدون الشرط حيث يرد مع غيره استغناء بعلاقة المشاهدة لكان
 الى المتداد واسلم من الفساد الترموابة من جزية الوحدة وان كان مشاركا معه في الضعف وقد يستدل على القول المذكور بان المتبادر
 من استعمال اللفظ استعماله في معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا في التعدد وجواب ان الاستعمال من حيث نفسه
 لا وضع له وانما الوضع للفظ المستعمل فالجرح فها هو المتبادر منه على تقديره بل هو لا يوجب التجزئة من اجازة حقيقة ان اللفظ موضوع
 لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدتها فيخوز ان يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعاني المراد
 ان استعمال اللفظ في اوضاعه فيكون حقيقة في الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحق على المنع واجاب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع
 الدليل في المفرد والبادر الوحدة منه عند الاطلاق فنكون الوحدة جزئ المعنى منافية لارادة غيره وتسلم المدعى في التثنية والجمع لانها
 في قوة تكبر المفرد بالعطف فيخوز اخذه بمعان مختلفة ويوجوه فساده واضح مما فرقنا من منع ببادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم
 مناقها لارادة معنى اخر من حيث الوضع وعدم كون التثنية والجمع في قوة تكبر المفرد بل مع اتحاد معنى المذكور وتزيد الكلام على وتزيد
 تسليمنا ادعاء هذا القائل في التثنية والجمع ان في جملة فان القائل المذكور ان لم يعتبر الاتحاد المصوب في التثنية والجمع كان مجزوا
 للاستعمال المذكور منهما اتم من تجزئ صاحب المعالم على ما يقضيه بيانه والاكاذيب ما يتضح مما بيننا عليه عند تجزئ حمل الترتيب
 اصح القائل بظهوره في الجمع عند عدم القرينة بانتم اما ان يحمل على احد المعاني بعينه فيلزم الاجمال ويعين ولا مرجح له فيعتبر الحمل
 على الجميع ولقولهم والله ليجد من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان التجزئ مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة على الارض
 وقد استعمال فيها اما في الاول فبدليل سنده الى الشعر والدوات واما في الثاني فبدليل سنده الى كثير من الناس اذ مطلق الخضوع
 يخصر الكثير وقوله تم ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله التحية ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمالها
 بدليل الاسناد والجواب اما عن الاول فبانة لما يفرغ على تقدير صحة الاستعمال بل كون حقيقة وقد عرفت وجه المنع منها ولو سلم فخالفه
 الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندوة مورده على تقدير تحققة لا يقصر عن مخالفة الاجمال لان لم يرد عليه فيعارض الاصلان فيجب
 الوقف واما عن الثاني فبان التمام تقدير فعل في الايتين بقدرية المذكور فيفرد في الاول بسجد وفي الثاني يصل على حد قوله بخبرنا عندنا
 ولنت بما عندك راض وديما يشكل بان مجرد المشاركة في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وفيه ان في ارض مناسبة مدلول ومساعدة كما
 او فعل التجزئ والصلوة على المعنى اتم فيراد به الخضوع وبها الظاهر الشرف ووجد تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان اتم لم يتهم في على غيرهم
 من حيث الاظهار على الجوارح والجوارح فاسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرجوا في عموم من في الارض ثم لو سلم اشراك اللفظين استعمالها
 في الايتين في المعينين فليس فيه ما يوجب كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظهور بالقرينة فمن اين يثبت الظهور عند عدتها كما هو المدعى اصح
 من اجازة في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة لما في المفرد في جملة القائلين بالاجازة وقد عرفت الجواب عنها واما في التثنية والجمع
 فبانها في قوة تكبر المفرد فكما يجوز ان يراد به عند الذكر معان متعددة كك مجزئ في قوتها وليم لا يربط جواز سببها من الاعلا
 ونظا هراته الاتفاق هناك انما هو في مجرد اللفظ والجواب ان الاستعمال في قوة تكبر المفرد مطبق في جوار ارادة المعاني المختلفة منها
 سببها من الاعلام مؤل بالتمسك مجازا وذلك لان اداة التثنية والجمع كاداة العموم لئلا تدل على التعدد في معنى المفرد لفظ كما يشهد
 بالبادر فيخصر نحوها ما بالاجناس فان المفهوم من قولك وجلان فردان من مفهوم رجل الامن لفظ ومن قولك وجلان فردان من
 مفهوم رجل امن لفظ كما في التثنية والجمع من سائر اللغات والالامع جريان حكم المعنى عليها من غير تكلف مما يدل على الناو بل المذكور
 في الاعلام وتقول كلام التعريف عليها مع امتناع دخولها على مفردا وصفها معها بالتعريف وعند التعريف بالمتكرد واما عن هذا زعمنا
 ومدين

وهذين فضيلتهما موضوعان بوضع مستقل للاشارة في الحالتين الى كل فرد من عماديات الالهيما وليسا بابتداء هذا الامتناع بدون التنازل
ومعبرين عن عدم اختصاصه بالفردين المشار اليهما ككلمة التام مع ان التبادلا قد يكون من كلف في بناء التثنية والجمع باخذ اللفظ فله ان
يلتزم بان كلا من موضوعه اداة بوضع واحد كالفرد وان لفظ الفرد مستعمل في لفظه والادارة مستعملة لاقادة تعدده على ان يكون
المعنى مراد من كل واحد فيكون الحكم اللفظي متعلقا بلفظها باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعنى معناها او ان المفرد المذكور مستعمل في معنا
والادارة مستعملة لاقادة باعتبار لفظ آخر مثلا على ان يكون معناه مراد او مورودا للحكم المذكور وذلك لتلا منبج جريان حكم التام عليهما
كما يشهد به ضرورة الاستعمال مجتزأ من جوزه في التثنية والجمع دون المفرد لانهما يدلان على التعدد فجوز اداة للعلاق المختلفة منها بخلاف
المفرد وجوابه انهما انما يدلان على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الاحد المتعاقبان من يده ان على التعدد فيما
زاد عليه مجتزأ من خص الجواز بالتثنية ان التثنية يفيد العموم فجوزان يتعدى بخلاف الامتناع وجوابه ان التثنية لا يقتضي العموم فيما ابايد
الاثبات فاذا كان مقادا لاثبات احد المعاني لم يكن اثر التثنية الا افاده العموم فيه وايضا لو تم التعليل المذكور لم يكن لا يتحقق الجواز بالتثنية
لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يتم كل ثبوت قد يكون المشترك معرفة كالعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق التثنية للعموم فاذا ن يكون
الدليل اعم من الذي من وجوهه ونخص من وجهه ويمكن دفع الثاني بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحه لكل معنى من معانيه
على البدلية كما نكره في صلوحه لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع في سياق التثنية افاده العموم فما يصلح له على البدلية كما نكره
المنفية فلا يرد مدار الشك ويقهر عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه فبقية لا يقتضي الا التثنية احد المعاني بعينه بخلاف النكره
فان مدلولها احد المعاني لا بعينه فبقية يقتضي نفي الجميع وسيما توضع ذلك في محله ان كان القول المذكور مبنيا على ما نعلم ان السكا
هو مع فساد في نفسه كما اشارنا اليه بوجوب بظاهر المخرج عن محل البحث واعلم انه لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنيين فضاغدا
كان لا يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين فضاغدا والمستند عليه ما عرفنا وكذا الكلام في بعض اللفظ فلا يجوز في خصوصه بلال
في ضرر بلال وليس الادغام في موارد منه لانه في بعض حرفين وربما يركب مثله في الكتابة مع ان اللبس فصل اختلافه في جواز
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والجازي معا فنه قد مر مطر وجوزه اخرون وهم بين من يجعله مجازا وبين من يجعله حقيقة ومجازا
بالاعتبارين وتحل التام ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معانيه كالوكر وروايد ويراد بذلك انما يكون بان يطلق ويراد
معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والجازي بملاحظة العلامة ومنه يظهر ان القول بكون الاستعمال المذكور مجازا نظر للاسئلام الغام
فيد الوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي خرج عن محل البحث كما مر مثله في المسئلة السابقة نعم هو من جزئيات المسئلة الاينة واما استعمال
في معنى تينا والمعينين اما شاول لكل الاجزائ او تناول لكل الافراد فلا يرتب جوازه مع الوضع وبدون مع العلامة ويسمى النوع الثاني
بعموم الجواز ولا فرق في المعاني بين ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا بالاثبات والتثنية بين عدمه وتوحيه بعضهم النوع في العلم الاول
غير مستقيم طرفا وعكسا وقد مر التثنية عليه في المشترك تم قصية اطلاق كلماتهم وادلتهم عدم الفرق بين ما اذا كان المعنى الجازي مجازيا
للمعنى المراد وغيره وهذا طوله من انما كان المعاني افراد بين او كان احد الافراد والآخر تكتيا فيلزم القائلين بالوضع في المركب
جواز ذلك بل التزم بعضهم بتعيينه في الجواز المركب قد مر الاشارة اليه ونحن نعتقد عدم جواز ذلك مطلقا لانهما الاستعمال الغير على
الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق الجواز وهو غير مستقيم لان محوره للاستعمال ان كان بالقياس الى الحكم ولحد من الاعتبارات في قوله ان
باعتبار الوضع مما اوجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن اعتبار الحقيقة فلا يكون بلحاذا واما بطريق الحقيقة والجاز
وقد عرفت ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي يناق اداة غير معبى للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتسلك في ذلك بما
ذكره اهل البيان من ان الجاز ملزم لقربته معا فادارة المعنى الحقيقي في اداة ضرورية ان ملزم معانها الشيء معا فله فيمنع ان يجمع
معها وتعرض عليه بعض اهل التدقيق بان يمكن ان يكون المعنى الجازي نصيبا من اداة المعنى الحقيقي بل لا من اداة المعنى
الجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من اداة المعنى الحقيقي باداة اخرى فنصته الى اداة المعنى الجازي ثم بل هو عين المتنازع فيه
فلا يلزم الجمع بين المتنازعين ولا يخفى ما فيه لان المستدل التامية است على اعتبار القرينة المعاندة في الجاز بما ذكره علماء البيان ولا
رب ان المفهوم من كلامهم كونه معا فادارة اداة المعنى الحقيقي ممل ولو بلا اداة اخرى مستقلة لا بد لا عن تلك الادارة فقط فان
ذلك ناول بعين في كلامهم فلا يصح الجمع ان وجود القرينة المعاندة بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين الجاز والكتابة على ما هو المعنى
بين علماء البيان في الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع اللزوم او مع جواز اراذنه معاندة قرينة الكناية ح مانعة من اراذنه الملزوم
بل لا عن اداة اللزوم وانما يصح ان يجعل ذلك فرقا بينا على ما يذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللزوم مع اداة جواز الملزوم
بدله وكاتبه عليه نعم يرد على المستدل ان الاول ان المراد بالجاز المهورث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لعل انه يقرب منه والى عليه او استعماله ككلمة يدل عليه حصصه في التثنية بعينه وبين الحقيقة وعدم تعارضهم
لذكر الكناية لا الجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيثما غلب وايفه كون القرينة مانعة عن اداة الحقيقة وجعل مقبلا للكناية

الاستدلال

فالاستدلال المذكور ناشئ عن الخطأ بين الاصطلاحين الثاني ان قول علماء البيان بان الجواز ملزم لقرينة معاندة لازمة للمعنى الحقيقي يتجمل
 وجوبه الاول كونها مانعة عن رتبة المعنى الحقيقي مع ولو جاز الثاني كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول بطرفها لا يتقاضاه
 باللفظ الموضوع للجواز الاستعمال الكل جازا كالقيد في الانسان فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل جازا قطعاً واللام بكسر مستعمل في
 الكل بل في جزء اخر وان القرينة لا تعاند لارادته كمن يلبس ثوبها وعلى الثاني لا يهمل الاستدلال المذكور حجة من اجاز استعمال الجاز
 لا يوجب ان يتخذوا الاحتمال الاول ويدفع الاشكال بان المراد معاندة لها لارادته مع ارادة مستقلة واردة الجز في الكل ضمنية
 فلا يتم النقص بها لانقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني فعلى التمسك به اشارة الاستدلال لا يتم مجرد الاضمار
 اللهم الا ان يجعل مقابلهما بالكناية قرينة عليه اصح الجوزون بانه لامنافاة بين ارادة المعنيين فهو جازا عنهما ثم تمسك من جعله
 مجازاً بان المعنى المجازي لم يكره في الموضوع له فاذا اعيد دخله كان مجازاً لان اللفظ لم يوضع لهما ويات اللفظ موضوع للمعنى مع
 قيد الوحدة فاذا اريد به غيره وجب لغاها فيكون الاستعمال باعتبار مجاز اللفظ وتمسك من جعله حقيقة ومجازاً بانه مستعمل في
 المعنى الحقيقي والمجازي فكل من الاعياد من حكمه وجواب لكل يظهر ثبوتها في حجة المنع واعلم ان من الكثرة في بناء النسبة والجمع
 مجوز اتحاد اللفظ كما صاحب المعالم يلزم القول بجواز استعمالها في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازاً بالاعتبارين فاطلاوة المنع
 عنه بالاعتبار المذكور وليس في محله فصل لا يجوز استعمال اللفظ في معنیه المجازيين فاذا زاد لم يكن كل منهما مراداً على الاستقلال
 كما تقدم بعد مثله عن المغزول لم يساعده استعماله وللتان تشنط مذهب القوم فيه مما ذكره في البحثين المتقدمين واما
 في الاستعمال في معنى مجازي شامل لبعض او معاً مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات الجاز المركب
 مستعملة في معانيها المجازية يلزم القول باستعمال اللفظ في معنیه المجازيين والكلام في هذا وما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ
 في اللفظ باعتبار فرد من معنیه على ان يكون كل منهما مراداً على الاستقلال لعدم مساعده الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل في
 المعنى الكلي وريد فردان منه او ما زاد بقرينة معنیه فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله وفي معناه الحقيقي او المجازي
 معاً وكذا استعماله في المنع من بعض هذه الاقسام والمقدمات الاخرى والمنع منه تلمسها قد ورد في كثير من الاخبار ان للقران
 صبغة بطون او صبغتين بطوناً وورد في بعضها تفسير بعض البطون فيما ينظر او ذلك من باب استعمال اللفظ في معنیه الحقيقية والمجازية
 او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايضاً لا اشكال على الظن في جواز قصد الدعاء بالقرآن فيما يمكن ان يتوهم ان ذلك من
 استعمال اللفظ في معنیه اللغوية يقصد اللفظ المحكي والامه يكون قراناً والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها واداءها
 ثم اما الاول فجاز ان يكون بطون القران بطوناً ظاهرة ومن لم يساعدها من استعمال التوفيق بينها فتكون حجة مرادة او يكون
 استعماله في معناه الظاهر ويكون دلالة على حقيقة المعاني من باب التقييد والايما كافي الكناية مع احتمال ان يكون القران عبارة عن اللفظ
 المؤلف دون استعماله فيجوز ان يراد بثابتهما ما يصلح له مما هو المقصود من المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون
 الاستعمال متعدداً على حسب تعدد البطون وليس في ذلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد وفيه بعد واما الثاني
 فلاق الحكمية فيه ليش من باب استعمال اللفظ في اللفظ والالكان مفرداً لم يضر التكون عليها من غير ضمنية للمعنى بل بمعنى استعمال
 اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق اخر او مشابهة على اختلاف الاعياد من مهمة ونقصاً فيكون الاستعمال على وجه البنية
 المحض وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم لها حكاية طالعوا الاول لا يمكن التضييق عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي
 هو المعنى كما في امثال الافعال عند من يحياها موضوعاً لافعالها فلا اشكال في ذلك وقد يتوهم ان مجوزاً لا يستعمل على استعمال
 اللفظ في معنیه احتمال المعنى الذي يرمح الضمير الى اللفظ باعتبارها والاخر ما استدل به الحكم المتقدم او علوه عليه مما يعاير المعنى
 الاول وهو ضيق بل الحقيقة ان اللفظ لا يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنوا لا يقضي استعماله
 بغيره بل يكفي مجرد كونه عليه ولو بالاشتمال ومن هنا كان الاستعمال على خلاف الاصل لان الظن من الضمير عوده الى المعنى المراد من
 اللفظ دون غيره وقد يظن ان التمسك بهذا الباب ليس بشيء اذ الضمير بها ليس بالمعنى المجازي بل بالمعنى الظاهر والمعنى الظاهر هو المراد
 منها وانما يتوهم التمسك به على الظن ان لو اراد التمسك به لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلافه لظن معه فصل المشق
 هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعاً والثاني اصلاً ولا بد بينهما من مناسبة لتعريف الاخذ والاشتمال واما ما ذكره
 لان المعنى عتاً ان يشتمل على اصول وروافد الاصل وترتيبها في اللفظ والاشتمال الصغير ويقوله الاصغر ايضاً والثاني اما ان
 يشتمل على حرف الاصل والاول هو المشق والاشتمال الكبير كما ذكره في حيزه ووجد في يمينه الصغير ايضاً والثاني هو المشق
 والاشتمال الكبير كما ذكره في حيزه يطلع المشق منها فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصلاً باصول حرفه ولو حكم مع
 مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصول اللفظ الماخوذ منه لفظاً عن الموضوع بالوضع لا بتمسك اللفظ من حيث اللفظ في حال
 والحل بالتكون والتمسك به بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشق منه كالفضل والمفضل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز

قوله في الفصل والاشتمال
 في الجازي
 اشتمال اللفظ استعماله
 قوله في اللفظ استعماله
 كسر هذا المعنى استعماله
 ان في اللفظ استعماله
 مراد الجازي في استعماله
 الفرض الكبري في استعماله
 غير مبالغة وكيف لا يكون عليهم
 قد جازاً

وفي القاموس المشق
 المشق المشق
 المشق المشق
 المشق المشق

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والهدى والهدى
والهدى والهدى والهدى
والهدى والهدى والهدى

واحتز عنه في الحد باضافة الاصل الحاضر للفظ وقد اشكل على هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة الاشتقاق
وهو المقصود بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفة من حيث الاشتقاق فكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل التام هو الاصل الجزئي فكما قيل
ما وافق جزئيا من جزئيات الاصل معرفة اتما متوقفة على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف انما المقصود تعريف ماهية الالفاظ
وفساده فلا بد ان معرفة الاصل اتما اعتبارا في الحد باعتبار كونه جزئيا للاصل حيث عنون به فتوقف على معرفة ماهية فيلزم الدور وايضا ان توقف
معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي ومعرفة الاشتقاق الجزئي متوقفة على معرفة اشتقاق الكل ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي اتمت
على معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث كونه اشتقاقياً جزئياً فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكل على معرفة الاصل الجزئي لم يذوق بعض الغرض من تعريف
ماهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل الماخوذة في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقا
لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجعل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقيق ان يجاب بان
المراد بالاشتقاق المحو عن ههنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما يتبين عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع هو معرفة الاشتقاق بالتحقيق
الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفنا احتراز عن المشتق بالاشتقاق الاكبر كتم وتلك عن دخول مثل الاستعمال والاستخراج حيث يتوقف
في الحروف الزائدة وعن خروج مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوقفان في الحروف الزائدة وقولنا او حمل دخول نحو قول وقال فان الالف
المقلوبة عن الواو في الاعلال مثلا او حكا وكك عد من الوجود فان لفاه الحد في الحكم المذكور وقولنا مع مناسبة المعنى احتراز عن مثل احتراز
بمعنى عرض بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف وهو يتناول ما اذا اشتق المعنى فيها كالقتل والقتل وقد يخرج ذلك عن حد المشتق ويعتبر مخالفا
ما بينهما في المعنى نظر الى عدم قاطبة في الاشتقاق بدونها واختلف سوا كان بالزيادة كضرب من الضرب او بالنقص كضرب من ضرب على ما
براه الكونون وقولنا مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل على ترتيب
المراد بواجبنا اول الترتيب الحقيقي كما في الحكي كمن الوقاية وقد يدخل في المشتق المعدل وهو ما خرج عن صيغة الاصلية والفرق بينهما
بين غير من انواع المشتق ان صيغته ماخوذة من صيغة اخرى على الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من
مبادئها على ان يكون الاصل يقاومها عليها واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير في اللفظ تحقيقا للمعنى الاصلية والفرعية وذلك اما بزيادة
حرف او حركة او نقصان احدهما او بالتركيب منها ثانيا او ثالثا او باختيار بعض الاقسام الى خمسة عشر كما يتبين ان مراد بالتغيير ما يقع
التغيير الحقيقي والحكي لا يدخل فيه نحو فكك مفردا وجمعاً ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفته فاته موكول الى ان الصرف
ولا من حيث مفاد مبدئية فانه محال الى كتب اللغز بل البحث هنا في صدق ومفاده من حيث الاشتقاق والكلام فيه في موارد يرد عليك تغييرها
ثم اعلم انهم ارادوا بالاشتق الذي تشابروا على ذلك في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما استخفقه ولا يابس
بالنسبة على مدلول بواقي المشتقات فيها الفعل الماضي المنصرف وهو حقيقته في قيام المبدئ بفاعله في الزمان الماضي اما بالنسبة الى مثال
النطق وذلك اذ وقع مظهر كضرب بالنسبة الى غيرها ان اعترض المضي بالنسبة اليه كما في قولك سحبي زيد وقد اكرم اباك وقد قرع على ذلك الحال في
الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمنصرف نحو عسى ونعم ربش اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على ما راعه
التحاذ حيث حافظوا بالنسبة على كسر جاد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقته في قيام المبدئ بفاعله في الحال اعني في اول
زمان الاستقبال والاستقبال وحسب ما عمل كما عرف على الاشتراك اللفظي او المعنوي والثاني اظهر على ما ساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك لان
او غدا وكان زيد يكرم اباك وقيل حقيقته في الاستقبال مجاز في الحال وفسر الحال باخر زمان الماضي واول زمان الاستقبال وقد يعبر
بلم ولما يختص بالماضي كانت الماضي قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال غالباً وظاهر كلامهم ان استعمالها مجاز وكان الدور لا
يساعد على ذلك واما استعمال كل منهما بمعنى الاخر في غير ذلك فجاز قطعاً عنهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر التامسي
تحقيق الكلام فيها ومنها اسم المفعول وهو حقيقته في الزمان التي وقع عليها المبدئ في الحال كما ان مجاز في الذات التي يقع عليها المبدئ في الاستقبال
ثم قد يظن وينادي بمرته ما يقع الحال والماضي كقولك هذا مقبول زيد ومضوعاً ومكثوباً وقد يختص بالحال نحو هذا مملوك زيد او
مسكونه او مقدوره ومنه رتبة مسجود وديار من خرقة وورق منشور ولم يقف فيه على صابغة كثيرة فالمرجع فينا الى العرف ويعبر بعض
الكلام هنا بالمقايضة الى ما سياتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقته في الزمن الذي وجد فيه المبدئ ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على
يشابه من ايام السنة كقولهم مفضل الحسين ليوم عاشوراء ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدئ فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان
وهو حقيقته في المكان الذي حصل فيه المبدئ والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الالة وهو حقيقته في الالة
او اختص بها سوا حصل به المبدئ ولم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقته في الذات التي كثر افعالها بالمبدئ وذلك يختلف باختلاف
المبادئ ولا يعتبر الاتصاف حال الظن ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الآتي وهو بعيداً فضلاً اطلاق المشتق على الذات
بمبدئية في الحال حقيقته انفاً كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجازاً لثاقاً وفي اطلاقه على ما انتصف به في الماضي اقول ان المعنى
ان كان تماماً لا يمكن بقاؤه والانتجاز وابعاد حقيقته ان كان الاتصاف كثر بما يجب لا يعذب بما يضر وعليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض

والانتجاز

والأفعال ولا بد من محو محل الترتع وذلك يتم برسم أمور الأقل لاخفا وفي ان المشق البحوث عنه هنا لايم الافعال والمصادر المزيد فان
 عدم مساعده الترتع المحرر على ذلك واضع على وجه قبل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والقصة المبته وما بمعناها و
 اسما الزمان والمكان واللازم وصيغ المباعدة كما يدل عليه الاطلاق عنواين كثير منهم كما حاجي وغيره او يتخضرب باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه
 تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به ايضاً وجهان اظهرهما الثاني لعدم
 ملائمة جميع ما ورد في المقام على الاول والعلامة التقناز الى خص موضع الترتع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدث دون مثل المؤمن
 والكافر والايض والحرب والصيد مما يعبر في بعضه الاضاف به مع عدم طر بان المتاني في بعضه الاضاف به بالفعل وهو لم يعدم مساعده
 اطلاق عنواينهم وامثلتهم عليه وبعضهم خصوا اذا ارتصف المحل بالصدق الوجودي ونقل الاضاف في النصف بر على المجازية ولم يأتج عليه
 بان الاجماع منعقد على عدم تسمية المؤمن كافر بالنظر الى كفه السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال واقصف محله بوصف جودى مضاف له
 فيه ان الاجماع لو كان منعقد على ذلك لما انتصف الفاعلون بانهم حقيقه في الماضي لهم بان المتع هناك شرعي وضعق ان ريد لجام اهل
 اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واصعب من ذلك تخصيص بعضهم بالعنوان المذكور بان اذا كان المشق محكوما به
 ونقل الاضاف على كونه حقيقه لم اذا كان محكوما عليه بانفاز السليبي على ان قوله تع الزان والزانية فاجلدوا كل واحد منهما السارق
 والتارفة فاطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذا المبادئ حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشقون
 حيث نفسه لا يفيد يقضيه بحسب التركيب وظان وضع المشق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك واما تلك الدلالة فاما
 نشان من حيث كون المشق كليا متنا والجميع اذ طبيعة الامن حيث كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد ومهود وافرد فهو
 نحو الشرك والمشركون كذا اقضى التلبيخ حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه افضق ايضاً ثبوته وط كافي قولك اجلدوا الزاني واقطع
 السارق ومنه واقتلوا المشركين فاقضاه لو اعتبر العموم والكليه بدل العنبر من كونه محكوما عليه لكان اذ في تمام ذكره مع ان اشفاء الترتع
 في المحكوم عليه لا يقضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى الثالث الارزمنة المعبره في اطلاق المشق امان تؤخذ بالقياس الى النطق
 كما صرح به بعضهم وديما على اعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحوال حال النطق وبالماضى ما تقدم عليه بالاستقبال اما تاخر عنه فيدخل في
 الاول نحو اكرمك فاما اذا كان الاضاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد علما اذ لم يكن الاضاف
 حال النطق فيخرج الاولان عن التفسير الاخيرين ويردخل الاخيرين فيها او تؤخذ بالقياس الى التلبيخ الاضاف كما صرح به بعض المحققين وهو
 الموافق للتحقيق فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبد باعتبار حال التلبيخ وعلى الماضي اطلاقه على المتصف باعتبار ما
 بعد الاضاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد علما اذ اطلق عليه باعتبار زمان الاضاف
 واكرمك فاما اذا كان الاضاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاضاف والاكرام او ما بعد سواء
 صادف حال النطق ولا يندخل في التفسيرين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلام الارزمنة الثلثة المعينه الى النطق صالح لكل من الارزمنة الثلثة
 المعينه الى حال التلبيخ الاولى ان يؤخذ الارزمنة الثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشق على الذات باعتباره ليست قيمه مقابلة بل بحال
 النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبيخ والحال ما فارزته والمستقبل ما تاخرت عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاخير اعتبار
 الثالثان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشق وصعاً وقيد لحديثه باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على
 المتصفة بمبدي الحاضر عن المبد المتخوذ باعتبار زمن الاضاف او الاغرمه ومن ما بعد وهذا فاروق الفعل من حيثان الزمان جزء من
 معناه فان اطلق باعتبار زمن اخر او غير الزمان في مدلوله كان مجازاً من غير فرق في الثاني بين زمن الحال وغيره كما ذكره النجاشي من ان
 اسم الفاعل يعمل على فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا ينفذ على اخذ الزمان جزء من معناه على ما
 الى بعض الادهام اذ اعرف هذا فالحوال المشق ان كان ماخوذاً من المبادئ المتعدية الى الغير كان حقيقه في الحال والماضي اعرف في الغد
 المشرك بينهما والا كان حقيقه في الحال فقط لنا على ذلك الاستفهام فان الصادق القائل والتائب الكاسر الهارم والفاطع وكذا
 ما اخذ من باب الافعال والتفصيل والاستفهام الكرم ومنصرف ومستخرج ونحوها اذ اطلقت نبادر منها ما اتصف بالمبد حال الاضاف
 وما بعد ها وان نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحايفر وطامث وحايل وحق وميث وفاهم وفاعد
 واكع وساجد ريقطان ونابم ومعتل ونكسر وصبوح ومرهض ومحب ومعد ومبغض وصادمك الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبد
 حال الاضاف فقط وقد سبق ان التبادر من ايات الحقيقه وهذا الاختلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركيب الجسمة مع المواد
 المتعدية والغير المتعدية وجهان واعلم انه قد يطلق المشق ويراد المتصف بشائبة المبد وقوة كما بق هذا الداء نافع لكذا او مضر و
 شجرة كذا مشرة والتارحمة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبد او بالتحاذة حرفه وصناعة كالكتاب والصانع و
 الناجر والشاعر ونحو ذلك ويعبر عن المقامين حصول الشائبة والملكة او الاتحاد حرفه في الزمان الذي اطلق المشق على الذات باعتبار
 وفي الثاني خاصة سبق مراد مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشق على الذات بلعباره قد يكون حال النطق وذلك

وقيل ان المراد بالثاني
 ان المشق لا ينفذ على
 المشق بل ينفذ على
 المشق بل ينفذ على
 المشق بل ينفذ على
 المشق بل ينفذ على

وذلك بنا اذا حمل على الجزئيات مخزون يد قايهم والفاضل المهور كرم وكذا التمدد نحو ما فهم وما قائل وقد يكون حال وجود الموضوع وذلك
 فيما اذا حمل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه كما
 في اعطيت واسطى وغيره او زاد ما في غير المبادئ الغير المتعدية خصوصها في تلك الازمنة وفي المتعدية خصوصها فيما فيها
 حجة القول بانه حقيق في الماضي علم انه مستعمل في الاصل في الاستعمال الحقيقية ولا يعارض بوقوع مستعمل في المستقبل لانه
 خارج الاجماع وبان الحاجة الطبقوا على انه اسم فاعل وظاهر التسمية يقضون يكون الموصوف فاعل الحقيقة وبان معنى المشق من حصوله
 البديع وخرج من قوة الاتصال الى الفعل وهو يتناول الماضي ايم وبان كلام من المؤمن والعالم يصدق على التاييم والعاقل حقيقة و
 ليس الا باعتبار قيام المبدء بها في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لهدت السلب ومن الظاهر انما عن الجواب اما عن الاول فان الاستعمال العم
 من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشراك اللغوي وان اريد به اثبات الاشراك المعنوي فانما يتم على تحقيقنا المنفرد في الشققات المتأخرة
 من المبادئ المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي انما ثبت مجرد اطلاقها عليها واما فيما عد ذلك فاستعمالها في
 خصوص الحال ثابت فح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على منسحقته مع اتنا قد يتينا ما بوجوب الخروج عن الاصل في المشققات الغير
 المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فان المدار في التسمية عندنا على مجرد الصيغة باي معنى استعملت في الماضي المضاع
 واما عن الثالث فيان المراد من له المبدء وذو المبدء والتعريف شامخ واما عن الرابع فيان الايمان عبارة عن صورة عليية وهي قايمة بالنفس
 حال النوم والغفلة ايم غاية الامر انه ذاهل في هاتين الحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانماجاني في الماضي انه
 يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة اصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لا بق ثبوت في الحال الاخص
 من ثبوت علم ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لا فانقول ليس الحال قيد المنفى بل للنفي ليس المقصود نفي المقيد يستلزم نفي العلم
 بل المراد ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا
 كيف لا ينافي وصرح العرف والتعريف بالتكذيب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود العلاقة الصحيحة واجيب
 ان اريد الصدق بحسب اللغة فموجب العقل فلا منافاة والتعريف في الجواب بان نفي ان اريد ان صدق قولنا ليس مضارب ثم لان
 ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لان النفي حيث كان موضوعا للمبدء المشترك بين الماضي والحال فنيقده يصدق عقلا ولا لفظا
 حيث ينفى بكل افرديه فيناضرا بحسب المقيد قطعاً وان اريد انه صدق قولنا الضرب منفي في الحال صدق قولنا الضرب منفي
 في الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة وانه مضارب ثم ان لا منافاة بين ذلك لانه لا عقلا حجة القول بانه حقيقة في الماضي
 لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان المنكسر والمخبر والماسي والتحرك ونحوها حقيقة والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مبادها
 مركبة من اجزاء يشع اجزاءها في الوجود واجب بان معنى العرف والتعريف على التسامع في مثل ذلك فان المنكسر مادام متشاعلا بالكلام يصدق
 عليه عند تمام مبدء التكلم باوقيه غير منقص عنه وكذا الكلام في بواقي الصفات ونحو هذه الفئات ان اراد ان الشققات المتأخرة من
 المصادر السابقة حقيقة في الماضي مادام الموصوف متشاعلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اعجز اللفظ بحسب العقل ففاه
 واعتبره غيره بحسب العرف فثبته وان اراد انه حقيقة في الماضي سواء بقي المتشاعل بتلك الاجزاء اولم يبق كان النزاع معنواً ولكن لا يهتض
 دليله على دعواه حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف اكثر بانهم يظلمون الشققات على المعنى المذكور من غير نصيب فيه كما
 في لفظ الكاتب والخطاط والفارسي والمعلم والمعلم وغيرها والجواب ان تلك الشققات ان اعتبر من حيث صيرورة مبادها ملكات لها
 بدون القرينة عليها حال عدم التشاعل بالمبادئ لا يثبت للمدعى وان اعتبر بحسب نفس مبادها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدء
 الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اغلبية الاضاف مما لا اثر له في الامثلة المذكورة تبينها في الاول مفهوم المشق عند بعض المحققين
 معنوي بسيط منزع من الذات باعتبار قيام المبدء لها ومحدد معها في الوجود الخارجي فما اشترى في الصائير والاسفة من ان معق المشق
 او شق له المبدء فاما ما حجة منهم في التعريف نفس الشيء بلوازمه او وارده على خلاف التحقيق لان المراد بالذات والشق ان كان مفهومهما انهم
 دخول العرض العلم في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضياً للنوع لان مفهوم الذات والشق عرضي لافزاده والمركب من الذاتي والعرضي يكون
 ذاتياً بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات او التي فرع انه لا يباين وقوعه محمولاً يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا
 شيئاً له الكتابة والخطاط هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتباً واضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه وري وبممكن ان
 يختار الوجه الاول ويصدق الاشكال بان كون التاطن مثلاً فضلاً عن عني على عرف المنطقيين حيث اعتبره مجرد عن مفهوم الذات وذلك لاجب
 ان يكون وضعه لصدقك وبممكن ان يختار الوجه الثالث ايم وبحسب بان المحول ليس مصدر الشق والذات علم بل مقيد بالوصف ليس شق
 ح للموضوع بالضرورة فلو كان لا يكون ثبوت المبدء ضرورياً وقيد نظر لان الذات المتأخرة مقيدة بالوصف قوة وفعل ان كانت مقيدة
 به وافصاحاً لا لاجب بالضرورة والاصد والسلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد كاتب بالفعل او بالقوة
 بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايم لان حقوق مفهوم الذات والشق لمصادر يقها ايم ضرورياً

الان يثبت صدق قولنا ليس مضارب

ولا وجه لخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذان او الشيء مفهوم او مصداق فالدلول المشق في الظاهر مدلوله في الذان الذي
على تقديره في ليه لخصيص الذي الثاني نعلم جماعه من اهل المعقول ان الفرق بين المشق ومبدا هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا في
الضربان اعتبر بشرط لا كان مدلوله للفظ الضرب هو امتنع حمله على الذان الموصوفه وان اعتبر لا بشرط كان مدلوله للفظ الضارب وفتح حمله عليها
وعلى هذا القياس فحمله الفرق بين العرض العرضي كالفرق بين الهينول والجفن وبين الصور والفصل وهذا عند غير مستقيم وتحتسب المقام
ان حمل الشيء على شيء يستعان به في اعتبارها باعتبار الذان في كمال العمل والاعتبار باعتبار الطرف الذي يعتبر العمل بالقياس اليه من ذهنه او
خارج ثم التغيرات قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد وانما هو حاسر وقد يكون التغيرات حقيقيا والاتحاد اعتباريا او
بغيره بل شيئا التغيرات متفرقة في حد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة بل حقه بذلك الاعتبار وحده اعتبارية فيفتح حمله على كل جزء من اجزائه
الماخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس اليه نظر في الاتحاد كما في قولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الحاح
حقيقه من بدن ففسر لفظ الناطق بوضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا فان هذا هو مفاد لفظ البدن والقسم اشبع
حمله على كل واحد من اجزائه وحمله على الانسان لا شفا والاتحاد بينهما وان اخذ لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق فتحمله على كل واحد من اجزائه على
الانسان لتحقق الاتحاد الصحيح للكل فقد تحقق مما اقرنا ان حمل احد المتغيرين بالوجود على الاخر بالقياس الى طرف التغيرات لا يصح الا بشرط ثلثه
احده المجموع من حيث المجموع اذ التغيرات عند هذا القول اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه مالم يعتبر المجموع المركب منها شيئا واحدا
ويعتبر الكل بالقياس اليه ولا خلاف في اننا قلنا زيد عالم او محترم لم نزيد الميرك من الذان صفة العلم والحركة وانما نزيد به الذات وحدها
فيفتح حمله على العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشق باعتبار هيئته مفاد ذو فلا فرق بين قولنا ذوياض وذو مال فكل ان
المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك الياسر ومجرد استقلا احدهما بالوجود دون الاخر لا يحد فرقا في المقام فالحق ان الفرق بين
المشق ومبدا هو الفرق بين الشيء الذي قد لا يكون له اعتبار في مشق من الذات بملاحظة قيام المبتداه ولا يتوهم ان ذلك يورد
الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية تحصل تلك الانواع على سبيل النقل والجزو والتماثل في اثبات المباحث
اللفظية باستعمال اهل المعقول عقله وذهول الثالث بشرط في صدق المشق على شيء حقيقة قيام مبداء الاشتقاق به من دون واسطه في
العرض ان كان صفة كالضارب والقاتل فان مبداهما الضرب الفاعل بمعنى الفاعل وهما تأثير ولا قيام له الا بالثبوت وكالقيام والفاصل
التايم فان مباديهما اثار وصفات وانما قيامها بالناشر والمصدق فاما اذا كان المبداء ناقلا يعتبر في القيام كما في البقال والحذر وانما قلنا
من دون واسطه في القيام احراز اعن القيام بواسطه فانه لا يصح الا بجازا كالشعر والسرعة الفاعلتين بالجمع بواسطه الحركة واللون
فانما يترك الحركة سرية او اللون شديد كما بق الجسم سريع او شديد وهذا وحالته ذلك جماعة فلم يعتبر في القيام المبدئي صدق المشق و
استدوا بصدا الضارب واللوم مع قيام الضرب واللام بالضرب واللوم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه حيث ان الكلام مخلوق
في الهواء وقيام به ومنه اهد اللوم عدم الفرق بين المصدق بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب لا يلام بمعنى الفاعل وتأثير قيامها
بمعنى الفاعل كما انها بمعنى المفعول اثر وقيامها بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم
كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفي الكلام وقيامه بجهو الهواء وتصرفه بغيره فبعض افاضل المتأخرين بصدا العالم والفاصل وخصه بما عليه تم
مع عينه صفاته كما هو الحق وصدق الخالق عليه مع عدم قيام الخلق وكل الوجوهين ضعيفا اما الاول فلانه مشترك الوردان
الطائبان الفريقيين على ان المبداء لاجدان يكون معاير الذي المبداء ولما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه الزم وقوع النقل
في تلك اللفاظ بالنسبة اليه تم ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينه الوجود وقد تكلف
في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشق واحد المبداء ووجدان الشيء لنفسه ووجدان الشيء لنفسه ووجدان الشيء لنفسه ووجدان الشيء لنفسه
اولى بصدا الاسم وهو كما ترى اذ ليس معنى الفرق على مرعات مثل هذه الامور الحقيقة واما الثالث فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان
بمعنى المفعول والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به بل هو قائم به تهلكن قياما صدقيا واحوليا كذا في الفصول والفظا والرزق وان اعتبر
بمعنى المفعول فليس مبداء لصيغة الخلق فليس في عدم قيامه به تم ما يحل بالمقصود واما في نفيها ان يظهر انه يلزم من قيام مبداء الاشتقاق شيء
صدق المشق منه حله فعدم اطلاق الشيء ونحوه عليه تم اما المنع شرعي بنا على ان اسما تم توقيفية او لعدم قيام المبداء به تم كما
يظهر وجهه من انفا سابقا المعاني في الاقضية من المباحث المتعلقة بالكاتب السنة الضو في الامر فصل الحرات لفظ الا
مشرك بين الطالب المخصوص كما يتقارر وكذا وبين الثاني ان لا يشغله امر كذا النادر كل منها من اللفظ عند الاطلاق مع مساعده ظاهر كلام
بعض اللغويين عليه ويؤيد ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك غير ضرورة الاشتراك بين هذا
العرف واللفظ واما الحكم الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطالب المخصوص كما هو معناه الاصل ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقضه كذا
اولا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص ما كان على هيئة افضل وليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا ويجمعونه على الاوامر
على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقرئ منه مصطلح الفاعل فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ات
كثيرا

وهذا هو الذي
وذكره في
الاصطلاح

هذا هو المطلوب في هذا المقام
والمراد بالطلب المخصوص
الذي هو المطلوب في هذا المقام
والمراد بالطلب المخصوص
الذي هو المطلوب في هذا المقام
والمراد بالطلب المخصوص
الذي هو المطلوب في هذا المقام

كثيرا منهم نفلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا المقام
من الاشتراك معهم من جملة مشتركة معنوية بينه وبين لسان حداد من الجواز والاشتراك المحالين للاصل
وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه وهو منهم بمكانة من الوهن ومشاوذه الخطأ بين المصطلح عليه وبين غيره لا تانقطع بان الامر لا
يطلق على نفس القول لا لغة ولا عرفا الايجاز فان المفهوم من قولنا القائل نا امر يكذب او يدامر يكذب وتوقع الطلبية دون صدور لفظ منتهى
وتمايىسوق ذلك الى الفهم في مثل الفرض الثالث فظن ان المصطلح في الندوة عن الطلب فلو سلم دلالة اللفظ عليه فانما هو من طلب
الملازمة العرفية الناشئة من العلية دون الوضع مع انهم لم يوردوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلامهم لكان بطلان
القول والاسم الحرف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم حصة الاستفاضة منه لعدم دلالة النسخ على معنى حد مع وقوعه من مجموع تصانيفه
ويمكن توجيه ما وقع في كلام المشاعر من تفسير الامر باعتبار اللغاة والقول بجملة على القول بنفسه بناء على ما هو المعروف من مذهبهم في توجيه الجاز
ما ذكرناه وما اقامتكم به القائل بجوازته في غير القول قد فرغ بان الاولوية لما تصطلح مستندا اذ ابقوا هناك بما يوجب الاشتراك وقد
بيننا شواهد يدل البادور وغيره فلا يسيل الى الاستناد لها مع ان الجواز يقع العلاقة ولا علاقة بين القول المخصوص وبين الثاني بحيث يعتقد
عليها في الاستعمال ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك المصري مدفوع على تقدير تسليم صحة بان الاجتهاد هناك قد
مشة كما بين القول وبين الثاني الامنوم احد ما ولا يزالان السائد منه عند الاطلاق ما صدق عليه مفهوم احد ما دون نفس مفهوم
احد ما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الذي حشو الفعل على سبيل الالتزام فخرج الدعاء والالتزام بعد التوضيح
والندب لعدم الالتزام ودخل فيه الطلب والفعل المخصوص ويقول غيره وبغير القول كالاشارة والكاتبه ومن خصص النوع الاول فقد تعسف
لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح ائمة اللغة والمراد بالفعل بطلان الحديث اعني ما دل عليه لفظ المصطلح فخرج الاستعمال باعتبار
معناه الحرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزم من المصطلح الاصح طلب الفهم كما في نحو علمي فتهي اذ اشتمل على بقية الفهم ودخل نحو اشراك بال
الترك فانه امر به حقيقة وان صدق باعتبار المقتضى بانه نوع من نوع يخرج لا يترك فانه نوع من الترتيب وان صدق عليه باعتبار الفعل المقتضى به
انه امر به وبكلمة فاما دخوله في الامر باعتبار وفي الثاني باعتبار ومنه من عيّن دخول الاول في المعنى الثاني في الامر جودا على ظاهر الحد نظرا
الى ان الفعل ظاهر في الامر الوجودي وهذا منه عاقلة للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعلاء بدل العلق ومنهم من اعتبرها
مع والحق ان لخصاص لفظ الامر ضمنا بالطلب المخصوص عن العالي يوجب انهما الاستعمل وافادته لعل من سبب اليعلى المامور وكان اختصاصا
الدعا بطلب التاقل من العلى يوجب عكس ذلك واختصاص الناس بطلب احد النساء وبغير في الرتبة من الاخر بوجبه فاداة تساويها في الرتبة
وعلى هذا فاختصاص الامر بالعلى اختصاصا حتى قد يسبق الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب لا يلزم يقتضيه اختصاصا بالعلى لان
الالتزام بمحض جعل الشيء كانه حقيقة انها هو شان العالي دون غيره فيعيد الاستعلاء على ما تقدم ويذخره انما يلزم بالالتزام الاطلاق الفعلي
مع عدم التزامه به وهذا لا يستلزم الالتزام الحقيقي على ان الالتزام الحقيقي لا يخصص بالعلى يجوز صدور عن المساوي والتاقل كما لو التزم
المولى بالصلاح خاصة لصدقه ولو يصدق شبهه او لعل على وجهه بل يرد الوقت به عقلا فان الالتزام يتحقق منه شرعا وعقلا مع انه لا يصدق
الامر ثم ان ايراد القائل بانه يدل عليه ما معا ما اردناه فلا مشاحة معه وان لم يساعد لفظ الاستعلاء عليه فان معناه طلب علو الترتيب
واظهاره لا ايم لظهار علو الترتيب لا من قوله وقوله من لخصر الاستعلاء فقط بعلم الماخوذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في
العالي ان يكون عاليا حقيقيا ولو بسبب العرف والعادة او يكفي كونه عاليا في دعوى او دعوى من سبب الدلالة الارواح والحدود وجوه واما قوله
حكايته عن قول فرعون للملائكة فاننا من فان قدرنا المصطلح الصاكر والرعايا فلا اشكال في كونه حقيقة وان قدرناه ضمير المتكلم كان
مبينا على نزيهتهم منزلة العالى استماله لهم فينتفى كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجود المذكوره ثم ما اعتبرناه في الحد من قيد
الالتزام تماثله بعضهم فادرج الترتيب فيه والذي يدل على ما اخترناه بعد مساعدة التبادر عليه قوله لو كان اسبق على امتي لامرهم
بالتواك حيث نفي الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل ان يرد النبي منها الوجوع الى زوجها فالت فامر في يار مول الله فضل لا
بوانا اناسا فعنى الامر واثبت الشاعرة من الترتيب يساعده عليه ظاهر بعض الايات حيث اشتملت على تهديد مخالفة الامر وذكوره
ويكن المتأخر فيها بان استعمال الامر في هذه الموارد في الاجابة يوجب ان يكون موضوعه المخصوص بطلب كونه ظهوره عند الاطلاق مع
ان مجرد الاستعمال لا يقتضيه الحقيقة واستدل بعض المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعلاء تقتضي الاجابة بالالتزام اذ لا معنى لظهار
العلق في المنعوب لانه لو شاد وليس شيء اذ لا نفي بالاستعلاء الاطلاق والعلق وظهاره بالعلق لفظ موضع للعلى على ما عرفت وظ
ان افا ذمه هذه الصفة لا تقتضي ان يكون هناك حكم على الخاطب الصغيره فضلا عن كونه اجابا وبالجملة فالعلق في امره الاجابة وغيرها من
خارج عن كونه عاليا وانما يلفظ منقوع عن علوه وان ذلك منه استعماله الاثر من التفسير عن المفسر بلفظ الجمع فينبذ التعظيم لتزويله منزلة
الجماعة فلم يسبق الهم انه يقتضى حكما او التزاما وهذا ظا وبقا لتقليله بان المندوب بارشاد فصر من الجدوى لان ان اوله بالارشاد والذلة
الى ما هو طريق السادة لا يجاب ايم كك وان ادا ما هو قسم الطلب فظاهر الفصل اجاب انهم قسموا الامر الى اجاب وندب ولا بد ان يكون

في قوله تعالى ان التقسم قرينة على ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم ولا استعماله لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قدموا على ما ليس حقيقة
 قطعاً كما لا ريب في التجزئة والتجزئة وانما يستعمل تارة في الإيجاب واخرى في الذنب فلو كان موضوعاً للتقدير المشترك لم يلزم المجاز في الاستعمال
 وفيه ان الاستعمال في خصوص الإيجاب واقع وقد سبق متان الاصل المذكور ولا يهتدى على هذا التقدير على اننا قد بينا ما يوجب خروج
 عنه على تقدير تسليمه وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به وفيه منع الذم ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يبعد
 المدعى فصل اختلافه في ان صيغة الامر هل تقتضي الإيجاب او لا الى مذهب منهم من عتوز بالبحث بقوله صيغة افضل ومعاني معناه ما يناد
 بنظامه كل ما دل على معنى افضل ولو جازاً مع انه خارج عن البحث قطعاً الا ان يراد بما في معناه وضماً وايضاً يتناول ما كان بمعنى الامر من
 اسم الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظاً وان دخلت في معنى فالنهي عنه بما ذكرنا من الالتماس الظاهر من كلام الاكثر ان الامر
 في هذا معنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد بالصيغة الصادقة عن العاني ولا يتخلو من بعد التحقيق هو الاول ثم لما كان القرض
 هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطافاً بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في ما يربطها بالعلقة بالالفاظ فلا يخرج عن كونها
 مسائل لهذا الفن فلا يحصر من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا يعلل ان يكون ذلك داخل في مدلول لفظ الامر بان يكون معناه مخصوص
 الصيغة الواردة في الكتاب والسنة بالنقل والتجوز بل على ان يكون ذلك مدلولاً للفظ الامر من حيث التعمد او معتبراً في البحث عن الصيغة
 كما في لفظ العلم والخاص والمطلق والمقتضى في غير ذلك وما يدل على اعتبار الحثية المذكور هنا من ان ما ذكرناه من افعال الالفاظ المندوبة
 منهم في المقام من لفظ الجوب والإيجاب والذنب فان المهور منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستوفى فعل المدح والثناء فذكر
 في الذم والعقاب وعلى قياس الذنب وهذا ما نصلح لان تكون معاني الترابية للصيغة اذا اخذت بالحثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادهم
 بالوجوب والإيجاب هنا مجرد الالتماس على طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالذنب طلبه مع الرضا به فتدل عليه الصيغة بالنسبة
 ح فلا يكون له ذلك على اذكرناه لكنه تكلف من غير حاجة تترتب اليه واما احتجاج القائلين ببدالة الامر على الإيجاب بزم العبد على
 امر سيده فالبيان ان يكون المقصود دلالة الامر على الالتماس مطلقاً كما سبق لبعض الادغام فان تخصيص البيان بانه هو بالنظر الى ان اثر
 الالتماس لا يظهر الا في مثلثة العلم ان الفاضل المعاصر زعم ان تراخ الفوم في صيغة الامر يتصور على ثلاث صور الاولى ان العاني اذا ورد
 الصيغة تجردت عن القران هل يفهم منها الإيجاب الاصطلاحي اعني ما يدتم تاركه ويقاها عليه الا الثانية ان هذه الصيغة تجردت هاهنا
 في قيد الالتماس مطلقاً فيلزم منها انما اذا صدرت عن العاني لزيادة الإيجاب الاصطلاحي او الثانية ان الصيغة تجردت هاهنا بقيد الإيجاب
 الاصطلاحي نظر الالتماس على الالتماس وعلق المنطقها ما لم يتكشف الخلاف الا في وقت بين الصورتين الا لا يبريد ما ناه اولاً
 يجوز كونه دلالة الصيغة على الالتماس في الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العاني فلا يفيد اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية
 فانه قد صرح بها بكونه مفاد الصيغة وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة صادرة عن غير العاني حقيقة ومجازاً وقد صرح في الثاني
 بكونها حقيقة وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول الصيغة في اوليهما داخل فيه في الاجري ثم اخذنا
 الصورة الاخرى وجعل تزلزلهم فيها مع اعتراف بعدم مسانعة تحريم كثير منهم محل النزاع على ذلك هذا ملخص كلامه ومحصل ما مره وان كنت
 بان مدلول فعله لا يبريد على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة تجردت هاهنا من المناظرة حالها بالايكاد يلزم
 به من لادنى درية بالحدوات فرمى الاكثرين به كما هو قضية كلامه عجيب وعجب من ذلك انه استغنى بعد ذلك مقالهم التي رامها بها
 في الصيغة وبني عليها مقتك بحجتها وكان الذي اوقعه في ذلك ما وجد في كلامهم من لفظ الوجوب الإيجاب وشميتهم اياها امر
 فرمى انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر حقيقة وان مطلق الامر يقتضي الوجوب الإيجاب الاصطلاحيين لغيره وفناده يعرف تمام
 ثم ذكر ان الاحتمالات التي ذكرها في صيغة الامر تجردت في لفظ الامر ايضاً وجعل الحكم بينهما واحداً والتحقيق ان ما اشارت هناك من تفرقة
 النزاع الى الصورة الاخرى صحتها هنا لكن مع مندبل علق المنطق بعلو السند ليه كما عرفت والفرق غير خفي لانه في هذا فالتقوى يمكن
 صيغة امر حقيقة في طلب الفعل فقط مطلقاً لكن حيث يطول الطلب يتبادر منه الالتماس وعدم الاتهام بالترك تبادر الاقايام وهذا
 محل الامر المطلقة على الإيجاب مع انما يجعل استعمالها في الذنب حقيقة ايضاً والاكثر على انه احتمل في الوجوب مع الإيجاب فقط و
 ذهب علم الهند الى انها مشتركة بينهما لفظاً بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط ورجح كلامه ان الدعوى
 ان الشارع وضع لفظ الامر للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركة بينه وبين الذنب فمضى ورد في كلامه حمل على مصطلحه او انه يرمى
 في استعماله الشرعية او مطلقاً على منابذة وضعه للوجوب فقط حتى انه لو استعمل في الذنب اعتبر العلاقة بينه وبين الوجوب هنا
 اقوال اخر شاذة لا ينبغي ان يلبثنا بها لتاعلى ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة التبادر عليه فاننا لا نفهم من نفس الصيغة
 الا مجرد الطلب وذلك اية الحقيقة واذ اثبت ذلك عرف ثبت لغة وشرعاً بصيغة اصله عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم
 الرضا بالترك انما جرت اورد طلب مطلق سواء كان بصيغة فعل او غير هانبا در منه ذلك عرفاً ولذا تجد ان القلاء يذمون العبد على ترك
 ما طلب منه مولا مطلقاً كما لو صرح بالالتماس وليس ذلك الا لاستظهارهم منه الالتماس ولو لا ذلك لما دللت الجوزية المستعملة في الطلب

وان كان كذلك فالقول
 ان الصيغة المندوبة
 بعم زرارة لفظاً كما في قوله

الطلب كاية الرضاع ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة اياها عن معناها الاصل وهو لزوم الكذب على تعهد قصد الاخبار او ما قضاة لما في
الكلام لا يعينها للوجوب فكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على التنبه على الاصل ودعوى ان الوجوب بقرب المحض
الاخبار لانه لا يقع على الوقوع ودلالة الاجاب على الهدية الوقوع وهي اشبه بالوقوع فيصرف عند قيام الصارفة اليه تكلف لا يساعده على اعتبار
الوجوب وانما ما يوجب من ان الطلب سؤا مستفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل فهو ظاهر في الوجوب وبحمول عليه فيصير عن التحقيق اذ لا
تعربل على الظاهر في غير الالفاظ ولما التعويل على ظاهر الالفاظ في وسطه التعويل على ظاهر مدلولها من الالفاظ والاشارة عند حمل العرف كما
لا يورده على تبادل الالزام من الطلب هنا شافي حاد ذكر اوله ان للبياد من الالزام مطلقا من غير تبادل الالزام لا تقول فانه لا يشارة
سائفا الى ان البياد على فتمين قسم يستند اللفظ مع قطع النظر عن اطرافه اى ترك تقييد وعن سائر القرائن الا انه حمله وهذا هو الذي
ذكرناه علامة للتحقق وقم يستند الى ملاحظة الاطلاق وهذا لا يقضي للتحقق فبادر الطلب المطلق انما هو بالاخبار الاول وتبادل الالزام
منها هو بالاخبار الثاني فلا منافاة ومع الترتيل فنقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثبت واستعمالها في كل من الوجوب والتنبه من
حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقا عليها في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتقدم معناه المشتمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ
حقيقته فيه وقد مر في المبادئ ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لانه المعنى المشكوك فيه لا يثبت بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظاهر
وهو على الحمل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المشتمل فيه في الالزام المسمى بالالفك الاصل المذكور في موارد وفيه نظر وقد
استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون وجوبا او
يريد فيكون نداء وانما يصور ارادة الطلب مجرد عند الفعل من الترك فلذلك وحيد العدة في مباحث الامر على ايام الشارع ففرض الامر
في القدر المشترك في معقول وفيه ما لا يخفى اما لو افان الاجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولو اذمه فان
مرجع الاجاب الى الطلب لما كذا الذي من لوازم المنع من الترك على تقدير النطق له لهذا كثيرا ما يلزم الوالي ولا يحظر ما يلزم مفهوم الترك
فصلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق ما ليكنهم على الحائفة الدم والعقاب لو كان الامح للقدر المشترك لما شرب عليها ذلك هذا ان اراد
بالمع كراهة الفعل وبمغوضيته وان قسم معنى طلب الترك المناكدة كما هو الظاهر في راجع الى طلب الفعل المناكدة لان النفي في النفي راجع الى
الاثبات وهذا لا يكون جزء من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك مجازا عن فاكدا الطالب ان جزء من الوجوب و
فصل الرفع لكن لا ينفك تصور عن تصور الوجوب ولا ينفك تصور على تصور الترك وانما ثانيا فلان عدم انكسار الطلب عن احد الفيد
في غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه في مع انه قد ورد في بعض اخبارنا للامثلة وتعلق امر واحد باكثر من متعدد بعضها واجبة وبعضها
مندوبه كما ورد فيها من احد متعلق باكثر من متعدد بعضها محظورة وبعضها مكرهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لانه
يلزم استعمال اللفظ في معنيته هذا واستند بعض من وافقنا في المذهب بوجهين اخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب و
اخرى في التنبه فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا ولا حاد ما فاضط كان مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل فيعتبر ان يكون موضوعا
للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه متمك بالاشتراك في ثبات اللفظ ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى حاد كراهة وقد يفرض
بله على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك بله احد المحدثين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل يجوز الاطلاق على
فهدر وضعه للقدر المشترك اكثر لقلته استعماله فيه وشبهه في كل من القسمين فلهذا الوضع له اولى من حقوقه للقدر المشترك وهذه المعارة
بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متفحفة الاندفاع لان المدار في ذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الواقع
التأني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما ثانيا فيجوز الترك وعدم جواز فنام ثبت لتكافؤ اللفظين فيه فيعتبر الرجحان و
هو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت في عدم ان يكون مستقلا او في ضمن احد بخصوصية لا يثبت احد بخصوصية الابدل
واعلم ان هيئة الامر موضوعه عند تباين الالزام من الامح كما من حيث كونه مستقلا بالمخاط بل من حيث كونه لزمه ومراة الملاحظة
حالا للمورد به باعتبار وحال الماورد باعتبار فنكون على حد لرون موضوعه بالوضع العلم للخص الخاص فلا يجب هذين الاشتراط
نسبان تعليلين وان لم يشبهه ثالثا الى الامر في استهتدوية فقولا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والتنبه اعني الطلب
المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات لفظ لان العنوان المحم في وضعه بانها هو ذلك
القدر المشترك كان القائل بل موضوع للوجوب والتنبه على هذا التحقيق من بيان موضوع لخصوصيات الحوطة بذلك العنوان
وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من لوازم الاجاب والتنبه حقيقة ان كان مرجح كونها من لوازم الطلب ولو اريد به العزم مع ما يلحقه بحسب
من النع من النقيض وعدمه فلا يوجب كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب انما على الاول فان
جعلنا المنع من النقيض على من فصل الاجاب وجعلناه من سخر الطلب بناء على انظر عند جماعة من اهل العقول من ان الرض الفرضي
باب الضيف فصل هو من سخر ذلك الرض لا يخرجه من حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب ان ضم اليه اعتبار المنع من النقيض والا
كان مجازا ولكن من قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب والتنبه والقدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة وهذا

الطلب كاية الرضاع

ما يظنون ان يكون

الظاهر

المفاهيم الكلية او افرادها المستقلة لكنه على خلاف التحقيق فالحل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضاً اننا زبنا بخصوصيات الطلب في افرادها مفهومة المفيد
بالنسبة للثالث لا كل فرد من افراد الحقيقة فيصح تعلقه بالواحد باوورد عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه بك بل واحد لا شرا كالتجميع في كونه
طلباً مقيداً بنسب ثلث غاية الامران المعنى الذي لو في القسم الاول ينشأ عن موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم استعماله
في اكثر من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابياً وندبية او ايجابياً وندبية لا شرا كالتطلب المقيد بالنسب الثالث
يجمع اذ لم يعبث انفسابه الى فعل واحد وفاعل واحد فيصح اطلاقه على الواحد والمتعدد من هنا كان مخصوصاً اذا جعل خطاً بالي من يجب عليه
ومن يستحب في حقه وصل الفريض والنوافل ونحو ذلك على الحقيقة من جهة المشهور واما في الاول القطع بان المولى اذا قال لعبد افعل كذا فحذر ان
القرينة تخالفه عند عاصياً ودفعة العقلاء عليه وذلك اية الوجوب واذ ثبت عرفاً ثبت لغيره شرعاً الاصل عدم النقل الثالث ان علمه الاخصا
والاصطلاحات الزوايد استدلون بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب من غير تكليف وليست لك الا كونه حقيقة فبذلك وذلك
اجماع منهم على الذي الثالث قوله تم مخاطبة الابطليس بما منعك ان لا تتجدد امرتك فانه انكار منتم لوجود المانع من الجوارح ما يصلح للمنع
منه عقلاً او شرعاً لا مطلق المانع لا مناع الشرك به ونحو ذلك لا مناع حمل الاستنهام منتم على حقيقة له لعل المانع على تقدير حقيقة وبدل
مع ذلك على توجيهه وقمة على مخالفة الامر الشار اليه في قوله تم واذ قلنا الملازمة الجسد والدم والدم والتوزيع دليل الوجوب لا يوجب امتناع
حمل الاستنهام منه تم على حقيقةه لا يعبث حمل على الانكار الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لا مكان حمل على اراذه
التفكير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللغوي الذي يكون على ترك التندوب والنجاسة والظن المترتب عليه كما يدل عليه الآية
الاخرى يجوز ان يكون ذلك بسبب انكار محكم التكليف واستكباره حيث قال فاختاره واما ما يوق في دفعه من ان استكباره لم يكن
عليه تم بل على آدم فيرجع بالنسبة اليه تم الى مجرد المخالفة فليس بشئ لا بقنائه على ان الاستكبار والظن لا يتما على مثل آدم وترك طاعة
في استغفاره لا يوجب الطرد واللغة لا يتما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كله في محل المنع وما يدل
على حرمه استكباره قوله تم استكبرتم كتم من العالمين وقوله تم ما يكون لك ان تنكبه فيها لا تأتوا قول الظاهر من مساق الآية ان يكون الامر
للاذكار لا للتفكير بالمانع وحيث يدور الامر بين الدم واللوم فالسؤال من الاطلاق هو الدم على ما يساعد عليه من مفاهيم العرف والتفكير
امة الفرض المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيعتبر العمل عليه فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب منتم واقعا لهذه
وهو مجاز ان يكون بالهلم او حسي ولو سلم فلعلم كان محفوفاً بقرينة تدل على اراذه الايجاب ولو سلم فتاوية ما يرتب عليه ان يكون الامر
حقيقة في عرف الملتزم وذلك لا يقتضي ان يكون كك في عرفنا قلت ظاهر الآية يقتضي صدور هذا القول او ما يجرده والخروج عن كمال
المستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال والاحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبيانها لو كانت لاقتضى ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا ان يوق
استغف عن حكايتها بحكاية الدم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا عدم الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الوضع
هو الله تم والامكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في الموافقة للحكم وفيه نظر يظهر تامل ويمكن الاحتجاج بهذه الآية ايضا باعتبار اطلاق الامر
بها على الطلب المستفاد من لفظ الجسد وبنينا على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب الا لزم ويحجب عليه بعض الناشئات المتعددة الرابع
قوله تم فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم فانه تم همد مخالفة امره حيث امره بل حذر عن الفتنة او
العذاب وهذا الامر للوجوب قطعاً اذ لا معنى لتدبية الحذر عن العذاب لان القنضول ان كان موجوداً حسن الحدو ووجب الام بحسن
فلا يلزم الدور واما ما سبق من انه لا عموم في الامر ولا تنوع في عدم جوارح مخالفة بعض الامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم الجوعى دون
الافرادى فلا يلزم المفسود اذ لا يجوز المخالفة في جميع السنديات فمدفوع بان التام من ترتب التحذير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص
المحفوظ منه بالقرينة كون ومطلقة للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظرفي العموم الافرادى كذا فلو او يشكل الخبر ببقاء الشكا
على تقديره اذ لا يصدق مخالفة كل الامر المخالفة للجميع الا ان يراد به العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يصدق العموم
بنفسه بشئ من الاعتبار بل المقيد هو الوجه الاول ويمكن ان يوق ايضا بان الآية تجسب مفاهيم العرف في قوله فليحذر واعز مخالفة امره
اما بتعلق الظرف المذكور بجملته فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره اي يريدون مخالفة امره او اشرفه على مخالفة امره او
يقدر عن مخالفة امره فيكون جملة ان تصيبهم منصوباً على التعليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امره على حد غيره من المخالفة
المضافه فيتم الحكم على كل امر لان الحذر عن الجنس اتما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا الصيغة
بل الطلب الا لزمى كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا أقل من احتمال ذلك هو كما وبتفسير الاستدلال بالتم
الا ان يفتك في دفعه بان مدلول الصيغة المحذرة عن القرائن الصادرة عن العلى يوجب في العرف اللغوي اثبات هذا الفذرية
على اثبات كون الامر صيغة للوجوب وانتم المخالفة انما تستدعي بنفسها وتعدبها لئلا يفتضح تضمينها بمعنى الاعراض والمنع المخالفة
على وجه الاعراض التنفرد وعدم البنالات لا يقتضي المنع عن المخالفة بدور ذلك وما سبق في دفعه من اخذ الاعراض واعتبارها انها لو مجرد
المخالفة على القاعدة اللغوية واما لا يلزم من ذلك اعتبارها في العرف المراد من جرد الاعراض عنه نعم لا يعبدان يوق تعدد المخالفة بغير انما

تقتضى

تقتضي تضمنها الاعراض بالمعنى الاعم اعني صرف النفس عن الامثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة تضمن الاعراض بهذا المعنى لاننا لم نذكر
والعذاب لا يرتب ان على ترك المندوب مجواز ان يكون ترك المندوب مكرها ويرتب عليه فتنة او عذاب مني هيكون الامر بلحذر
لمرأيتا فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الآخرة ولو سلم فوصفه بالايم يتخصه لذلك فيثبت به ان الامر للوجوب قلنا
سكتنا لكن مخالفة الامر لم يوعده باصاوبة العذاب فقط بل باحد الامر من منه ومن اصاوبة الفتنه وهي مما يجوز ان يرتب على فعل المكروه
لا سيما اذ الربد بها الايلاء ببعض التكليف المشافه مع ان عذاب الآخرة والامها ما يرتب على بعض المكروهات بل بالمخاطبات
كقول الحبيب المرنوب على جمع الحلال فلا يقضي ترتيبه على مخالفة الامر يتخصه للوجوب ايم لاننا لم نذكر ان الغرض للعذاب اذ لم يكن
لم يحسن الامر بلحذر وللقطع بحس الامر به عند احوال الغرض ايم وهذا كما نرى انما يرتب على بيان الدليل لا عليه لان ظاهر الآية لتغليظ الامر
بالحذر باصاوبة الفتنه والعذاب لا باحوال نسبتها اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايم لا تغضي الآية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب
لا لغيره ولا شعرا غاية الا ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع وابن ابي عمير من الاثر الخامس قوله ثم اذا قيل لم ار كوا
لا يرتب كون فانه لم يرد على مخالفة الامر بالركوع وهو اية الوجوب لا بقولنا لاننا لم نذكر ان الآية ذم مجواز ان يكون لو ما هو واقع على ترك المندوب
ولو سلم فلا تملك ان الدم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرتل وعدم الاعتداد بقولهم بدليل قوله ثم وقبل يومئذ للمكذبتين ولو
سلم فلعن الصبيغة عند الخطاب كانت مقرنة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقديره لاننا نقول المفهوم من مساق الآية انها دم واته
على غير مخالفة الامر بالركوع فلا يصح الى الاختلاف المذكورة السادسة ان تارك المأمور به عاص كل عاص متوعد بالعذاب اما ما
فلقوله ثم لا يعصون الله ما امرهم وقوله ثم حكاية عن موسى اقصيت امرى والمراد بالامر قوله لا خير هرون اخلفني في قومي اصلح
كما يدل عليه الآية السابقة واما الكبرى فلقوله ثم ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من عند ربه فان من اداه العموم فتناول
كل عاص ويرد على الصغر ان الآية الاولى انما تنقض كون مخالفة الامر عاصيا لا مخالفة الصيغة وقد حققنا المغايرة بينهما لغة وعرفا
الان يتمسك بان الامر بطلان على مدلول الصيغة المجردة عن القران الصادرة عن العالم لغة وعرفا فيتم به الاجتهاد والاية الثانية
انما قيد الدم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة والطلاق الامر على مدلولها وذلك يقتضي لا يجوز كونها مستعملة في الاجتهاد
وجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات وعلى الكبرى ان الاعداد بالخلود في النار واجب تخصيص
العصيان بالكفر وشبهه لكونه فاعل غير لا يخلد به ومعه لا يثبت المطلوب الجواب عن الكل بعد المساعدة على ما بينا من المفدمات لها
لا يقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للايجاب من حيث الخصوصية ثم يقتضي ظهورها في عند الاطلاق وهو كذا كما ترجح من قال
بان حقيقة الترتيب بقوله اذ امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيئتنا وهو معنى الترتيب وبان اهل اللغة
قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل على الترتيب فيلزم ان لا يدل الامر اعليه لئلا يطل حصر الفرق
اجب عن الاول بالمنع من رده الى مشيئتنا بل الاستطاعة فيضد الوجوب فانه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون
الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فانوا للوجوب هو يفيض الى الدور بل الصواب ان يبق فلا يفيد الترتيب قول ولو سلم ان الاستطاعة
حقيقة في المشيئة انما في الرواية انما ان تكون وقينة او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يراد بها الرد
او الجزء وعلى التقديرين اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او المشيئة فالاحتمال عشرة وان كان صدر الرواية كما سند كره
في وجه التكرار لا يلائم البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو مغاير بغيره سكتنا الكراهية
ما يقتضيه الرواية كون الامر للتدب وهو غير الصيغة سكتنا الكثرة انما تقتضي كون امر للتدب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت
في المرغوبه مع ان سند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتدال عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الاجباب قال بان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة الفعل عند موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترتيب لكن الاجباب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما
يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم السؤال القبول وعرض عليه اولا بان الاجباب الوجوب مسلان فلان دلالة السؤال على الاجباب
يستلزم دلالة على الوجوب وعدم دلالة على الوجوب يستلزم عدم دلالة على الاجباب ففي امثالهما ونفي الاخر نذاع وثانيا
بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوتها بغير الشرع مما لا وجه له والجراب اما عن الاول فيان مراد المجيب
بالاجباب طلب الفعل مع المنع من الترتيب بقرينة نفي بعد ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وفارادك العقاب
بقرينة تخصيص ثبوتها بالشرع ولا ملازمة بين الاجباب والوجوب هذين التفسيرين واما الملازمة بين الاجباب بمعنى طلب الفعل
مع المنع من الترتيب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترتيب وكل الحال بين الاجباب بمعنى جعل الفعل بحيث
يستحق فاعله الثواب وفارادك العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب تاركه العقاب اما عن الثالث
فيان المقصود بيان ان الامر للوجوب شرعا يجب وضمه لغة فان الامر اذا كان موضوعا لطلب الفعل مع المنع من الترتيب فان
صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الدم والعقاب على مخالفة منع الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب

بالشع لا وجه له ولعله مبني على مقالة الاشاعرة وأطرب عن في العالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا
يخفى ما فيه ان التزام تعدد وضع الامر بالنسبة الى العلى وغيره مما ياتي عن الذوق والتبليغ هذا والنظر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال
لفظها الاصغر افضل ونظاير صادرة من العالى وغيره اذ ليس شان اللغويين الا بآثار المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث اذ
السيد على اشتراكها لغز بين الوجوب والتدب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقية وعلى كونه حقيقيا في الوجوب فقط في غير
الشرع محل الصحابة والناظرين لوامر الكتاب والسنة عليه من غير تكبير فيهم ثم اذ في اجماع الامامية على ذلك جعل تراجم في المقام في تعيين
المعنى اللغوي فقط والمجربا لقاعن الاول فما حقه سابقا من ان الجواز اولى من الاشراك على انا قد يتبين في المقام ما يوجب الخروج عن
الاصل المذكور في تقديره واما عن الثاني في ان حملها على الوجوب لا يقتضي ان تكون موضوعا للوجوب بخصوصه على ما عرفت
قد يلبس استشكل بعض مناخرى اصحابنا في الحكم بوجوب شئ بمجرد ورود الامر في احد ثبوت المرورية عن الائمة نظر في الشروع استعماله
في عرفهم في التدب حتى صار من المجازات التي لا يجرى المناوئ لها الا محال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان الجواز لا يكون الحقيقة بمجرد
الاشتهار لاسيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع يخرج الحقيقة والقرينة نوهن اثر الشهرة وشهر استعمال الامر في التدب في الاخبار
المأثورة على تقدير بثبوتها اما الاجدوى فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح بخلاف عدم نقل جميع الامور الإيجابية اليها بالاشتهار
بشان الوجبات يقتضي تكرار الامر في مثلها اضعا وورد في المنذورات سلمنا لكن استعمال الامر في التدب بدون قرينة مصحوة غير ثابت
ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل في بعض الموارد لا يقتضي بالعدم مجوز الاستغناء عنها بضرورة اوجاع اهلها وما يدرك على ان الشهرة
المذكورة بعد ثبوتها ليست بحيث توجب الفدح في دلالة الامر على الوجوب فالتمنع في اصحاب الحديث والفقهاء على ما يتشكل في دلالة
الامر على الوجوب مع كونهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في التدب وقد سمعت الاجماع الذي حكياه عن السيد على اننا نقول
ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح ان تكون قرينة صادرة للامر عن الايجاب والتدب تعيين عليه ان يلتزم بحمله
على التدب ولا وجه للحكم بما واها احتماله لا محال الايجاب والابتغية عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يتبدل عن معناه الحقيقية ما لم يرمق قرينة
معيّنة لا رادته معناه المجازي ومجرد اجتماعها كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من
حصول الاشتهار المؤدى الى ذلك كما تقدم وما يؤكده ما ذكرناه من عدم فدح الشهرة المذكورة في ظهور الامر في الوجوب ان التخصص قد
بلغ في الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد حصر مع ذلك لا يثوق القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالة على العموم عند عدم
التخصص فانصح ان مجرد الاشتهار لا يهضم قرينة على المجاز ولا وجه للحقيقة ما لم يركب بحيث يساعد على طبع اهل الاستعمال وما
قرناه يظهر ضعف الاشكال على الوجه الذي قرناه في الاربعين ثانيا الاول مفاد الامر في من الطلب والالزام بوقوع الامر والطلب عند
التخصيص بقرينة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى انه يغير الالزام وتدين بقرائنها
ربما ساعدت بعض المناخرين على الاول وخالفهم في الثاني لانا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين
قولنا اطلب منك كذا او فعل كذا والمنانغ في ذلك مكابر لا يثبت اليه واما قلنا في محصل المعنى لان اريد واطلب يدلان على مفهوم الاذراء
الكلمية المحفوظة على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك باعتبار كونه التثنية لاختلاف حال المادة كما هو الشأن في دلالة الافعال على ما
علمنا في الحديث كالتزامن والنسبة كقولنا لا يوجب الفرق في محصل المعنى اذ اشاعت بان الامر قد يبدى اظهاره في عدم
طاعة المأمور بغيره ولا يربط وقوعه منه لئلا فانه لفرضه وبخلاف قولنا اريد منك الفعل ولا يربطه برباطه تمام الكافر الايمان ولم يربط
منه لا مناعه في حقه والوجه ان الاول ان الامر هناك ليس امر حقيقيا بل امر صوري والاختيار المفسود يتحقق به بقرينة ان المأمور
لا علم له بحقيقة الامر ولهذا يرى ان الامر يحافظ على عدم اطلاق المأمور على حقيقة الحال لئلا يبتغي غرضه كما يصح ان يقول اح فعل كذا
ان يقول اريد واطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هناك امر حقيقي والاطلاع المأمور على غرض الامر لا اثر له ووجه ان مد
الامر ارادة ايقاعية اي ارادة ينشأها الامر ويحدثها ويرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي نفاها ارادة وقوعه منه والفرقات
النظر متعلق في الاول بالارادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك احديهما عن الاخرى واختلاف مصاحفهما امر معلوم بالوجدان فان
كثيرا ما يربط صدور الفعل من شخص ولا يزيد منه وكذا الحال في العكس فليست اقل فان فيه نوع غموض وخفاء وعن الثاني ان امثاله
الارادة دليل على ان المراد بغير الامر نفي الالتزام كما هو الظاهر او مبني على ما حقهناه اننا وعن الثالث ان المنع باختيار المكلف ما يصح ارادة
منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار واما الاستحسان ارادة ما منعه او رجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تفهيم
الدليل بوجه اخر وهو انه تم لزيد ايمان الكافر الا لاس من لا مناعه تختلف ارادته عن مقتضاها ما ان الله تم ولو شاء ربك لأمس في الارض
كلهم جميعا ومع ذلك نفذ امره بالايمان فيكون الامر غير الارادة والواجب ان الارادة على قسمين ارادة تكون بنية وارادة تكليفية وما
يمنع تخلفه عن مقتضاه انما هو ارادته بالمعنى الاول وهو المراد بالثبوتية في الاية دون الثاني ويحتمل ذلك ان الارادة التكوينية راجعة
الى ايجاد الشئ واطراح سبابه الموجبة له ولو بواسطة اختيار العبد ارادته تم هذا المعنى بما يمنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار

والارادة

فلهذا هو الذي ينبغي ان
معناه الايجابي غير ان
معناه التقيضي انما هو
نظرا لانه

والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبته كما اشار اليه تم بقوله وان تشكر وابرصه لكم وادارته تم بهذا المعنى يجوز تخلفها
عن المراد وسبب ما يوضح به ذلك في محث البقع والخسائس والعجبان من خالفهم في اثبات الملازمة وافهم في فحواها تجار على التجار
بالحجة الاولى وهي كائني لو تمت لذلك على نفي الملازمة ايضاً ثم ان الاشاعة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة ولم يثبتوا له معنى فلو
عليهم بلزوم وضع الظا بآراء المضمرة وبما فسر بعض من وافهم بانه نوع من الميل وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب واليجاب
واللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامر واحد ان قيس اليه باعتبار صدوره عنه كان ايجاباً والزمان قيس الى الفعل
باعتبار قيامه به كان وجوباً ولو رما فيها مقتدان ذاتا ومغايران اعتبارا وليس في قولك ما وجب فوجب لانه على المعية الذاتية
بحوار ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعا الى ترتيب احد الاعتبارين على الآخر لا ينافي ذلك كون الايجاب من مقولة الفعل
والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متبينة لآثارها في اتحاد الفعل مع الاتفعال كيف في الاول قائم بالفعل اعني الموجب
والثاني قائم بالفعل اعني الواجب تغاير الموضوعين واضمحلال الوصفين والناظر بدأ اتحاد المورد اعني الترتيب من الاعتبارات مقياسا
الى غيره وكل حال في الاجاد والوجود والناظر والناظر ولهذا قد ينعدم الاعتبارات الاول في الاعتبارات الثاني كما في كثير من المناظر
الاعدادية التلك صيغة الامر كما شق عن مدلولها باعتبار اذلة له اعلمه على حد كشف سائر المركبات عن معانيها ومعنى التحقق في الحاج
باعتبار اذلة لها عليه نظر الامتناع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما مغايران بحسب الزمان واما بحسب الرتبة فالذلة تنو
على المدلول وهو لا يتوقف المدلول عليها بل ينسب لها معنى لا يصح وقوعه في الخارج بدونها في دفع الضرر والتحقيق في دفعه لان
يق مدلول الامر ارادة او الزام معلق تعلفه بالمكلف عموما به ضرورة ان العلم من شرائط التكليف فحق حصول العلم ولو بعد مضي زمن
حال الخطاب تعلق الزام به على حد سائر الشرائط التي تغيب فيه فالذلة تنو على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود
الذلة وانما يتوقف فعلية في حق المكلف على العلم بها وهذا مما يظهر ان الصيغة كما نكش عن مدلول الامر وتحققه كما يجوز
ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل ان تكرر الامر للتأكيد لا يصير مجازا كما سبق الى بعض الادهام حيث زعم انه موضوع للانسان
الطلب ايقاعه حيث نال للتأكيد لا يكون المقصود بذلك والا لكان تحصيل الحاصل فيكون مجازا لوقوعه مستلما في غير ما وضع
ووجد فعقدان الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشأ المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او الزام به كما يشهد اليه النادر واقضاه وقوع
الطلب من تواجبه المترتب عليه عند عدم سبق علم المكلف به وليس الوضع باذلة الثالث الامر بالفعل مطلقا هل يقضى مطلوبه
مطلقا او بقصد الامتثال بل قولان اقولهما الاول وبدل عليه بعد مساعده اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد للمامور
بشراء العلم مطلقا مثلا اذا انى به الامر المولى لم يبد عاصيا لمخالفة الامر ولا يحب عليه الايمان به ثانيا لانه بل كان ما انى به نفس
الواجب عين المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترب على فخلج مبدع ولا ثواب نظر لعدم قصد الامتثال به ولا ملازمة بين فعل
الواجب وبين ترتيب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسته الحال في التفرقة في المطلوب في النواهي المطلقة نفس التفرقة وان تفرقت
قصد الامتثال ويتوقف ترتيب المبدع والثواب عليه على قصد به هذا كله في الامر الاجباري اما الامر التخييري فان دل دليل على ترتيب
الثواب على مورده مطلقا دل عليه في بعض الواجبات كالايان والنية او على كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنوية
موجبة لمنقصة دينية او نحوها لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القرية ولاذلة للامر ايضاً عليه والازم فيه ذلك لا شفاء
وجمانه على تقدير عدم القرية والفرق بينه وبين الواجبات الواجب بترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمجوحته ان
المستلزمة لرجحان الفعل مطلقا نحو المقابلة بخلاف المنسوب الذي لا ثواب في فعله بدون القرية ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان
في فعله بدون القرية اصلا فينتهي ان يكون استحبابه مقصورا على تقدير قصد القرية به لرجحانه باعتبار ترتيب الثواب عليه
وما حقيقا يتبين ان ترك المنسوب لا يستلزم الكراهة وان استلزم المرجوحته لقضاء المقابلة به وهذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني
بان الامر ان يقصد الزام المامور بالفعل له ولاذلة لا يخرج عنها والثاني بطروره ان قول القائل افضل لى فيج عرفا وعقلا
بل ربما يعد من قبيل الالزام بالحال فينتهي ارادة الاول وهو المطلوب بل لا بد من ارتكاب الثاني بل فيما لا يعتبر في برائة الذمة منه
الى قصد الامتثال بحسب الزامه فيه على تقدير عدمه من باب الامسقاط وجوابه ان المطلوب الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن
القيدين اي من غير اعتبار شيء منها وعدم كونه محجرا عنها في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل وقبحه
به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب صحته مطلقا فان قبح التكليف الفرض المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا لامر حيث
الفعل مقيدا اذلاستحالة في تبيان الفعل لا يقصد الامتثال وانما يستحيل تخصيص التكليف به ان تمامنا نظر المقام في عدم جواز
التكليف به مقيدا وجوابه مطلق الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة جانبية ومقدمة محمودة فان التكليف به مطلقا مقيدا
بالتوصل اليه بالمقدمة المحمودة فيج هذا مع ان دعوى عدم جواز امر الامر بالائتان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادات
الواجبة والحث عليها ووجه ان المامور متمكن من احدثات الدعوى الالهية في نفسه فيصح ان يامر بتحصيها واحج العلامه على القول

الثاني بقوله تم وما امر الالهي بعبادة الله مخلصين للدين والاسناد لا من حيث ان العبادة لا تحقق الا بقصد الامثال اذ من
حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقائد والاعمال الشرعية والاحكام الشرعية والابقيد الامثال وبرواية انما الاعمال بالنيات حيث يدل
على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب في معناها رواية لاعمال الابنية وقد يستدل بقوله تم اطيعوا الله واطيعوا الرسول
حيث ان الاطاعة لا تصدق الا عند قصد الامثال وبرواية انما الكل امر ما نوى هذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامثال
شرعا فلان نية الشارع بالاصالة وبالعرض فيقيد بها الامور المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلا ريب
الاية انما تقتضي ان يكون السبب الداعي الى امر حصول التقيد ووقوع ذلك اعم من حصوله به او لا كما في الامر بالصلوة او بوجوب
كافي الامر بقصد ما نال الفرق بين قولنا ما امرنا الا بالعبادة وبين ما امرنا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر الامور به في
العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التقيد في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل للجد وقوع في عبادة
ولو مدخلية خفية وهذا على تقدير حصوله نادرج مع ان الظن من سياقها انها اقصر او اذ وردت رد على الكفار حيث زعموا انهم
ما مورون بعبادة غيرهم ليعرفوا التقيد وقام الامر والعبادة الا لعبادة الله ثم كذلك يذكر الاحكام في الدين وهو ما يدان الله به و
يعبد فلا يكون فيها شهادة على المدعى المنع من كون المطلوب في الامر بالطلب في عبادة وحمل الذين على ما يتناول الاعمال بعيد دعوى
الحقيقة الشرعية في غير ثابتة واطلاقه عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوتها لا يصلح قرينة على ايرادها منه حيث لم يثبت فلان تمسك
بان الظن من القصر ان يكون حقيقيا فلا يعدل عنه الى الاضاني من غير دليل لتوجيه عليه بلزوم التخصيص على تقديره اذ كثير من
الولجيات ما لا يعتبر فيها قصد القرينة اتفاقا ووجها للتخصيص على غيره من انواع المزج عن الظن على الاطلاق لا سيما بعد مساعده
السياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر الافرادي ومع التنزل فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلا ريب
المبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادة وان لم يستمسك فسلامة مسندها غير معلومة ولا جابرها في غير ما ذكر فيعتبر الافتراض عليه
على انما نقول انما يدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الابنية يدل على عدم الاعتداد بعمل الغافل والساجي والمكروه وناوي الخلاف
حتى العقود والايقاعات وشبهها ولا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الابنية التفسير اذ لا شاهد فيها على ذلك التفسير فلا يكون
له دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يفيق التكليف بالامور به الاموافظ له وهو عمل فلا يكون الابنية قلت العمل انما هو نفس
الفعل واما موافقة الامر في من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست بعمل واما عن الثالث فان الامر بالاطاعة مطلق ولا يناد
كل امر والقطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة التجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع و
اما عن الرابع فلما ترى الوجه الثاني فان الروايتين متقاربتان في بعض فصول اختلف الفاعلون بان الامر للوجوب فيها اذ ورد عقب الخطر
فالاكثر على ان لا يباحه وتدل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بزوال العلة عرض النبي كان كما قبل النهي قال العسك بعد نقله وهو غير بعيد
ثم الظاهر من الخطر في كلامهم هو النهي نفسه وحده على ما يتنازل النهي التزمي والغيري بعيدا لا سيما الاول نعم لا بعد الحاقها به لا سيما
الثاني وفي حكم سبق الخطر كون المقام مظنة له او سبق نظر الخطر او هو به ولا بد في كل ذلك من اعتبار كون مساق الامر للنهي انما
اهلنا كيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه ولو ظهر ما بالعموم فينبغي حمل كلامهم عليهم بوجه النزاع الى ان سبق الخطر او نوه هل
يصلح قرينة لارادة الاباحة به او لا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر في نفسه سببها وبينا والتحقيق عن ان حكم النبي قبل
الخطرين كان وجوبا او نداء بان الامر الوارد بعد ظاهر اذ يدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه
الاكثرين وعلى هذا فالساجدة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة بلزم الفاعل بالاباحة مطلقا لان اباحة العبادة غير محتوية
لنا على ما ذكرناه في المقامين مساعده العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما ينفع من موارد في العرف سيما الشبهة على بعض امثاله
مع ان ذلك هو الغالب في الامور الشرعية الواردة عقب الخطر كما يشهد به الفصل الاخبار في تعيين محل مواضع الشك من الموارد النادرة
على تقدير ثبوتها عليه فنموذ القسم الاول قوله تم فاذا اتى الشهر الحرام فاقبلوا المشركين ولم يحايض بالصلوة والصوم بعد ما نهيت
عنها ومن القسم الثاني قوله تم واذا حللت فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فاتسروا فاذا نظرت فانوهن وقوله كنت هيتكم عن اذكار
بحوم الاضاحي الا فاذخرها الى غير ذلك فمعين محل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه كما قالها بالاعمال الاغلب
مع مساعده الاصل في صورته لارادة الاباحة بل الذي يوجب عليه حجة القول بالاباحة مطلقا تبادلها من الامر عند ملاحظة سبق الخطر
عليه وغلبة استعماله فيباح في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك واورده عليه التخصيص بقوله تم فاذا اتى الشهر الحرام فاقبلوا المشركين
وبلح الحايض بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنها فاجب بانها متاذا فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفها مما قد تناو
الصح بعضهم بل ضد اباحة الحرمه توجب تبادلها من الامر المسبوق بالخطر وليس بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشابهة في القصد
اجمع القائلون بالوجوب مطلقا ولا يجوز ان تصحح الامر بالوجوب فلو كان وقوعه عقب الخطر منافي لذلك لما جاز والوجوبان المقصود
ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارد بالنظر الى القرينة الظاهرية وذلك لا ينافي في جواز التصريح بالخلاف ههنا بان قول

المش

المولى بعد اخرج من المصنف المكتب في الوجوب مع سبق الخطر من الخرج عليه والجراب ان الخطر عن الخرج ان كان بعد الامر بالذهاب
الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدون فلا يخفاء في انما تبرز كون سبق الخطر في نفسه قربة صالحة لاصرف الامر عن الوقوف
وذلك لا ينافي قيام قربة اخرى موجبة لخلافه فان القرين الظنية قد تتعارض فيهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستندا الى ما سبق
به او ما هو ظاهر الحال من كون الخرج اليه مطلوب ما عند عدم ما يمنع منه نظر الا ان العادة جاريتة بالا هتام بشانه او نحو ذلك نظيره
او امر الحائك ومن يقرب اليه في الصنائع لمن يعمل بين يديه حيث يابره بالذهاب نادرة بالمعنى اخرى بعد ما ينهيه عنها وياهره بالارسال
تانه وبالامساك اخرى بعد ما ينهيه عنها فان الترخف فيهم الايجاب من تلك الاول مع سبق الخطر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون
مقتضيا لطلب الشاغل بالفعل ونواهيها انما يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واليجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخرج بانته
خارج عن محل البحث لان الكلام في اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخرج والامر بالمقتد
منه بالذهاب الى المكتب فذلك لانه في الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه لان النهي عن المطلق يقتضو النهي عن
المقتد فيكون الامر بعقيب الخطر على ان اشترط اتحاد المورد ونحو اطلاقا والتقييد بوجوب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كالا
يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالخرج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع
قضية الجزئين فيخرج جانب الحقيقة فضعفه لان مقام اهل العرف والاستعمال لا يساعدا على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لصد
لا تاخذ هذه الخشنة قال له خذ الخشنة مشير اليها والاشنة اخرى انما لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخشنة وكذا اذا قال
سابل اهل يجوز بيع احد النعدين بالآخر فضل ربع احدنا بالآخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الاباحة البيع على الوجه المذكور
على قايمة الحال في نظيره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يخص بالامر بالشيء بعد الخطر عنه بل يقتضي الامر بالورد في سياق الامر
المذكور اياه نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم خردوا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب لا يخرج
به بل يجري على سائر الاقوال في الامر بما عدا القول بالا يلمنهم وجه ظاهر فضل الحق ان هيئة الامر لا تلائمها على مرة ولا تكرار
وقا فاجماع من المحققين وقال قوم بانها تقييد التكرار ان يمكن وتزولها منزلة ان يقول افضل ابد وتقول اخرى بانها تقييد المردود
بشتر الكا بين المرة والتكرار وتوقف جماعة ومن بين موقوف في تقييد المرة والتكرار وظاهر
ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشير اليه حججهم وهو نص القول بالاشترك وفي الاول الرق لا يكون في معنى النهي كما تركه والجنبت فان
الكلام فيها كاللزام في النهي وناحرونا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه وكان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة
فيها ولا تة لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرى عن اللام والتووين لا تة لا اعلم الماهية من حيث هي على ما حل السكاكي وفاقم عليه و
خص نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر وتو بد ذلك او يدل عليه عدم احتجاج القائل
بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المواد ما لا النزاع في دلالة على الفرد واستمرتم هل المراد بالمرة الفرد الواحد والتكرار الا فراد او المراد
ها الدفعة الواحدة والتكرار الدفات وجهان استظهر الاول منها بعض المعاصرين ولم اذكر على ما اخذ والتحقيق عندك هو الثالث لساعده
ظاهر اللفظ عليه فانه لا يوجب ضربين دفعة واحدة ضربين متتابعين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع
الامكان على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهر بوجوب الاثبات بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا تمكن منه وفي كلامهم
تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان يمكن وقول البعض حكايته عنهم ونزولها منزلة ان يقول افضل ابد الى غير ذلك
مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد وكان الانسب بل اللازم ان يجمعوا هذا المصنف ثمة المصنف الا ان من الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فبقي
عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد والمنتقد او لا يقتضي شيئا منها ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث
كافعله واما على ما اخبرناه فلا علة بين المستلزمين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانة المرة والتكرار بمعنى انه
يقضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالشيء الذي سبق ان لا يقول بذلك وكذا القائل بانة يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس
المراد الفرد الواحد بل مطلق الفرد وهذا يندفع ما اوردوه الحشوة الشريفي على الحاجة حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله
بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو المتيقن بوجودة ما تم ما لا يجاب عنه بقوله الا
هن حق مرادهم من المرة ان لا يكون مشتركا ولم يرد بان ذلك تماما اشعابه في كلامهم كاستغف عليه بل اقول على تقدير تفسير المرة بالفرد
لا هتافه بين قولي الحاجة نعم لان المراد بالمرح انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق
الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلجئ في المقام الى التزم القول بالمرح بل لان يقول بها والتكرار وان لا يقول
بشيء منها بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذ عرفت هذا فلتا على القول بالمرح وجوه الاول الثاني
فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفصل وظاهر ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك عرفنا ثبت لغز وسعا
بضية اصله عدم النقل وكما في ذلك عدم انعكاز المطلوب عن احد ما واقعا على التحير والبدلية بناء على ما تحققه من ان المطلق
الامر

المولى بعد اخرج من المصنف المكتب في الوجوب مع سبق الخطر من الخرج عليه والجراب ان الخطر عن الخرج ان كان بعد الامر بالذهاب
الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدون فلا يخفاء في انما تبرز كون سبق الخطر في نفسه قربة صالحة لاصرف الامر عن الوقوف
وذلك لا ينافي قيام قربة اخرى موجبة لخلافه فان القرين الظنية قد تتعارض فيهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستندا الى ما سبق
به او ما هو ظاهر الحال من كون الخرج اليه مطلوب ما عند عدم ما يمنع منه نظر الا ان العادة جاريتة بالا هتام بشانه او نحو ذلك نظيره
او امر الحائك ومن يقرب اليه في الصنائع لمن يعمل بين يديه حيث يابره بالذهاب نادرة بالمعنى اخرى بعد ما ينهيه عنها وياهره بالارسال
تانه وبالامساك اخرى بعد ما ينهيه عنها فان الترخف فيهم الايجاب من تلك الاول مع سبق الخطر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون
مقتضيا لطلب الشاغل بالفعل ونواهيها انما يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واليجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخرج بانته
خارج عن محل البحث لان الكلام في اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخرج والامر بالمقتد
منه بالذهاب الى المكتب فذلك لانه في الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه لان النهي عن المطلق يقتضو النهي عن
المقتد فيكون الامر بعقيب الخطر على ان اشترط اتحاد المورد ونحو اطلاقا والتقييد بوجوب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كالا
يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالخرج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع
قضية الجزئين فيخرج جانب الحقيقة فضعفه لان مقام اهل العرف والاستعمال لا يساعدا على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لصد
لا تاخذ هذه الخشنة قال له خذ الخشنة مشير اليها والاشنة اخرى انما لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخشنة وكذا اذا قال
سابل اهل يجوز بيع احد النعدين بالآخر فضل ربع احدنا بالآخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الاباحة البيع على الوجه المذكور
على قايمة الحال في نظيره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يخص بالامر بالشيء بعد الخطر عنه بل يقتضي الامر بالورد في سياق الامر
المذكور اياه نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم خردوا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب لا يخرج
به بل يجري على سائر الاقوال في الامر بما عدا القول بالا يلمنهم وجه ظاهر فضل الحق ان هيئة الامر لا تلائمها على مرة ولا تكرار
وقا فاجماع من المحققين وقال قوم بانها تقييد التكرار ان يمكن وتزولها منزلة ان يقول افضل ابد وتقول اخرى بانها تقييد المردود
بشتر الكا بين المرة والتكرار وتوقف جماعة ومن بين موقوف في تقييد المرة والتكرار وظاهر
ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشير اليه حججهم وهو نص القول بالاشترك وفي الاول الرق لا يكون في معنى النهي كما تركه والجنبت فان
الكلام فيها كاللزام في النهي وناحرونا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه وكان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة
فيها ولا تة لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرى عن اللام والتووين لا تة لا اعلم الماهية من حيث هي على ما حل السكاكي وفاقم عليه و
خص نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر وتو بد ذلك او يدل عليه عدم احتجاج القائل
بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المواد ما لا النزاع في دلالة على الفرد واستمرتم هل المراد بالمرة الفرد الواحد والتكرار الا فراد او المراد
ها الدفعة الواحدة والتكرار الدفات وجهان استظهر الاول منها بعض المعاصرين ولم اذكر على ما اخذ والتحقيق عندك هو الثالث لساعده
ظاهر اللفظ عليه فانه لا يوجب ضربين دفعة واحدة ضربين متتابعين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع
الامكان على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهر بوجوب الاثبات بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا تمكن منه وفي كلامهم
تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان يمكن وقول البعض حكايته عنهم ونزولها منزلة ان يقول افضل ابد الى غير ذلك
مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد وكان الانسب بل اللازم ان يجمعوا هذا المصنف ثمة المصنف الا ان من الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فبقي
عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد والمنتقد او لا يقتضي شيئا منها ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث
كافعله واما على ما اخبرناه فلا علة بين المستلزمين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانة المرة والتكرار بمعنى انه
يقضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالشيء الذي سبق ان لا يقول بذلك وكذا القائل بانة يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس
المراد الفرد الواحد بل مطلق الفرد وهذا يندفع ما اوردوه الحشوة الشريفي على الحاجة حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله
بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو المتيقن بوجودة ما تم ما لا يجاب عنه بقوله الا
هن حق مرادهم من المرة ان لا يكون مشتركا ولم يرد بان ذلك تماما اشعابه في كلامهم كاستغف عليه بل اقول على تقدير تفسير المرة بالفرد
لا هتافه بين قولي الحاجة نعم لان المراد بالمرح انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق
الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلجئ في المقام الى التزم القول بالمرح بل لان يقول بها والتكرار وان لا يقول
بشيء منها بان يجعله لطلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذ عرفت هذا فلتا على القول بالمرح وجوه الاول الثاني
فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفصل وظاهر ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك عرفنا ثبت لغز وسعا
بضية اصله عدم النقل وكما في ذلك عدم انعكاز المطلوب عن احد ما واقعا على التحير والبدلية بناء على ما تحققه من ان المطلق
الامر

تم الوجود

أما الوجود الخارجي والماهية الخارجية لان مجرد عدم انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذ في وضع اللفظ بازائه الثاني ان الامر قد يقيد بالمره
 كما بينت اقله مره وقد يقيد بالتركيب كما في اقله مره او بالمقيد بالقيود المتقابلة لادلاله على خصوص احد هاهنا وهذا القيد من البيان ضعيف
 مجازان يكون القيد على احد التقديرين تأكيداً وتوضيحاً وعلى الاخر بياناً لارادته خلافه ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبتها الى كل من القيد
 بشهادة العرف تم واستقام وقد يتمك في نفي الاول باولوية التاميس على التأكيد الثاني باصالة عدم مخالفة الظن وهو ضعيف اذ جواز
 التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت لثالث استعمال صيغة الامر في القيد المشترك ثابت في خصوصية كل من المره والتركيب غير ثابتاً
 وإنما الثابت اطلاقاً على القيد بهما فيكون بالنسبة الى القيد المشترك من قبل مقتضى المعنى المشكوك فيه بمنزلة القيد فضية الاصل ان
 يكون حقيقة منه على ما سبق تحقيقه في متحد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها استعماله في المره وثاره في التكرار ولو كان حقيقة
 احد ما بخصوص لزم الجواز اذ هما معا كل لزم الاشراك وما على خلاف الاصل فينبغي ان يكون للقيد بالاشراك ليكون الاستعمال فيها على
 الحقيقة وهذا الاستدلال عندي غير مستقيم كما مر غير مره الخامس ما اشار اليه العلامة ايضاً وهو ينهض عن حجج على نفي التكرار فقط وتقرير لو
 كان الامر للتكرار لكان كل عبادة ناسخة لما تقدمها وانما في باطلاً باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الامر الثاني بوجوب دفع التكرار
 الذي فاده الامر الاول بحسب ما يخص من من من الاشكال فيكون تاماً وهو المراد بالثاني في قوله نظر لان الفاعل بالتكرار انما يقول به
 انما تمكن الكلف منه عقلاً او شرعاً كما حكاه بعضهم وهو الظن الاطلاق الامكان على ما مر في تحريم العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع
 تمكن الكلف في الزمن المتأخر ولا يرفع الحكم فيه اذ لا يثبت له مع عدم التمكن بحج من قال بالتكرار وجوه الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكررت
 الصوم والصلوة وقد تكررت واجب نازح يمنع الملازمة مجازان يكون التكرار ثابتاً فيها بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالجملة لمره و
 لا تكرار ويمكن ان يعارض ايضاً بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث لمره وايه ولا تكرر لا يبق يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه
 من ان عدم التكرار هناك لعلة مستفاد من دليل اخر لا نأقول لا يستقيم الاستدلال بمجرد منع ما يوجب القيد فيه بخلاف منع بعض
 مقدّماته فانه بوجوب القيد في الاستدلال قطعاً الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر يشترك في الدلالة على الطلب فيكون ايضاً كذلك
 اجب عنه ولا يلزم قياساً في اللغة وهو يوجب كلاً من ثانياً ببيان الفارق وذلك من وجهين الاول ان النهي يقتضي انقضاء الحقيقة وذلك
 لا يكون الا بشفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المره ويمكّر فيه بان دلالة النهي على اشغال
 في جميع الاوقات ليس من جهة ان اشغله الحقيقة لا يكون الا عند اشغائها كما ان اشغاله الحقيقة كما يكون عند اشغائها في جميع الاوقات
 كما يكون عند اشغائها في بعض الاوقات فالفرق ثم وهنا كلام ياتي ذكره في محج النهي الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور
 به بخلاف النهي فان التركيب يجمع غيره من الافعال واورده عليه بان الفاعل بالتكرار لا يقول به حيث يمنع ما يلزم فعله شرعاً وعقلاً الاثبات
 التكرار الشرعي والعقل في ذلك وقد اعتبره فيه وهذا الايراد اما لا مسأله يكلم الجيب اذ ليس فيه ما يقتضي تخصيص دعوى مانعية
 التكرار بما يلزم فعله شرعاً وعقلاً وانما اراد ان تكرر فعل المأمور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك النهي عنه فانه يجمع
 غيره من الافعال وجعل هذا فارقاً بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل كلامه على ارادة الغالب ان تكرر
 فعل المأمور به فد لا ينافي في غيره من الافعال كما في الامر بالسكوت وتكرار ترك الفعل المنه عنه قد ينافي لبعض الافعال كما في النهي عن فعله
 الفعل المنه عنه ويمكن الجواب ايضاً بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يكون المراد بالتكرار استمرار الاشغال
 بفعل المأمور به او تركه اذ اول النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايضاً فاذا اعتذر دلالة النهي عليه فاسان يدل على التكرار لان
 التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في التركيب لكون الوجه الثاني استحصان في قياسه قدرته لا يقبل عليه في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر
 بالشيء نهي عن فعله والنهي يقتضي عدم التركيب فلو منه تكرر المأمور به والجواب ان النهي عن الضد انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لان
 نابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهي على عدم ترك الضد ان الفرض لا يبرهن على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد كالم
 على ارادة الترك اذا حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقفه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه
 من جملة المقاربات كما سيأتي في دفع شبهة الكعبى اجمع من قال بالمره بان السيد اذا قال لصبي ادخل النار فدخلها مره عند مشاهدته
 اية كونه حقيقة في المره والجواب ان ذلك يقتضي كونها حقيقة في المره بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نقاسم
 عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مره لم يكن فيه تجوز اصلاً ودعوى معارضة وضعه مطلقاً الوضعية مقيماً مع مخالفتها للاصل مخالفة
 لما شهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب انما يعيد مثلاً لا يجلد الطبيعة لا لكون الملقى به مره لان الامر ليس للمره
 كما ان ليس للتكرار بل للقيد المشترك ويحصل في ضمنها وهذا الجواب يستقيم على اصلنا الا ان من ان المطلوب بالامر ايضاً الوجود الخارجي
 الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبة المره عند عدم مطلوبة التكرار فاما القصد بعد ذكر الجواب المذكور ولو لا ذلك لسا
 امثل بالتكرار واعتبر عليه بعضهم بان في حيز المنع فان المره يحصل في ضمن التكرار يعني مجوزان يمثل بالتكرار ما عينها ما يقتضيه
 من المره كما انه يمثل به على القول الاخر باعتبار ما يقتضيه من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمره لرفع الاقتضاء على المره الواحد

من وجهين
 1- ان ذلك لا يوجب
 2- ان ذلك لا يوجب
 3- ان ذلك لا يوجب
 4- ان ذلك لا يوجب
 5- ان ذلك لا يوجب

حتى يكون في الاثبات هاترتين او اكثر مخالفة للامر وهذا الامر لا يحويه مع اصل التعليل فاسد اما فساد الاعتراض فلا مقصود
حصول الامثال بالمره الثانية والثالثة فإزاد وهذا على القول بالمره غير متجه وما ذكره المشي الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل
بالمره يربطها الطبيعة المقتدة بالوحدة المطلقة فيصدق على الماضي به ثانياً فإزاد انه طبيعة معتقده بالوحدة المطلقة كما يصدق عليه
انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المره ما ذكره بل الطبيعة المقتدة بمره شخصيه اي المره الصادقة
على احاد المرث على البدل وما ناوله به تصنف ظاهر واما فساد الجواب فلا كما القائل بالمره لم يزد على اعتبارها شيئاً وليس في ذلك دلالة
على اعتبار التهم عما زاد عنها بل ولا عدم مطلوبية الزايد اللهم الا اذا كان ممن يقول بجهته مفهوم القيد مطلقاً فيلزمه الاتم بالثاني و
انما فساد التعليل فيساقى بانه اصح القائل بالاشراك بوحسين الاول وقوع الاستعمال في كل منهما وقصية الاصل ان يكون حقيقة
فيها والوجوب ما تر من ان الاستعمال عم من الحقيقة ولو سلم فقد يتينا ما بوجوب الرجوع عنه الثاني حسن الاستعمال عن ارادة المره و
التكرار وذلك اية الاشراك والوجوب المنع من ذلك فان الاستعمال قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحه لغير اصح المتوقنون بانه لو
ثبت فاما بالتعليل ولا مدخل فيه واما بالتعليل وهو اما بالاحاد وحى لتفيد العلم واما بالتواتر وهو يمنع وقوع الخلاف وقد مر هذا
الاستدلال بجوابه فتمت الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة محتمل لا يفيد التكرار بحسب تكرارها من كثير ما يستفاد ذلك من امور
خارجة كهم الشرط او نهاود العلية النامة من التعليل بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار فادام الوصف بقيا
او بغير حصول الشرط وان لم يتكرر ولكن كل ذلك خارج عن البحث حاله في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المنع من نفي التكرار لثبات
النباد من التعليل في القامين ليس الا نفي الطلب والتكرار معناه خارج عنه استحقاقه قد تكرر الامر في قوله ثم اذا قمنا في الصلوة
فاغسلوا و ان كنتم جنباً فاطهروا والزاني والزانية فاجلدا والسارق والسارقة فاقطعوا وقدم الاستقرار على ان مشا في التكرار
منها نفس التعليل والجواب ان اريد ان الاستقرار دل على ان الدليل على التكرار هناك مجرد التعليل فم وان اريد ان دل على ان الدليل
نفس تلك الايات او التعليل في الجملة بعد تسليمه لا يثبت به المقصود ان التعليل في مثل تلك الموارد يفيد العلية النامة عن ذلك وقد استدل
على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية انما فاجب ان يتكرر الحكم حيناً يتكرر الوصف لا مشاع تخلف العلول عن العلة و
الجواب انهم اريدوا المره يشعر بالعلية في الجملة لانها تشعر بالعلية النامة في لا يتحصيل الا فتكناك سلبنا لكن اطراد هذا الاستدلال كما استغف
عليه واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقرار وقرره بما حصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها اما افاد التعليل فيه
التكرار لكثرها وعليتها بحسب الظن باعادة التكرار من التعليل حيث يشك فيه ولجلب بان العلية في الموارد التي نشأ منها العلية
لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم تقف على هذا التفسير في كلامهم وكانه سعى في التفسير السابق فدل عليه يشمل على ثبوتها في الاول
انما ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مره ولا تكرار فاذا انى المكلف بالفضل مره وافترض عليها فلا ريب في صدق
الامثال اخرى عن عمد التكليف بها ولو لم يقصر عليها فهل يصدق ان الامثال على الاثبات بازاد عليها فيلزم لوجود الطبيعة المأمور
بها فيه فان الصيغة لما كانت للعدد المشترك بين المره والتكرار وهو طلب الحقيقة فلم يحصل الامثال بايها وقع على ما يشهد به
العرف وفيه نظر لانه لا يرب في سبق المره فلا بد من حصول الامثال بها لكنهما احد الامرين اللذين فرض حصول الامثال بايها وقع
فاذا حصل الامثال بهما سبق وجب للامثال بازاد عليها اذ الامثال عقيب الامثال مع وحدة الطلب غير معقول لادانته التحصيل
الحاصل على انما قول حصول الامثال بما زاد على المره محتمل على تغلق الطلبية لما يجابا او نداء وهو بكل اقسامه بطا اما بطلان ثمن
الطلب بهما فلا يمتلزم عدم الرجوع عن عمد التكليف بالمره وهو خلاف الفرض لانه رجوع الى القول بالتكرار واما بطلان
تعلق الطلب بهما فلا يمتلزم فغنى القول بجزا لستما اللفظي فإزاد على معنى واحد وهو مع فساد في نفسه لا يصح اليه عند عدم القيمة
ولا يذهب عليك ان هذا التامية على القول بانه حقيقة فيها او في احد ما فقط واما على القول بانه حقيقة في العدد المشترك كما هو المختار
امكن اعتبار الاحباب بالنسبة الى المره الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرث المنخرفة من غير ان يستعمل الامر في شئ منها كما لو تعلق
بواجب ومنه وبغيره عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا التقدير عند الاطلاق والجمهور عن القائلين كما هو عمل البحث
ياهم اذا لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما استكوا به على فح المره والتكرار فن ابر يستفاد وجود المره وتبعية ما زاد
عليها واهل هذا الاتهام هذا اذا قرئت المره بالذخعة واما اذا قرئت بالعرف فاجبه التفصيل بين الامثال بما زاد على الواحد دفعه وبين
الاثبات به على التعاقب فبر عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني وهو الاول لان الطبيعة المأمور بها متحققة في ضمن الجميع كصفتها في
ضمن الواحد فلا يسئل الى تعيينه ثم هذا كله مبتنى على القول بجزا لتعلق الاحكام والمطلوبية بالطلب من حيثى كما هو مقالة
البعض كفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوب ايضاً طبيعة الامثال الا ان الفرق الحاصل من بعض
المره وان كان الفرع مطلوباً بتبعها عند اهل هذا القول من ثاب المعلقة لان الكلام في المطلوب الاصل وظاهر ان طبيعة الامثال اذا
اخذت من حيثى لم يكن لها تعدد في صور التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامثال عبارة عن مواضع الامر وجبه الى الاثبات بالمآب

على وجه

على وجه دعوى امتناع التكرار فيه ولجس الى دعوى امتناع في فعل المأمور به وهو مصادرة قلنا المراد بالامثال الخروج عن عمد
 بموافقة الامر ولا يربح حصوله بالمره الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فاذ لم يلزمه لا سبيل لنقل الكلام الى الخروج من حيث ان الطلوع
 على القول المذكور اذ لم يربح طبعه من حيث ولا تعد لها وان تعد افرادها لانها لا تكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب منه هذا واما على ما
 تحققت من انها لا تتعلق بالطابع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت قد
 بين المره والتكرار بكل النسخ بحيث لا يمكن اعتبار مجرد هلع عن الخيش لا دليل على تعيين احد ما يتبعه التخيير بينه ما دقت للبرج
 بلا مرجح الا ان مرجح التخيير على تقدير تفسيره بالالفرد والافراد الى وجوب خصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرها بالدفعة
 والدفعات الى وجوب ملزمه ما لا على وجه التعيين هذا اذا استلزم الدفعة للفرد والافراد الى عدم تعيين شئ منها فيخرج المأمور
 بينهما فيندفع الاشكال المنفرد اما الاول فلان الامثال بالمره انما يقع اذ لم يتبعها التكرار ومعه يقع الامثال بالمره
 كاستظهاره في التخيير بين الافل والاكث واما الثاني فلا نافعنا ان الامر يتعلق بها بان كان للايجاب ولا يلزم منه القول
 بالتكرار لان القابل للتكرار يربطه تعيين التكرار ويجعل مطلوبه كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير
 فيكون مطلوبه كل واحد في صورة التكرار على وجه البقية واما الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل
 عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغة لغير الاطلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقضي الا مطلوبه فرد
 واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقه الا في جميع المتعلق بها باعتبار كونها فردا ولا يربح ان اقل مراتب اعتبارها
 في الفرد واحد على التعيين دفعا للبرج بلا مرجح فيبقى الزائد مشكوكا فيه منقاعه الحكم بالاصل نعم اذ الذي يماز على الواحد دفعة
 واحدة وقع الجميع على وجه المطلوب كما بان في الواجب التخيير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمره والتكرار انما يستقيم اذ اعتبر
 الفرد والمره بشرط لا كمره وليس في اطلاق الامر اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تعد وجوبها اذ على المره بحسب الوضع
 لكن ندعى قيام الخرج على وجوب التكرار ومطلوبتها وتفسير الخرج من وجهين الاول ان الطبيعة المأمور بها امر واحد وقد
 بصفة الوجوب والمطلوبه وقضية الاستصحاب بقاها بعد الانيان به امره الى ان يتبين ذوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول
 بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجه الوجود لان الاحكام اللاحقة للطابع من حيث لا حقه لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض
 الا بقرينة النص وما على ما تخاره من ان المطلوب به الطبيعة باعتبار الخارج فواضع التقوط كما يظهر من بياننا المقدم الثاني قوله
 اذ امرتكم بشئ فانواته ما استطعتم فان المراد ما دتم مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء قدرتم والقدر
 والقدر بمعنى الاجراء وذلك بشهادة ما قلده عليه على ما روى من انه خطب رسول الله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشه
 وهو سري سري ما لك فقال اني كل عام يارسول الله فاعرضه حتى عاد من بين اولادنا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت
 نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكرهتم فأتروني ما تركتم وانما هلك من كان قبلكم بكرة سؤالهم واختلفوا في ان البيان لهم
 على امرتكم بشئ فانواته ما استطعتم ولا انتميتكم عن شئ فاجتنبوه ولا يبق اذا من اداة الابهال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وايضا
 يخص الحكم المذكور بالامر الرسول على ما يقتضيه الاسناد والمقصود ان ذلك لا نأقول اما الاول فدفع بعد المساعدة على الدعوى بان
 المقام قرينة على ارادة العموم وذلك نظرا واما الثالث فيمكن دفعه بان الظاهر الفرق بين سيرة الرسول والامر في ذلك وبان اوامرهم كما
 عن الامر الرسول فينبغي احكامها لكن لا يخفى ان الرواية لما يقتضي ندب التكرار لا وجوبه والا لا شق فائدة الخذير عن السؤال وحمله على
 قصد عدم تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان يهضد دليل على الاستصحاب تسامحا في
 وفي نسخة الحكم المذكور الى الامر البديية وجه الثاني لاخفا في ثمره النزاع بين القول بالمره والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار
 القول بالطبيعة بناء على عدم الامثال بما زاد على المره مطا او الامثال به على التخيير او الاستصحاب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر
 للتدب قلنا بديية التكرار من حيث الاحاد لا من حيث الجملة فلا ثمره فيه بين القولين واما القول بالمره والقول بالطبيعة فالثمره
 بينهما ظاهرة بناء على الامثال بما زاد على المره والافال ثمره اعتبارية من حيث كون المره مطلوبه على القول بالمره من حيث كونها امره وعلى
 القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسير المره بالبدعة ولا بين نفس المره ودرتها يوم انه ان فسرت المره
 ح بالفرد ظهرت الثمره فيما لو ان بالمره دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها
 في ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احد ما يتبعه التخيير بينهما واما على القول بالمره فاما يمثل بحددها لا غير ويستخرج بالقرينة ان
 احتيج الى التعيين والتحقيق انه على القول بالمره يمثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامثال لانيان بالمطلوب على وجه المرجح لعدم المرجح
 هذا اذا اعتبر المره لا بشرط كما هو الظاهر واما اذا اعتبر بشرط لا كما ذكر بعضهم فان فسرت المره بالدفعة فان اردت مجرد نفي مطلوبه
 الزائد فالمره تظهر على تقدير تفسير المره باذخالها على وجه من الذين يخرم التكرار على القول بالمره دون الطبيعة واما على وجه
 الاخر فلا ثمره الا اذا التزم القائل بالطبيعة بالامثال بالمره لا يند فظهر الثمره فيه وان اردت ان عدم التكرار شرطي لمطلوبه حتى انه
 لواقع

على الخارج والبرج

لوقوع مكررا اشنع الامثال مطمة فالتمرة ظاهرة على القول بالطبيعة يمثل بالتمرة في صورتها المتكررة بل وبالتمرة ايضا على قول البعض وعلى
 بالتمرة لا يمثل بالتمرة وان اراد مجرد المنع من المتكررة فالتمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بالمعنى المعروف في مستند المنع فانه على القول بزيادة
 كونه بدعة وعلى القول بالتمرة ظاهرة الامرابه واكتفاء في التمرة على النفس الاخرى وان قسرت التمرة بالفرد وحي بالزائد دفعة فلا تمرة على الاحتمال
 الاول لتحق الامثال على القولين كما يتبين عليه في الاحتمال الظاهر على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخيرين يمثل على القول بالطبيعة ولا يملك
 على الاحتمال الاول في المرة لاشعاع الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي لجنين واما على القول بالجواز فيقتل بالجميع
 يعصى به باعتبارين ولما ما قيل من ان المطلوب يحسب جرح بالقرعة فراجع الفساد لانها لا تعلق لذلك بمسئلة الاجماع مع ان القرعة انما تعلق
 ما هو معين في الواقع غير معين في الظاهر وان المقام ليس من ان لا يتبين في الواقع للزم الترجيح بالترجيح ثم هذا كله اذا قسرت الوصية بالوصية
 الشخصية بالمعنى المتقدم ولما اذا قسرت بالوصية المطلقة كما زعم المحقق الشيرازي لم يكن فرق بين القولين مطم الا في الاعتبار اذا الفعل المطلق
 بر في الوقت الثاني كما انه فرق للطبيعة من حيث هي كق فرم للطبيعة من حيث هي كق فرم للطبيعة المفيدة بالوصية المطلقة فان قلت لا يجوز
 الامثال به على الاول لانه القول به على الثاني لانه وان منعه في الاول لانه المنع في الثاني لانه هذا كحتمل الكلام في ثمره التراجع من حيث المنع و
 اما من حيث اللفظ فان كان الغائبون بالتمرة والمتكررون يجعلونه مجازا في غيرهما هو كالمثل فالتمرة ظاهرة وان كانا يخلصونه ظاهره وذلك خلا
 ثمره من حيث اللفظ لكن القول بالتمرة هذا المنع يرجع الى القول بالطبيعة على احتفاء ولما القابل بالاشراك والتوقف فوجهها في مقام العمل
 الى القول بالتمرة ويعرف التمرة بينه او بين ساير الافعال بتمرة **فصل** في بيان دلالة الصيغة الاخرى على ثبوتها على ثبوتها ولا على تراخ وفاقا
 بجماعة من المحققين وخلافه للشيخ وجماحة حيث ذهبوا الى انها تنقض القول بالبطلان والتمتع حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراجيح و
 توقف جماعة وهم بين من يقول اذا باد لم يقطع بكونه ممثلا للجواز ان يكون الفرض هو التراجيح ومن يقول اذا باد وكان ممثلا لكان
 وان احرل يقطع بوجوه عن العبث وموضع النزاع لانه الامر باعذار الصيغة عن الهيئة كما في المحسبات او اما باعذار المادته فلا ريب
 انه قد يقضى احد ما وقد لا يقضيه ولهذا ليرد على السند بل باليتين على الفورية بل لزوم الدور وان امكن نفسه منعا للمهمة ثم المراد
 بالقول اما الزمن الثاني من الخطاب او قل زمانه الامكان وقد وقع التفسيران في تضاعف طائفتهم والاول اقرب لفظا والثاني اوفق في
 اعتبار الفرق بينهما فان اول زمانه الامكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب قد يكون غير كافي في الادام المشرقة بما يميز اخرى
 وكافي في الادام المطلقة التي اريد بها الفعل بحيث من متلخ كما في المستطيع الثاني فان الفورية بالمعنى الاول تمنع اعتبارها فيها بخلافها
 بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب ثلثي موديه الفعلي انحصر التفارق في العلم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية المحرفية لا العقلية
 فان خطابان الشرع انما يرد على حساب انهم يعرف الكلام في التراجيح بالمقاييس ثم التراجع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر
 الجرح المعروف لمتكرري الاقضاء حيث انصروا فيها على نفيه وبرشد اليها القول بالاشراك اياهم وهذا يتصور فانه باخذ القول بالاشراك
 واختلاف في مدلول الصيغة بان تكون موضوعه للمركب لغيري ياخذ قيد المدلولها خارجا عنها فيكون دلالة عليه بالاشراك او في الدلالة
 من حيث الظهور كما برشد اليه القول بالفورية فانه سبب جدا التزم كونه مجازا في التراجيح وربما يوجب احرار بعضهم قيد الاطلاق في عنوان
 النزاع حيث حرره في الامر المطلق فانه اراد بالاطلاق خلو عن القرائن المفيدة لتعيينه بل احد القيود الثلاثة لا مطلق الاطلاق ان لا يعلق له
 بالمقام او في اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي كما برشد اليه المشرقة انهم باية المسألة والاستباق وبلزوم خروج الواجب عن كونه واجبا
 وبوقوده عدم تعرض كثير منهم في الجوارح عنها بخرج قضيتها على تقدير المساعدة عليها من محل النزاع فالتشكيك لا يخرج مقالهم عن احد هذه
 الوجوه واما التكررون فالتمرة يتكرونها بالجميع بدليل اطلاق القول بعدم الاقضاء الشامل للجميع لانه لو انقضاء فاما ان يقضيته
 لفظا ومعنا والثالث يقسمه بطا الملائمة فظاهره واما بطلان العلم الاول من الثاني فلاشعاعه فافانما الثالثة اما المطابقة و
 التضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والقول بالاشراك خارجا عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفصل
 وبين طلب ايقاعه فورا او متراجعا لا عقلا ولا عرفا بدليل صحة تعيينه بكل منهما من غيرتها فلو في الظاهر ولا تكرر ولو على سبيل التأكيد
 اما اشعاعه معنى فلا سبب فيه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواء ولنا فيه ان استعماله في العقد المشترك ثابت وفي كل
 من الخصوصيتين غير ثابت واما الثالث اطلاقه على العقيدتين وقضية الاصل كونه حقيقة فما ثبت استعماله في واقع لو كان موضوعا للعقد
 المشترك كان اطلاقه على كل الفور والتراجيح على الحقيقة من غير اشراك ولو كان موضوعا لاحد الزمان المجاز والاشراك المطلقا لا الاصل و
 هو الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما يمتضان على بعض الموضوع من نفي الاقضاء الوضع والوجه الاول على ما مرنا
 بهنصر على تمام الموضوع لانه على نفي الاقضاء مطلقا حيث خفنا فيه بنفي الاقضاء المطلق نفي الاقضاء المعنوي فان المراد به ما يقع العقلي و
 الشرعي والمعروف بينهم ترك هذا الاحتمال والتجسس مع قاصرة عن افادة الموضوعات التي يفتنون بالفور بوجوه الاول ان المولى قال لعبد
 استقر فاحر السقي عند عليا وليس لك الا دلالة الصيغة على الفور والمجاز ان القرينة هناك فانه على افادة الفور حيث ان العادة
 تفضي بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند نقدا القرينة الثاني قولهم مخاطبا لا يلبس منعك ان لا تتجدد امرتك

حاشية

حيث انه تم ذم على ترك التجرد ولو لم يكن الامر للفور لم يوجب عليه اذ كان له ان يقول ثم فامر في بالبدار وسوف امجد والمجرب انه لم يؤمر بالتجود
مطلقا بل في وقت مخصوص وهو اما زمان التسوية بناء على ان اذ اظرف زمان للجزء كما يراه البصريون واما زمان من انظر في زمان التسوية على ما
تفضيه الفاء فانها للتعقيب من غير ترخ ولو سلم ان اذ اظرف الشرطية او لتعلق مفاد هينقا الامر على الايجاب ومن مادته على حصول زمن الشرط
وان الفاء الجزائية لانفيد التعقيب فلا سلم ان الفورية قد استقيمت من الامر تجوز ان تكون قد استقيمت من قرينة حالية او مقالية مع
لا سلم ان الاستقبال لم يجز ان يكون تفرقا على الباعث الثالث قوله ثم وسار على ما مضى من تكلم في المراد بل الغفر لم يرس حقيقها الاشا
مساعدة العبد اليها لانها فضل الله ثم وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فضل المأمور به فيدل على وجوب الفوري في الايتان
بالمأمور به المأمور ان الامر يقضى الوجوب لا يوجب ليس المراد بالمغفرة الاكثورية دون غيرها من الطاعات والالتم ملاذ هيب اليه بعض المغفرة من
القول بالخط والتكفير وان باطل عندنا لاننا نفرق الخط والتكفير بالغة الذي قال به بعض المغفرة في تمام التصرف والاجماع عندنا على بطلان
هو اذ هاب كل من الحسنه والتسوية على قدمها من المرتبة ضعفا فوة للآخرى مع ذهابها على قدر اذ هابها وهذا غير المغفرة التي هي
عبارة عن تجاوزه ثم عن ذنوب العبد تفضل عليه بسبب اذ هابها على الطاعة من غير حط شيء من ثوابه وغير الخط الذي هو اذ هاب
بعض الذنوب لجميع الحسنات وبعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنوب كالغفر المحذوق هذا لا يعبر به اثر الشك لانه
الكتاب السنة عليه فان قيل هذا الدليل لخص من المدعى من وجهين الأول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل او بالعارض اذ لا
يصور مغفرة في حق الشاك لانه لا يتناول كل امرئ لا دليل على ان امتثال كل امرئ يوجب المغفرة فلنا يمكن ان تمام القول فيما بعدم الفارق
مضافا في الثاني الى عموم قوله ثم ان الحسنات يذهب من السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله ثم وجب عرضها السموات والارض مكان
سالم ان الاشكالين وطوبوا الاستدلال به يعرف مما تامل في الوصف في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب البدار الى البعض كالنوبة مما لا
يز وما يوق من ان المغفرة وصفت بكونها من الرتبة هي من صفات جنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادة العموم كما في قوله تعالى
وما من ذنوب في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فذوق بان المغفرة لا تخفى بكونها من الرتبة بل قد تكون من العباد بغير فلا يكون الصفة
للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تخفى فافادة العموم بل قد تكون غيره كفاة النعيم والشرع فقل المظالم منه و
لو سلم ان المراد بها العموم فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق القلب والرجحان مثلا يلزم تخصيص الافراد النادرة فان كثيرا
من اسباب المغفرة مندوب وكثيرا ما يجب قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وقاها ان حمل الامر على مطلق الطلب ولو ان نكاح
هذا تخصيص المستباح على تعديدهم وسمكت لتعديدهم الجاهل في حمل الامر بالمسارعة على الافضل انه لو حمل على الوجوب لوجب
الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يصور في المتوسع دون المضيق الا ترى ان العباد امره موكاه بصوم عند فصاعه لا يوق انه سارع في الامسا
واقعة فيه صاحب العلم انه لانه فاقبل فيه من حيث ان رفع المناهة الحاصل بين المشية والمادة كما يمكن حمل الامر على الاستجاب كك
يمكن حمل سارعا على معنى يادوا فيكون دليلا على الفور قال وتعل الاول ارجح وفيما ذكره نظر للقطع بان الامر اذا بالصوم ثم قال
او جبت السارعة اليه كان كلامه صحيحا متهما فاسارعة لا تاتي وجوبها وتحتوي ذلك ان السارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محذورا
للتقديم والتأخير في نفسه وحيث ان الصوم المفيد يكون في الغد غير محتمل لهما يصح هذا الاطلاق السارعة بخلاف ما فرضناه فان الصوم
بجساره السابق يجهل التقديم والتأخير فيجب ايجاب السارعة اليه وكذا الكلام في ندبة السارعة الى المنذوب ويظهر ان موضع النزاع
من القم الثاني دون الاول فلا يتم البيان فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك السارعة كما لا يخفى ولو قرر المناهة بان في
لفظ السارعة دلالة على ان الفعل المأمور به يجب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والتأخير لا يصدر في اعيان له وقت مضيق وهو يتأق فيظهر
من القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لوجه عليه بان ذلك في صورة تعيين لوقت المضيق مسلم واقا في صورة عدم التعيين فلا
فيصح ان يكون الامر بالمسارعة نصحرا بما دل عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالة عليها ولو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التأخير بعد
الثاني وضع واقا ما تامل بصاحب المعامل في كلام العسدي والجاهلي فليس شيء لان سارعا او يادوا ويمنع واحد فالشرع فيهما غير
معقولة الا ان يرد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما يلى ومع ذلك يلزم الفورية في الهيئة ايضا لانها تامل بوجوبه الرابع قوله ثم
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والوجوب عنه ما تفرغ الآية السابقة من ان حمل الامر على الافضل
اولى من تخصيص العلم الى الفرد النادر مع ان الظن من الاستباق طلب التسبق على الغير بل هو معناه وضعا وهو علم من الفور من وجه ولا
قائل بوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيعتبر الحمل على الاستجاب ويجاب الحاجج ونابعوه بما تفرغ اية السارعة من ان وجوب
الاستباق يتأق في الاستباق فيعتبر الحمل على الاستجاب في الاستباق في الماد والهيئة وضعفها مما يتناهى الخامس لو جاز التأخير
لكان في وقت معين والثاني مشف فلذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخره من الامكان انفا وهو
باطل لانه غير معلوم للتكليف بالمجال حيث يجب عليه ان لا يوقر الفعل عن وقت لا يعلم ويمكن بيان ذلك بوجه اخر وهو
انه اذا اتركه المكلف والحال هذه ضادا بوجوب الفوات فلا يخرج اما ان يعاقب على ترك الواجب ولا لا سبيل الا الاول ليقع العقاب على ترك

العصم

المأمور به

المأمور به في وقت لا يعلمه اوضح الرخصة في التاخير وكذا الى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذا ما تاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو
 لزوم لا يبق لان لم يخرج الواجب عن كونه واجبا لان المكلف ان علم باخر ازمة الامكان او طئه عوقب على تركه فيدنا نقول عدم الخروج حال العلم او الظن
 لا يجدي في الخروج حال عدمهما في الحذر بحاله في بعض الصور وهو اذا لم يحصل العلم والظن باخر ازمة الامكان وهو كما في لزوم الاستكاف
 اذ يكفي في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقادير وايتم هذا التحديد بظاهره بوجوب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتاخير وانكشف الخلف
 لخروج الوقت والنزاهة كما وقع عن الفاضل ضعيف لانه تفيد الاطلاق الا من غير دليل فان قبل المراد وجوب الايمان بالفعل عند العلم او
 الظن بالفوات للماد على وجوب الشعور عليهما لان لخر ازمة وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف الخلف قلنا فان هنا
 امران احدهما طلب الفعل والمنع من تاخيره عن زمان لا يعلمه المكلف الثاني وجوب الايمان به عند العلم والظن بالفوات والكلام انما هو في
 صحة التكليف على الوجه الاول اذ من حيث الاستكاف ويلزم التكليف بالحال دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول صحته و
 يسوغه واما استغناء الثاني فلهذا لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والواجب اما اولها فبالتفصيل فانه بما
 لو صح بصواب التاخير فانه لا كلام في امكانه ولخرج بالواجبات الموسعة التي تمتد بامتداد العرفان بقوتها في الجملة ولو في التذرع وشبهه
 ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقص ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين اذا صار في المكلف في انشائها
 ما يوجب فواتها يلزم فيهما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالحال واما ثانيا فبالحال وهو انما لا يمتنع ان يخرج على ان
 لا يخرج الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يخرج اذا علم باخر ازمة الامكان او طئه ونعم لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره
 تطرأ عدم ترتيب العتاب على تركه مع عدم العلم والظن به اذا الواجب على ما يساعده عليه التحقيق هو الامر الشارع بفعله او ما يتحقق على
 تركه العقاب من غير بدل ولا عذر وبالمجمل باخر ازمة الامكان عذر فلا يقصر عن الاستحفا وتعليقه بتقديمه واجبا للعصاة بما لا يجوز عن
 الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالحال على تقديره فانه انما يلزم اذا اتبعين التاخير فاما اذا اجاز فلا الامكان الامتثال بالبادرة وبتمهلا
 على هذا الجواب صاحب المعالم واورده عليه بعض الافاضل بان هذا وان رفع التكليف بالحال لانه المعتبر بوجوب الفورية في الفعل تفصيل البطلان
 اجواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالبادرة في غير الفورية ونظيره بعض المدققين بان اجواز التاخير غير
 مشروط بمعرفة منسقة مع العلم بالاجواز مشروط بمعرفة منسقة واللازم منه عدم حصول العلم بالاجواز لعدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على
 العلم بتم ثم قل فعلى هذا الوجه ونفسه لزم ما تم والاشارة في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بلغة لكن
 تصرفه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم باخر ازمة الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالاجواز بل يكفي فيه
 عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر بل يقصد وذلك لان غرض النظر على ما يشهد
 فقر كلامه ان اجواز التاخير مشروط بنفسه بتغير الفعل مع التاخير في صان الشرط ويعصر الاعصاء وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا
 يلزم القول بالفورية لعدم العيصا بالتاخير على تقديره بتغير الفعل في الزمن المتأخر وهذا كما ذكره مني على دعوى ان اجواز واحد
 هو الجواز الواقعي للشرط بالتيسر يتلوا به عصيان المكلف وعدمه وظان اصالة عدم المنع انما ثبت الجواز الظاهري وهو بان في ما اراده
 لانه بوجوب عدم العيصا على تقدير عدم تغير الفعل ايتم ما ذكره المنظر من غير جواز خلو مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والشرع غير بعيد
 بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذا شرط التكليف بالعلم على الظاهر ثم وانما السلم منه ما أدى الى التكليف بما لا يطاق وحصر
 في العلم في محل المنع لا مكان الامتثال بالمشاهدة وسيا هذا من بدعيته انتم عند بحث الواجب الواقع ومن هنا يتبين وجه منع اخر على
 الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان الثالث وقد بوجه كلام المورد بوجوب الاحياط وبان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني
 وتلزم الاجابة بالبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحياط في مثل المقام والسلم من قضية الشغل اليقيني استدعاء الفراغ اليقيني بمعنى
 ما يقطع بان مأموره وهذا لا يتعلق بالمقام وكعلم ان اجواز التاخير على القول بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتكليف المكلف عن
 الامتثال في الزمن المتأخر واما بحسب الظن فخرزان بوجوب الفور كما زعم المورد فيعصى بالتاخير مطروان يتسرع الفعل ويجوز له التاخير فلا
 يصح بغيره ومن وان فاجاه للمانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما رجع المنظر فيدور عصيانه وعدمه مدار الواقع فكان ان الاحتيا
 الاول مناف لظاهر ما صدر به الجيب كان الاحتيا الاخير غير متعين عليه لاجواز ان يلزم بالوجه المتأخر ومن هنا يتبين ان كلامه كلامي
 المورد والنظر ليس على ما يفهمه التامر كما يجب ان النهى يقيد الفور فكان الامر قياسا عليه بجماع الطلب وان الامر بالشيء يقضي النهى
 عن التمسك والنهي يقضي الفور فيلزم الفور في المأمور والجموع عنها يظهر من بحث نفى التكرار انما استلزم الافضل وقد اطلق الفاضل على
 ان كل فعل مقترن باحد الازمنة يجب له الرضخ حتى انهم اعتدوا عن كاد وغيرهما من الافعال المنسوخة عن الزمان بانها كانت مقترنة
 بالزمان بحسب اصل الوضع ثم استلزم تحقيق الاستعمال حتى هو معناها كما على فاذا ثبت ان الامر يدلى على الزمان بحسب اصل الوضع فليس
 الاحمال والاصل عدم الجمع ان احكامهم بخلاف ذلك والجموع ان الافعال المذكورة غير ثابتة كيف احدا منهم من الواجب وهو وان
 واقعه على ذلك في كافيته لكن حالهم في تخصصه حيث اخذ منه بمقتضى الجماع انما يجمعهم منقوض بمقتضى اكثر مقتضى على الاصول المورد

ذلك

بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صحيح فان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه بان المراد ان الزمان مدلوله ولو
 بالانضمام كما يشعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال في الامر طرفا لوقوع الظاهر فان قولك انما اقبل انما اطلب حال المتكلم وبهذا يرتفع الاختلاف
 بين كلامي الحاجي وكلامي العاصم في شرحه في تبيين الكثرة وفي هذا البحث كما ينبغي صحتها حيث انهم عرفوا الفعل ببادل على معنى نفسه و
 اقترن باحد الارزمنة والضمير في قولهم واقترن برجع الى الحقة المقيدة بكونه في نفسه وليس له المعناه المحرث وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف
 واضح والظاهر في الجواب ان قوله لا دلالة الامر على الزمان لا يوجب لانه على خصوص الحال بل لا غنى عنه ومنه الاستقبال كما مر نظيره في فعل
 وهذا قريب في دفع الشافى بين كلامهم وان كان احتجاجهم بان المنادى من الامر ليس الا طلب الحقيقة بما ياتي ذلك لكن ينبغي تفرقة على
 الاضافى لعدم انحصار مدلول الامر في طلب المية ويدل على ذلك ما ذكره الحاجي في العاصم وغيرها في الجواب عن الاحتجاج الا ان كسبا في فانه
 يشعر بالزمانم بكالاته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال وهذا التحقيق ان الامر لا دلالة لها على الزمان وضعا اصلا وانما يقع منه
 الزمان الفزائما من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه ولو عاين ايدك على ذلك بعد مساعدا التبادر عليه ان خصوص الفور والزل
 غير مفهوميين منها قطعاً واعتباراً من الشك بينهما في معانها فاما الاجد في عدم انفكاك طلب الفعل عنه لا يمنع توجه الطلب الى
 الزمن الماضي فهو مختص به في نفسه عقلاً وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع بخلاف الماضي المضارع فان مفادها الاخبار بوقوع الحد
 وهو في نفسه لا يختص بزمن فخصاص كل زمان دليل على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالوجه ان يمنع اجماع الفاعل او صحته ويمكن ان
 يجابح بان فعل الامر مفرق بالزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظاً واما الحاضر فلا يمتنع عند التحقيق فعل مضارع مصد باللام فحدث
 اللام تخفيفاً وحرمان المضارع تبعاً كما يقول به الكوفون وابوالحسن فوجب اهل ال على الزمان وان يخرج عنه بعد دخول لام
 عليه يصير وقتاً وانشاء الافعال الانشائية مجزئة عن الزمان كبعث وشرحت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المقرة
 من كتابه ووجهه بان الامر معوق عن فخره في الزمان كبعث وشرحت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المقرة
 لم يهد البناء بالحذف لانه قد يبطق باصلة كقراءة بعضهم في ذلك فظنوا قوله لثم انت يا بن خيرة قريش لكن لا يه الوصية التارة وهذا قريب
 على هذه البيان التاسع ان كل مخبر القائل زيد فاقم وعرف في الدار وكل منق كالفائل انت طالق وانت حر ما يقصد ان زمان الحاضر فكذلك
 الامر حاله على الاعمال والكتب عنه اولاً بانه قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في دلالة على الفور وهو باطل
 وفي نظر لان الدليل المذكور استقر لا يقاس كما يظهر من دعوى الاعلية وعدم تعرضه للجامع وثانياً بين الفارق وهو ان الامر انما
 يتوجه الى الاستقبال دون الحال لا يمنع حصول الحاصل وح فعل مطلق الاستقبال والا فربما من الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يصح
 الى الثاني التبدل وفيه ايضاً نظر لان المقترن بالحال العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر يمكن وبممكن انما العرف في الباقي بعدم القول
 بالنفصيل بل العرف في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة بحيث يصح مستنداً للحاق لشيوع الاخبار عن الماضي والاستقبال اجمع
 السيد بان الامر قد استعمل في الفور والخرى في الماضي فقط الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد وما مر غيره وبانه يحسن من الكلف
 ان يستعمل عند فقد القران انه هل اريد منه الفور والخرى ولا يحسن المشبه الاعم احتمال اللفظ والجواب اما عن الاول فالمنع من وقوع
 استعماله فيها اولا وانما المسلم المطارة على المقيد بهما والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مع تامينها كما عرفت واما عن الثاني فبان الامر
 قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما في الاشارة هذا ولقد كان الانب بطريق السيد دعوى اشراكه بين كل من المعين و
 العند الشك لشيوع المطارة عليه ايضاً قد يوجب على القول بان الامر للفور وهل يجب على الكلف اذ لم يات بالفعل في الوقت الاول ان يلا
 به في الوقت الثاني وهكذا لا فرقان وبقي العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل افضل معناه افضل في الوقت الثاني من الامر فان
 عصيد نفي الثالث وهكذا ومعناه افضل في الزمن الثاني من غير بيان الحال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول افضو الامر الفصل
 في جميع الزمان وان قلنا بالثاني لم يقضه فالمسئلة لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحاً الا انه قليل الجرد
 اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين يفي عليهم الحكم لانهما فكان الواجب ان يحش عنه ويمكر وضعه بان ما ذكره بيان المدرك
 الوجهين فان الغائبين بالفور لما تمسكوا في ايشانه بالنادر تفرغ عليه التزديد المذكور وكان المرجح في التبيين الى انهاهم اذ لا يمكن
 لمن انكر نبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التزل والنسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة
 لاحد الوجهين لكن بشكل بانهم تمسكوا على الفور بالنادر المستند الى القران الحالية كما مر في الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين
 بعد التزل والنسليم كوز النادر ناشياً عن نفس اللفظ او كون النادر مع القرينة علامة للحقيقة الا ان يعذر بان القران الحالية
 لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد بل بغير المرجح نعم يد على العلامة ان يحج القول بالفور لا يختص بالنادر فلا وجه لفرض
 عليه وتحقيق المقام ان الوجوه التي تمسكوا بها تمامها النادر على تقدير تسليمها مختلفة المقاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل
 من الوجهين فان منها اية الهم وبما نأيد على عصيا بلتين بترك التجوز من الامر كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلنا اذ فيها
 زمانية او مع اللانكة كما يدل عليه قوله تعالى في اية اخرى ما لك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة لها على سقوط التكليف به عن بعد

وما اذا انشاء انشاء قصد
 فيها انما يتعلق بوقوع الامر
 الثاني الزمان الحاضر
 الحاق الامر بقضية
 وقوع الطائفة الزمان الحاضر
 وكلامه في نسخة ب

بعد ذلك البدار ولا على عدمه لا يوجب تخصيص الغنم برك النجوم وقت الامراع الملكة يقضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعيينه
 او حله في الشئ عليه لا نأقول هذا التاميم اذا ثبت فآخر وقوع الذم عن زمن الحالفه وهو محمول للمقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما
 على عدم جواز الرخصة في ناخير الواجب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد الناخير وعدمه فمما لا دلالة له عليه ومنها ابناء
 المسارعة والاسباب وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دللنا على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات
 لا مطلقا ولا دلالة لها على بقاءه بعد الناخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه فماعد الوجه الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها
 من الادلة المقتضية للسقوط لزمه القول بعدم التسوط علما باطلاق الامر ومن حججه ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه
 بالتميز بناء على ان النهي يفيد لزوم فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالة على الفور وعدم سقوط التكليف به على تقدير الحالفه وان لم
 يلزم ببقائه على تقدير عدمها نظر في وجود المعارض وفيه اشكال يمتنع ان عدم التسوط في النهي انما كان منقرا على ثبوت الذم في
 الاحكام بعد تسليم عدم المساواة في العلة وامتلاكها على ما حكى عن الشيخ في العدة من مصير المنع دلالة النهي على الذم مع قوله بدلالة النهي على الفور
 فابحج المذكور فانهضه على القول بعدم البقاء ان الزم في النهي بالتسوط وعلى البقاء ان الزم فيه بعدم التسوط وكل حال في احتجاجهم
 بان الامر بالشئ يقضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن حججه ما يفيد عدم البقاء وهو الحالفه بالاغم الغلب فان الاحكام انما
 يثبت الفورية اذا لم يتضمن الامر الاذمنة المتأخرة والا لاحتل ثبوت الحكم فيما على سبيل التحيز فلا يتم التفرقة وكذا الاجماع بالوجه الثاني
 الآلة لا اشارة اليه في كلامهم واما ما ذكره صاحب العالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور على غير الايتين المأجور بينهما بالمسارعة
 الاستنباط فلا مفر له من القول بالتسوط بعد الناخير من اعتمده على ما قلنا ان يقول بعدم التسوط فواضح الضعف والتسوط ما قرناه
 ثم اعلم ان من قال بان الامر للثبات يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الغير فانها من الثابتين في ردد الخطاب واما اذا قرنت باول اذمنة
 الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعل وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت الفورية بالنسبة
 الى الجميع واما يمكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى الجميع اية نظر الا انها صدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول
 وتحققت بقية الافراد كما يصدق على العمل المتكرر الاجزاء اذ يحى يخرج منه فورا وتوابع الاجزاء الاخرى بقى الزم من الثاني من الخطاب هو
 الزمن الذي يقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شئ من الافعال
تمهيد مقال لتوضيح حال تقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف لوجوبه بعد حصول شرط
 التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقعدة على شئ كالعرفه واما اعتنا بالاطلاق بعد التقييد بذلك الامور لا شئ الاطلاق بالنسبة
 اليها عقلا او شرعا ويقابلها المشروط وهو ما يتوقف لوجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف
 على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غيره ام وصل كالحج بعد الاستطاعة اول يتوقف كالمشروط وهو هذا الضمير على المنع في البحث الذي
 ويقابلها المشروط وهو ما يتوقف تعلقه على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه يتبين وبين كل منهما و
 كل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شئ معين فقول الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق
 بالنسبة الى شئ الزاد والرا حلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشئ بشرط وجوب
 فانه يعد منها قطعاً واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيحوز ان يكون مطلقاً وان يكون مشروطاً في اصله في الامر المطلق اى
 المحذور التقييد بالشرط ان يكون مطلقاً او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطاً فلان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد
 الى الثاني لانه ان اظ من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال لا ترى ان السيد اذا امر عبده بما يفرضه نظر الاحتمال ان
 يكون مشروطاً بشئ دمه العقلاء معللين ذمه بخالفه لظاهر الامر واطلاقه اجمع السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في
 التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو
 الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فريده حال الاستعمال بل ينصرف
 عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع للازم من التقييد
 وانه حينئذ مع كل من الاعتبارين وما يظهر من بعض الفاضلين من مجازينه والتقييد فليس يبدد وسيما من يبدد بيان هذا في بعض المباحث
 الآتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق بوجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على غير مفقود وله كالمعرفة وليتم مفقودا الى ما يتعلق بوجوبه
 بتوقف حصوله على غير مفقود وله وليتم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة واخرى في الوقفة ويتوقف
 فعلة على شئ وقته وهو غير مفقود وله والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب هنا للفعل لا يقع
 اذا توقف فعل الواجب على شئ غير مفقود وله امتنع وجوبه قبله ولا يلزم احد الامر من عدم توفقه عليه حيث وجب بدونه والتكليف
 بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعد فيه حصول ما يتوقف عليه لا نأقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه

للازمة
نحو

في قوله لا يوجب تخصيص الغنم برك النجوم وقت الامراع الملكة يقضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعيينه
 او حله في الشئ عليه لا نأقول هذا التاميم اذا ثبت فآخر وقوع الذم عن زمن الحالفه وهو محمول للمقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما
 على عدم جواز الرخصة في ناخير الواجب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد الناخير وعدمه فمما لا دلالة له عليه ومنها ابناء
 المسارعة والاسباب وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دللنا على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات
 لا مطلقا ولا دلالة لها على بقاءه بعد الناخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه فماعد الوجه الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها
 من الادلة المقتضية للسقوط لزمه القول بعدم التسوط علما باطلاق الامر ومن حججه ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه
 بالتميز بناء على ان النهي يفيد لزوم فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالة على الفور وعدم سقوط التكليف به على تقدير الحالفه وان لم
 يلزم ببقائه على تقدير عدمها نظر في وجود المعارض وفيه اشكال يمتنع ان عدم التسوط في النهي انما كان منقرا على ثبوت الذم في
 الاحكام بعد تسليم عدم المساواة في العلة وامتلاكها على ما حكى عن الشيخ في العدة من مصير المنع دلالة النهي على الذم مع قوله بدلالة النهي على الفور
 فابحج المذكور فانهضه على القول بعدم البقاء ان الزم في النهي بالتسوط وعلى البقاء ان الزم فيه بعدم التسوط وكل حال في احتجاجهم
 بان الامر بالشئ يقضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن حججه ما يفيد عدم البقاء وهو الحالفه بالاغم الغلب فان الاحكام انما
 يثبت الفورية اذا لم يتضمن الامر الاذمنة المتأخرة والا لاحتل ثبوت الحكم فيما على سبيل التحيز فلا يتم التفرقة وكذا الاجماع بالوجه الثاني
 الآلة لا اشارة اليه في كلامهم واما ما ذكره صاحب العالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور على غير الايتين المأجور بينهما بالمسارعة
 الاستنباط فلا مفر له من القول بالتسوط بعد الناخير من اعتمده على ما قلنا ان يقول بعدم التسوط فواضح الضعف والتسوط ما قرناه
 ثم اعلم ان من قال بان الامر للثبات يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الغير فانها من الثابتين في ردد الخطاب واما اذا قرنت باول اذمنة
 الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعل وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت الفورية بالنسبة
 الى الجميع واما يمكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى الجميع اية نظر الا انها صدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول
 وتحققت بقية الافراد كما يصدق على العمل المتكرر الاجزاء اذ يحى يخرج منه فورا وتوابع الاجزاء الاخرى بقى الزم من الثاني من الخطاب هو
 الزمن الذي يقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شئ من الافعال
تمهيد مقال لتوضيح حال تقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف لوجوبه بعد حصول شرط
 التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقعدة على شئ كالعرفه واما اعتنا بالاطلاق بعد التقييد بذلك الامور لا شئ الاطلاق بالنسبة
 اليها عقلا او شرعا ويقابلها المشروط وهو ما يتوقف لوجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف
 على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غيره ام وصل كالحج بعد الاستطاعة اول يتوقف كالمشروط وهو هذا الضمير على المنع في البحث الذي
 ويقابلها المشروط وهو ما يتوقف تعلقه على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه يتبين وبين كل منهما و
 كل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شئ معين فقول الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق
 بالنسبة الى شئ الزاد والرا حلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشئ بشرط وجوب
 فانه يعد منها قطعاً واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيحوز ان يكون مطلقاً وان يكون مشروطاً في اصله في الامر المطلق اى
 المحذور التقييد بالشرط ان يكون مطلقاً او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطاً فلان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد
 الى الثاني لانه ان اظ من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال لا ترى ان السيد اذا امر عبده بما يفرضه نظر الاحتمال ان
 يكون مشروطاً بشئ دمه العقلاء معللين ذمه بخالفه لظاهر الامر واطلاقه اجمع السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في
 التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو
 الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فريده حال الاستعمال بل ينصرف
 عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع للازم من التقييد
 وانه حينئذ مع كل من الاعتبارين وما يظهر من بعض الفاضلين من مجازينه والتقييد فليس يبدد وسيما من يبدد بيان هذا في بعض المباحث
 الآتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق بوجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على غير مفقود وله كالمعرفة وليتم مفقودا الى ما يتعلق بوجوبه
 بتوقف حصوله على غير مفقود وله وليتم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة واخرى في الوقفة ويتوقف
 فعلة على شئ وقته وهو غير مفقود وله والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب هنا للفعل لا يقع
 اذا توقف فعل الواجب على شئ غير مفقود وله امتنع وجوبه قبله ولا يلزم احد الامر من عدم توفقه عليه حيث وجب بدونه والتكليف
 بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعد فيه حصول ما يتوقف عليه لا نأقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه

ان يكون الزمان المتقدم نظراً للجواب والفعل معلل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق بان يفعله في الزمان اللاحق كما يجب على المكلف في المكان المنع من العبادة فيه مثلاً ان ياتي بها خارجة فالزمن السابق ظرف للجواب فقط والزمن اللاحق ظرف للامعان فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقيد وجوبه اما ان يكون مشروطاً ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يقع وقوعه فيه او لا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشرط وان كان الثاني لزم التكليف بالمال فان الفعل المشروط يجب بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه منتهى قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخيراً في الشق الثاني ونعم لزم التكليف بالمال على ذلك لانهما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشرطه بنقص البلوغ وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتياد اللاحقة بالقياس اليه لكونه ممن مبلغ الزمن اللاحق منعاً لتوقف الجواب على سبق البلوغ او مقارنة بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الموقوفة على تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كما شاع من سبق الجواب وافعاله كما شاع من عدمه كذا وما حققنا بتبني تلك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان الموقف عليه في المشروط شرط الجواب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرفنا اليه ففرق اذن بين قولنا القائل اذا دخل وقت كذا فاضل كذا وبين قوله افضل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلف عند دخول الوقت وهذا تفهمه قننا الا انه لو قلنا تعلق الجواب في المثال وقد ينأخر عنه كقولك ان زارك زيد في العبادة فزده في الشق والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الا في حواصل الكلام انه ينشأ في الاول طلباً مشروطاً حصوله بحسب وقت كذا وفي الثاني ينشأ طلباً حالياً والمطلوب فعل مقيد بوقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدّم مان مقدوره غير حاصله فان يجب قبل وجوب المقدّم ايجاد الفعل بعد ذلك يمكن ايجادها فيه والالزام خروج الواجب المطلق عن كونها واجباً مطلقاً او التكليف بالاطقان وكلها من زعم الفساد واعلم انه كما يقع ان يكون الجواب واجباً على تقدير حصول غير مقيد وتذعن بيان ذلك يقع ان يكون وجوبه على تقدير حصوله غير مقيد فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على كسب الدابة المصنوعة فالتحقق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول ذلك المقدّم وليس مشروطاً بحصولها كما سبق لكثير من النظائر والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد تحققها الامتناع المشروط بدون الشرط وعبارة اخرى حصول المقدّم على الاول كما شاع من سبق الوجوب وعلى الثاني مثبته له كما ترى

المشترقي وجوب المقدّم التي يورثها قبلها فعلي الاول يجب الايمان بها على تقدير ايمانها بها الاطلاق الامر فيصحب قصد القرينة لها ويقاعها على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضاً فيها لو كانت المقدّم المحترمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب الغيبي من الاينة المصنوعة في الهامة الحديثة مع الانحصار وكثيراً الواجب المتوصل به الى الفعل الصفة فان العبادة تصح على الوجه الاول لو جهل ومطلوبتها على تقدير حصول تلك المقدّم وعلى الثاني لا يصح لامتناع الطلب والوجوب قبلها والذي يدل على المذهب المحمدي ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند محضه مقدّمه المنعته هو لزوم التكليف بالمال المنع وتوحيه بالعقل والسمع ولا ريب انهما يلزم ذلك لو كلف بالواجب لم على تقدير الايمان بالمقدّم المحترمة وعدمه واما لو كلف به مع على تقدير الايمان بها خاصة فلا ينبغي إطلاق الامر فيه بما لا يرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى المطلوبين ترك الحرام مع الا على تقديره مطلوبه فعل الواجب مع على تقدير حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدّم المحترمة سبباً او غيره وان كان الحكم في التبع لا يخرج عن نوع خفاءه مع يعتبر فيه من اعتبار امر زايد على السبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه فانه مما يستعمل العقل بقبوله فترتب الواجب على حصول هذه المقدّم الاختيارية من قبل توقفه على حصول المقدّم الغير الاختيارية كذلك المكلف وقت الفعل وتقدمه فيه بمعنى خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية بالتبعية الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبلها واما العذر مطلقاً فليس حصولها معبراً بالجواز ان يمنع الفعل في الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المنع عن الحج فالموقوف عليه في الحقيقة في هذا الصور هو كون المكلف بحيث ياتي بالمقدّم المحترمة ولو في زمن لاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل منذ احياناً من الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتباري ينتج عن المكلف باعتباره ما يطرأ عليه في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متأخر عن زمن الوجوب وان تأخرت عنه الصفة التي تنتج عنه باعتمارها ولو كان نفس العلم والحل من الموانع في الوقت شرطاً لتأخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يقع مورد للتكليف ومن هذا القبيل كل شيء يكون وقوعه ما يحصله شيء اخر كالصحة المراجعة بالايجازة في الفصول فان شرط الصحة فيه كون العقيد بحيث يعقده الاجازة وليست مشروطاً بنفس الاجازة والا لا تمنع قبلها وينقسم الواجب باعتبار اخر المنع وغيره فالواجب نفسه ما تعلق الطلب به نفسه والواجب الغير ما تعلق الطلب به للوصلة الى غيره والام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا مطلق التعليل والالاتصاح الحقان بكثير من الواجبات التفسيرية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجب الغير انما هو ايجازه للتعامل به الى غيره على ان يكون التوصل به اليه مطلوباً بامته وان كان خاملاً على الطلب به والمطلوب منه في الواجب نفسه ايجازه فقط والتوصل به الى امر اخر او حصوله

حصوله ان كان مطلوباً فهو خارج عن كونها مطلوباً منه وانما هو حاصل على الطلب لواجب النفس ما يكون المطلوب من الكلف في اجابته
 دون مقوله به الى غيره والواجب الغيري ما يكون النوصل به الى غيره مطلوباً من الكلف فانقطع وجه الخصوصية لانه وانما يذنب المطلوب
 من الكلف احرازاً عن الغايات المطلوبة في التكليف اذ لم تكن مطلوبة من الكلف اذ لا ينافى الفرق بها ولا يبدان تعتبر الحيزية في الحدوث
 لتلايفه بصورة الاجتماع ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوده ان يرتب عليه فعل الغير او الامثال به وان لم يقصد
 ذلك ليوصل الى النوصل اليه والى الامثال به وان لم يرتب عليه او يعتبر الامران بالاولا يعتبر شيئاً منها وجوده والتحقيق من هذا هو
 هو الوجه الاول لان مطلوبة بشئ للغير يقضي مطلوبة ما يرتب ذلك الغير عليه دون غيره المعروف من كون المطلوب فيه المفيد من
 كونه مقيداً وهذا لا يتحقق بدون العقد الذي هو فصل الغير واما الفصل فلا يجعل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامثال
 به نعم ان كان عبادة وكان مطلوباً منها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كافي في الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانها الذي
 وتظهر الثمرة في الواجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانه اذا غرق بتوقف عليه فدخله بغير ذلك فبذلك فانفذه وكذا
 الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث يعتقد فيه النذر وحلف له عليه فعل ما حققناه ليس عليه معصية الغصب والحنث و
 لما عليه معصية التجري بيان ذلك ان التصرف في الغرض المذكور يقع قاذرة واجبا وهو ما اذا ارتب عليه الانفاذ واخرى حرماً وهو
 ما اذا يرتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يرتب عليه من نوع الواجب وصادف الاصل لا اشكال وان علم انه من نوع الحرام
 حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم يرتب عليه الانفاذ كان منافي بحراماً والا كان واجبا
 محضاً بالتجري فقط كن تصرفه ما لا على انه من غير ان يرتب عليه الانفاذ كان منافي بحراماً والا كان واجبا
 جزئية المقرون بالعمل ولو قلنا بان يصح جعله كما هو العلم امكن اعتبار الثمرة في جهة التجريم والتحقيق ان الواجب على هذا التقدير مقصود
 على تقدير العلم بالظن بالانفاذ لا نفاء الواجب بطريق التجريم ولو من جهة التجري لفساد الاحكام فيرفع المانع من ثبوت
 تحريمه الاصل واما لو ارتب بالواجب الغيري للامثال بالغير ولم يرتب عليه اختياراً او لو نفض عنه واضطراراً كما لو طهر حائضاً فغسله
 او شرب لم يمتثل به من حيث كونه واجباً في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ضرورة واجبا وعبادة اخرى يمتثل
 التكليف الظاهري ويرتب عليه اثاره من المدح والثواب دون الواقعي فامثاله في هذا الغرض على حد خصيانه في الفرض
 السابق واما في الصورة الاولى فلا يرتب عدم استحبابه المدح والثواب بشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر قوله بالاجبر
 على الحج من البلدان قطع المسافة وانه الحج المأمور وشبهه استحق اجرة القطع بالثبته وان تركه منه لم يستحق شيئاً وهل ذلك
 جعل العلم السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر لكونه مرعياً بعدم ترك ذي المقدمه اختياراً او جهاً وحلي ما فرقا
 فمن نذر ان يغسل غل الزيادة فغسلها ثم بدله فلم يزاد منه ومانع منها لم يترتب منه وكذا لو نذر ان يغسل غل الزيادة فغسلها
 نذره ولو اعتبرها لا بشرط الوحدة ووجب عليه من باب المقدمه ان ياتي بالركعة الاخرى لتفقد الركعة واجبة شرعاً فاذا اتى بالركعة
 ثم بدله قطع الصلوة فنظمتها او فاجأه بعض الغرطع لم يترتب منه الى غير ذلك وذلك لان مطلوبيته الغسل في الفرض الاول والركعة
 في الفرض الثاني انما هي للتبديل عن الزيادة في الاول والجمع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله يتكف بعدم المطلوبه فلا يقع التثنية
 وهذا مبني على ما هو الظاهر من لغز الغسل والركعة ونظائرهما العنى الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي ولو اراد به مطلق الرجوع منها
 ولو في الظاهر برئت ذمته بالذكو في غير صورة العدم وجهه من ان يرتب عليه ما حققناه مسألة التيمم وسعة وقت الفريضة
 لغاية غيرها بناء على مراعاة التصديق فانه اذا لم يرتب عليه الغاية كسفت عن بطلان فيطل الفريضة ان صلاحها به ولو في آخر وقتها وكذا
 لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها ففانته نعم لو ترتب على تيمم في المفاهيم غايات كان تيمم حين وقوعه مطلوباً لها ان يمتنع وحلها
 الدخول به في غاياته المتأخره ومن وجهه لا يجوز ان يفسد الغاية بالمقدمه غير معتبر في مطلوبيتها كما يتناهى ويكفي في انقضاء
 العبادة مطلوباً منها واقفا مع قصد الركعة بانفسه اذ ان الواجب الغيري اذ لم يرتب عليه فعل الغير اذ ان يتصف بغير
 الوجوب من سائر الاحكام حتى الحرمة لا تفسد الوجوب المضاد لها وحفظ هذا فانه ينفعت في بعض المباحث الاينية واعلم ان
 الرجوع للغير يندعي عقلاً رجحان الغير بالاعتيار الذي يتبع له ويكون رجحاناً على حد رجحانها ان واجبا فواجباً وان مندوباً
 فمندوباً على اختلاف مراتبها ضعفاً وقوة وهذا عند التامل مما لا يخفى به ولما ارجحان غسل اليدين للاكل وضوء الجنب للنوم
 من غير فرق بين ان يكون الاكل والنوم راجحين او مرجوحين غير متماثلين لكان الاكل والنوم اذا وقفا مسبوقين بالغسل و
 الوضوء يتجدد عن وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير وقوعهما بعد منهما فالغسل والوضوء راجحان للتخلص عن تلك المنقصة
 والمرجوحية وكل كل فعل واجب تخفيفاً في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحاً لذلك كونه ضرة الجنب استئذنه للاكل والشرب
 المرجحان لتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص عن المرجوحية راجح كل التخلص عن ناكه المرجوحية راجح واعلم
 ان الواجب النفس قد يكون وجوبه لغايات التيمم والاستعداد لواجب اخر بشرط غير حاصل فيوزان يكون وجوبه

قوله هو الوجه الاول لان
 وان التحق فلا بد ان
 وجه التكليف في الغرض
 لظهور مقدماته على الوجه الصحيح
 لان مطلوب من الغرض الكلف
 فيها وانما يتبع له الكلف
 ذي المقدمه لا يرتب عليه
 التكليف برباط على ان ذلك مقتضى
 وان كان تبعياً غير فعلي يتصف
 بالوجوب وتقع واجبة لو ان لها مقصد
 التوصل الى الغرض وان كان مقتضى
 على العقل والعرف لا يرتب على حكم
 الى التكليف الذي الغرض على التوصل الى
 بان الله من الغرض يتبع التوصل الى
 وحصل فيكون التوصل لخصوص
 في مطلوبها ويصح التبع المقتضى
 في الاستعداد لغيره

من هذه الجهة مراعى بوجود ذلك الواجب المشروط على تعدد الايمان بهذا الواجب الاشمال به مراعى بوقوعه فموزان به ترتيبه على ترك
مثل هذا الواجب ما يترتب على تركه الاخر اذا ادى تركه الى عدم تحقق وجوبه لاستناد فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الواجب
استحقاق المرئ الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يقوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير خالصة حال الارتداد او قلنا ان
وان يجعل منه وجوب تعام الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك وتقرر هذا النوع
من الواجبات النفس الى الواجب الغيرى بالمعنى المتقدم مساواة اياه في جملة من الثمرات وما يفتقر انه منه وليس كايضا ان لا يعقل
الوجوب الغيرى عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من بابيه نعم كوفتر الوجوب الغيرى بمعنى اخر اعلم من المعنى المتقدم جاز ويتقسم
الواجب باعتبار اخر الى اصلي وتبعي فالاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب اخر وان كان وجوبه تابعيا للوجوب
غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه بتعاطف خطاب اخر وان كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكمة
الشرعية فيتم اللفظي وغيره وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ وقصد المتكلم منه والنتيجة
بجلازه وهو غير واضح والجهل انه خص تراعهم الا في وجوب مقدمه الواجب الاصلي بالمعنى الذي ذكره مع ان تراعهم
هناك محوري فثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالجماع والعقل وقد صرح هوبه اية قبل ذلك والنداء واضح بل التعقوت ان تراعهم
هناك في وجوبها الشئ بابه هو ان يذكروا واجب من ذلك ان بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البتة بنوعها من الدلالة الشرعية
ادعى كون تلك الدلالة مرادة للتكلم من الخطاب لتكوز اصلية مع ظهور اية لا يلزم ارادته لللائم في البين الاخص ولا يثبت له في
البين الاعم كالساعة فضلا عن اولوية له ثم الاصلية والنتيجة قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجود
بعض المقدمات من الشرايط الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونها مستفادا من وجوب مقدمتها ولو بعد ثبوت الشرطية
تبعي ومن حيث كونها مصرا بخطاب مستقل اصلي وانما اذا الحط خبرا بما نلونا عليك من اقسام الواجب واحكامها ليس لك الاطلاع
على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها من الاحكام فان اية تثبت الى مطلق ومشروط نفسى وغيرى تجزئ وتعليق اصلا
وتبعي ويظهر الكلام هنا بما يقاينه ما مر فصل الحق ان الامر بالشئ مطلق يقتضى ايجابه لا يمتد بدونه من المقدمات الجازية وقا
لاكثر المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مطلق احراز اعن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا يجزئ من حيث كونها مقدمة
له اجماع الظهور ان وجوب المقدمه على القول به يتوقف على وجوب مقدمتها فيمنع بدونه والمراد بالمقدمة الجازية ما تكون جازية
ولو كان المقدمه مع قطع النظر عن ادلة الشرع قد دخل مثل الدخول في الارض المضوية لانفاذ النفس المحترمة بجواز عند عدم
التمكن منه بدونه والصلوة الى غير جهة القبلة وفي الثوب المنجس بغير العفو عنه عند الاشياء لعدم حرمتها من غير جهة الشرع
ولو قلنا بانها جازية تجزئ مع قطع النظر عن التمييز كانت من القسم الاول ايضا وانما قيدنا المقدمه ما يكونها جازية لاسيما في الاول
الاحراز عن المحترمة منها مطلق ولو كان المقدمه من سلع انحصرت فيه اولم تنحصر ايضا اولم فلا عرفت في التمهيد من ان الامر على
تعدد حصول المقدمه مطلق بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى الماضيف اليها من كونه ايناها على ما مر البيان مع ان
الامر بالشئ يمنع ان يقتضى الامر بمثل هذه المقدمه لما سكتا ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يمتشى بالنسبة الى المقدمه الجازية
ايضا فان وجوب الواجب على تعدده بوجوده وجوب مقدمه باعبارها على ذلك التقدير فلو وجب شي ايضا على ذلك التقدير ان
يكون وجوب المقدمه على تعدده وجوبها وهو متضغ الفساد لكن حيث لم نظفر بوقوعه في اصل الشرع لم نحافظ على اخرجة من الضوا
وبما امكن وقومه في التذرع وشبهه ولو حررت النزاع في المقدمات المقدرة التي يكون وجوب الواجب معلفا عليها ولا على تعدده حصولها
حصل الاحراز به عن ذلك ايضا وانما الثاني فظ لا يستحالة لتعلق الامر بالثمنى لثمنى واحد والثاني الاحراز عن غير المقدمه منها سواء
انحصرت فيه كحضور ايام الحج بالنسبة الى افعاله اولم تنحصر كسائر الزمان ماشيا مع تمكنه منه والكل اما الاول فلما عرفت من ان الامر مطلق
اليها وليس مشروطا بحصولها والاما تعلق الخطاب الابعده حصولها قبل ان لا يعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما
في الفريضة بالنسبة الى حصول الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها منقطع وانما الثاني فلا يستحالة الامر بغير المقدمه ولو على وجه التغيير ووجه
الاحراز ان الجواز حكم شرعي كانه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يعلق بغير المقدمه وما سبق في اخرى الامر من ان الواجب
بالنسبة الى المقدمه الجازية والمقدرة مطلقا بالنسبة الى المحترمة وغير المقدمه مشروط فيخرج عن العنوان فما لا يصح اليه وهذا
هو الشرع فيقتيد كثير منهم للمقدمه في العنوان بكونها مقدرة وان قصر عن اعادة الاحراز عن الامر الاول اللهم الا ان يقول بما
يتناول المقدمه شرعا ايضا فيرجع الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر مكره معترض اعلم من اعترفه بانه لا
وجه له الا الوضع فان الامر المطلق لا تكون مقدرة المقدمه وان الواجب بالنسبة الى المقدمه الغير المقدمه يكون مشروطا
وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما نرى هذا وقال قوم بعد الاقتصار مطلقا فصل جماعة فاثبتوه في التسبب دون غيره واخرون فاثبتوه
في الشرط الشرعي دون غيره ثم من المنتهين من صرح بان المراد من الاقتصار اللزوم العقلي ومنهم من اطلق فلا يبداء ولا من غير محتمل

النزاع

النزاع فنقول كالنزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى المزوم واللا بدية اذا نكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مفيدة
 كانت لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصل بها بحيث يكون الخطاب بالشئ خطا بما مر به وبمقدمته لظهور ان مفيد الفصل ليس الا طلب الفعل
 فقط دون ذلك مع طلب مقدّماته ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها بضرورة ان مطلوبة بشئ لنفسه لا توجب مطلوبة ما يتوقف عليه
 لنفسه ايضاً وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغير البتعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيها ما قبل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونهما
 بحيث يرتب عليها الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث يشتمل ترها على منفعة فلا يريد يد اما الاول فلا يرجع الى النزاع في الثمر
 على تقدير القول به وانما الثاني فلا يرد بالمتفرد ترك الواجب وما يرتب على تركه فهو ما لا يقبل النزاع وان ارد بها ترتيب العقاب
 على تركها رجع الى الاول وادع الفاضل المعاصر ان الفاعلين بوجوب المقدمة لا يتقدم من القول بانها مع كونها واجبة توصيلية وانما
 نفسية واصلية وذلك لانهم جعلوا ثمر النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرمان وفي ترتيب الثواب والامر الاول لا يرتب الا على الوجوب
 اذ الوجوب التوسلي يجمع مع الحرمان والامر الثاني لا يرتب الا على الوجوب الاصيل الاول دليل على ترتيبه على البتعي الاول فعمله ما ذكره قد يكون
 وجوب المقدمة من حيث كونها مفيدة اقوى من وجوب ذي المقدمة وهذا كما لا يمكن لسناده الى الذي عنك واما ما استدل به في
 الزامه بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد اذ ما ذكره من ان الوجوب التوسلي يجمع مع الحرمان غير سديد كيف ولزوم التكليف
 على تقديره ظاهر حتى لا يجوز ان يجمع التوسل مع الحرمان وهذا هو الذي نص بعض المحققين على حوازه والثواب كما يرتب على الوجوب الاصل
 كالترتيب على الوجوب البتعي كما سيأتي بيانه في بيان ثمر النزاع ثم المقدمة مانت منها الجزء والمعد والشرط والتسبب لا يختص فيها كما يعرف
 من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط والتسبب غير مستقيم والتم ان نزاعهم في المقام يوجهه الى الجميع كما برشده اليه تبصير
 عن محل النزاع بمقدمة الواجب وما لا يتم الواجب الا بدونه او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الانفاذ على
 اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب بنفسه على البيان الاكبر فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب البتعي فمما عرفت واما الاحتجاج عليه
 بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالنقض فخطا لان الوجوب بنفسه لا يرتب من وجوب اجزائه غير ذلك لانه الواجب عليه بالنقض
 اما كذلك وجوبه على وجوبها الغير في كسائر المقدمات كما مراد بالمتفرد هنا ما يعبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقا
 الاختيار معه على الفعل كمثل الامتداد في الوصول الى الحج واحترق بالقيود الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخله في التسبب والوجوب
 الغير وظاهر المراد بالشرط الخارج الذي يقضي عدمه عدم الشرط مع عدم قيام البدل لا يقضي وجوده وجوده فخرج الجزاء الذي
 ولو ان الشرط لعدم اقتضاء لها حقيقة والمتفرد لا يفتقر الى عدمه المقارن لا يقضي عدمه كيف قد اعتبر في المنقضي نعم عدمه مطبق في ذلك
 لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعبر بما يلزم من عدمه عدم الشرط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طرذا بالمنقضي الجامع
 لعدم الشرط او لوجود المانع وبعض اجزائه وجزاء الشرط ان كان مركبا وخروج الثلثة الاول عن الحد الاول مستعمل في اقتضاء المنقضي
 الى الفعل والثاني والاستغناء في الضمني باللوازم ان لم يجعل من نسبة وعكسا بالشرط المناخر عن المنقضي كاجازة في التصوي
 القول بمحصول الاشارة بين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غير لغرب منه انه عم السبب السبب
 التافص ويصمله في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والتسبب قد يطلق ويراد به السبب التام وهو العلة الناقصة
 وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد هذين الاعتبارين بما يستحيل انفكاك عن الشيء مطر وهو غير مطر لدخول لوازم التسبب
 اللوازم المساوية للسبب فيه وحد بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه وهو غير مطر لدخول
 اللوازم والجزء الاخير من المركب والجزء الاخير من العلة وما قبله ان استلزمه فيه وان جعلت من نسبة خربت اللوازم لكنه يوجب الدور
 الا ان يجعل للتسببية المطلقة ومع ذلك ينقض عكسها ان اقام مقام السبب سبب الخراب والظاهر ان محدد الخارج الذي ينبغ انفكاك
 عن السبب مع توقفه عليه يخرج الجزء لدخوله وماعد الجزء الاخير يجوز الانفكاك ولكن يدخل ما قبله للمنقضى واللوازم لعدم التوقف
 واعتبار السبب في الحد لا يوجب الدور ويكفي فيه تصويره الاجامى وتفسير السبب باحد هذين المعنيين في هذا البحث وظاهره
 كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد به المقدمة مانت من حيث
 المجموع وهو وظ واما الثالث فلان الجزء الاخير ربما لا يكون فعلا اختياريا في نفسه والفاعل بالاقضاء في السبب انما يقول به في السبب
 الاختياري على ما يساعد عليه مجتهد مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العنق وهذا الفاعل لا يختص الوجوب بالجزء الاخير
 منه وكذا من قال بان الامر بالسبب يرجع الى الامر بالسبب لا يرتب به مجموع المقدمة ولا الجزء الاخير الغير الاختياري والجزء الاخير من
 السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يفتضح عنه دليله وفسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود السبب عدمه لذاته وقد
 بقوله لذاته لئلا ينقض عكس الحد بالتسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود السبب لان عدم الشرط وعدمه عدم وجود سبب الخلق
 استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان الفيد المذكور معتبر في المقام
 وان المراد بالسبب ما يتناول السبب الناقص ايضاً وفيه نظر لان الظاهر من قال بالاقضاء في السبب لم يقصد به السبب الناقص اعني ما

فانما
 المقصود
 من قوله
 بالوجوب
 البتعي
 هو الوجوب
 الذي يرتب
 عليه الثواب
 والعقاب
 لا الوجوب
 الذي يرتب
 عليه العقاب
 على تركها

يصادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا عرض للامر في فعله وكذا من يحمل الامر بالسبب ارجا الى الامر بالنسبة يقصد به السبب
كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا فريضة عليه في كلامه فلا يصح حمل عليه ثم اقول في حده ان اوله بالامر
دوام الاستلزام لم يتناول السبب لناقص وكذا ان اول الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لا يمنع تحلف ما بالذات عنها على
ما حقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرط ايقه لانها قد تستلزم ذلك اذا اخذت بشرط المفارقة لغيرها من جهة العلة
ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله بطرح من عدمه الدم مستدرك لم يحصل الاخر
عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام في جانب الوجود وما ذكره من ان تعقيد الاستلزام في جانب العدم بقوله لانه لا يدخل الامتياز
المستغدة غير سبب بل ان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم السبب الا لا يمنع وجوده بسبب اخر لما مر وانما يستلزمه بشرط عدم بقية
الاسباب ويستلزمه عدم جميع الاسباب الا ان يعتد بمجمل على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالنسبة هنا
هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الحاج المقتضى وجوده وجود السبب فخرج الغير الاختياري في نفسه للمعرفة والاجراء لمدخولها
ولو ان السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب الناقصة والمعدن والشرائط اذ لا اقتضاء لها حقيقة وان كان للاسباب الناقصة
شائنة الاقتضاء ودخل المقتضى بواسطة نسبة لان المقتضى للسبب مقتضى سببه اعم فم تعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد ينحصر
في المقدور كما لظاهر الثالث بالنسبة الى الممكن وقد يشترك بينه وبين غير المقدور كظهور الثوب فانه يحصل ثارة بفعله المقدور
اخرى بوقوعه في الثامن غير فصد وبفعل غيره من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف لا ريب في ان وجود الواجب
مشكلا يثوق على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامر بل لكن الوجوه
على القول بانها تتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التحيز لاستحالة التكليف بغير المقدور مطنم بسقطه
وجوب المقدورة عند الفاعلين به بمقتضى غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمته زيدا باو اعمرو وكسقوط وجوب الزالة
الخاصة عن السبب باستثناء السبيل والمطر التمام ان الوجوب في الصور بين تعينها ان تقر هذا فالسند على القول بخارج وجوه
الاول شهادة الضرورة بذلك فان من رابع وجد انه حال ارادته لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يثوق عليه من مقدور
وانصف قطع بانها مرادها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان منشاها ارادته اما هو ارادة ذي المقدمة والها
حتى ان لو ينفى عن عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له لها لانه مقتضى عقله واعترض عليه بان الامر
كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدور ما في شئ من ارادتها ان تعلق الارادة والطلب بالمرغوب غير معقول والجواب انه ان اراد امتناع ذلك
في الطلب الاصيل فخرج عن محل البحث وان اراد امتناعه في الطلب الشبهي فم فان لوازم الخطاب مرادة ارادته كغيره اقل الجمل من الايقين
وان قدر الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها بالارادة الشائنة بمعنى انها بحيث لو تبنية الامر لها ارادتها
وي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كما قلنا العبد على ما يجده من مال مولاه في معرض التلف وكان فاعده للفرق من اهل
وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعاً وان لم يسبوا اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام
محيث اواطع عليه مولاه لا لرمه به على انه لا يخفى ان الوجوب المتنازع فيه لنا هو الوجوب الشرعي هو مستند الامر ثم وارادته
ويمنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره فانه تم حيث امرنا بالطاعة امرنا بمقتضى
ايه الثاني ان صرح العقل فاض بان انصاف الامر المقدور بالرجحان النفس المانع من النقيض بالفعل بوجبا انصاف ما يثوق عليه
من مقدور ما التي تقدم ذكرها بالرجحان له اعني الرجحان الغيري كقضية ما نقر عند اهل التحسين والنقيض من ان احكام
الشرع نابعة لما تضمنته الافعال من وجوه المصالح والبهائم المرجحان يكون الرجحان النفس بطور النفس والراجح الغيري مطلوباً
للغير على اختلاف مراتب الطلب بسبب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان ما نفع من النقيض فلا بد ان يكون
رجحان مقدمة مانه ايم كما تم بذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم يجب بجازز كما هو واضح فان
بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالجملة لا امتناعه حال عدمها والارز خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما
ظا واعترض عليه بعد التزم القسم الاول تارة بمنع بطلان الثالث لجواز التكليف بالجملة اذا كان ناشيا من قبل المكلف واخرى
بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ نافية الإيجاب في المقدور غير معقول والاعراض الاول انب بان يكون قوله
السند لوح بمعنى حين الترك طالثا انب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالجملة ما يستعمل كل من
العقل والنقل ببطلان سببها اذ اترتب على امر جائز وعن الثاني ان المقصود ليس نافية الإيجاب المقدمة في المقدور على ذي المقدمة بل
في حصة التكليف به بحيث يترتب الازم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترثب الازم عليه لعدم صدور عا لفته منه اذا
القدرة لا يجب عليه التوصل الى الواجب باثبات مقدمة مانه وبعد ذلك لا تكلف عليه والارز التكليف بالجملة واما ما بقى من ان اللازم
على تقدير وجوب المقدور وقوع الحال لفظها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله بناء على عدم جواز التكليف بالجملة مطنم

فيمكن

فيكون وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فرجع الخالف فيها الى الخالق فيه وهذا يندفع اليه ما عساه يقول من ان الذي
 المذكور انما يقضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصد انما هو اثبات وجوبها غيرها وان كانت واجباً لنفسها ايها كما في العارفين الخمس هذا غاية توفيق
 الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا يدخل في ترتيب الهم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتيبها على غير ترك الواجب مع العلم و
 التمكن ولو في بعض ازمته الوجوب والذي يقصص عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب معلمين بانهم علم وتمكن ولم يفعل فلو كان
 وجوب المقدمة ايضاً ما يعبر في وجوب الواجب غير وفي ترتيب الهم عليه كالعلم والتمكن وايضاً وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب ونوازل
 المتوقف عليه بالضرورة فلا يكون تمايؤف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقضيها الدليل المذكور والالكان دوراً على هذا فما التحقيق
 ان المكلف ما اذم متمكناً من ذي المقدمة فهو ما موربه ولا يدخل وجوب المقدمة فيه ويعد ارتفاع متمكناً منه برتفع عنه التكليف لغيره
 بغير المقدمة ودفعه للسند والالزام خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت الفدرة بان لا
 يكون ما فرض واجباً لم حال الفدرة واجباً مطمئناً فيها فبطلان واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاعه
 عدمه قبل ارتفاعه كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب فواته وقته عدمه قبلها وكذا يمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بلغة المذكور
 بالنسبة الى حال ارتفاع الفدرة اذ لا يثبت فيها وجوب حتى يتحقق الخرج عنه ولا ينافي ذلك ثبوت الهم والعقاب على الخالف اذ لا يشترط فيه
 استمرارية التكليف الى زمان الفعل وان اراد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع الفدرة فالملزمة مسلمة لكن بطلان الثالث
 كما اشارنا اليه الرابع انها لو لم تجب مجازاً لغيرها الامر بجواز تركها والثالث بطمئنان الملازمة ان جواز ح حكم من الاحكام فيجوز بيانه لا يوجب
 الخطاب به عتق فلا يقع من الحكيم كما نأقول ان كان الوجه ذلك ظهور الحكم فظاهر خلافه لصير كثير من الاعمال الى خلافه مع ان اعتقاد
 حكم الفعل بالشرع ما لا اعتبار عليه وان قد روضه كما وقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه واما بطلان
 الثالث فمما شهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب واعند رعبه بان الحكم بالجواز هنا عقلي لا شرعي ووجهه بعضهم
 بان مقدمه الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك الالزام وانما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم ويدفعان تفكيك حكم الشرع عن حكم
 العقل غير سديد كما سيأتي بيانه في محله اتم وان عدم حكم الشارع بجواز تركه ان كان مع الحكم بعدم جواز تركه فقد ثبت المطلوب
 الاثر ودوباشفاء الواضحة بين الاحكام الخمسة التناهي الاصل انه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بوحدة من الثلث اما المطابقة في
 فظ واما الالزام فلانه لا ملازمة عقلاً ولا عرفاً بين وجوب الشيء وجوب مقدمتها وانما يكون نصيب الامر بعدم الوجوب ان يقول اوجب عليك
 الصلوة معصية واحدة لا مفاسد متعددة بحسب تركها وترك مقدمتها وانما يكون نصيب الامر بعدم الوجوب ان يقول اوجب عليك
 الوجه ولا اوجب عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثير ايماناً به من مقدمتها فيقتضى نفل طلبةها وانما الواجب لوجب بينها وان
 باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يفرض الدليل واما عن الثاني فبان من بيان الملازمة ان اراد بها اللزوم البين بالمعنى الا
 وان اراد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلماً انشاء الدلالة لهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مطمئناً وقد مر ما يقضي بثبوتها معنى
 وعقلاً واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظن العيصاً انما هو الخالف في الطلب الا ترى النقص دون العير وان فسخ الفدرة
 مطلق الطلب الا ترى ان كان بطلان الثالث على تقديره ممنوعاً اذ المذكور في بيانه انما يقضي نفي العيصاً بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان
 المنفي ان كان الوجوب النقيضه النصيح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب العيري او ما يقترن الضرورة تشهد بخلافه واما
 المثال المذكور فليس من الخرف فيه في شيء لانه لا يجلب شيء ونصيح بعد وجوب مقدمته شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمته للعلم
 بالفضل لا لنقل الفعل فنفي وجوبه ينافي تحصيل العلم بفعل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبان واما عن السادس
 فبمنع الملازمة كما في ازالة الخساسة ونظائرها اتم هذه الادلة كلا وبعضاً مشتركة بين الاقوال الثلاثة واتجه من خصها بغير السبب
 وجوب السبب ليس محل خلاف يعرف بل ربما نقل الاتفاق عليه واثبات الفدرة غير حاصلة مع السبب فيبعد نفي التكليف بها وحدها
 ولا يخفى ضعف الوجوبين اما الاول فلان عدم معرفة الخالف لا تعويل عليه عندنا بل لا عند المسند فانه انكر حجة عدم معلق
 الخالف وهو يستلزم انكاره بحجة عدم معرفة الخالف بطريق اولي وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان
 من اراد محجراً بالاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعص او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظاهر
 الاعتقاد بهما ونحوه واما الثالث فلان مجرد الاستيعاب لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظم مع ان جاز في غير السبب من المقدمات اتم اذ
 الفدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايضاً فيرى فيها الاستيعاب المذكور وعلم ان القول بوجوب مقدمته الواجب اذا كانت سبباً
 مبني على القول بعدم رجوع الامر بالسبب الى الامر بالسبب اذ على تقدير الرجوع يخرج الاستيعاب كونها مقدمته للواجب كما هو
 البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمته الواجب اذا كانت سبباً بالجملة لا يثبت للقول بوجوع الامر بالسبب الى
 الامر بالسبب اذ تنزله للقول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والجمع هنا عن وجوبها للغير الشئ والبحث هنا عن وجوبها للنفس
 الاصل ولعل منشأ الهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول ومجته في انشاء الاحتجاج فتوهم منه اتحاد القولين واتجه من خصها بغير

تق

الشرط الزم

الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه في جميع ما امر به فوجب تحتمه وهو مناف للشرعية وفيه انه بدون
 الشرط لا يصدق انه في جميع ما امر به لامتناع تحقق الشرط بدون الشرط وان الجواب ولو جعلنا التقييد بالشرط داخل المانع اوضح واما ما ورد على
 البحث المذكور من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فما لا وجه له لعدم امكان الايمان بالواجب لوصورة بدونها بخلاف
 الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيجوز فعله وهذا مع جريانها في سائر المقدمات مبني على تحريم السبب
 الثاني للجماع وهو كما ياتي ثم لا يذهب عليك ان بعض الوجوه التي اوردوها لتعلق الواجب في غير السبب الشرط لتمام اعداد تعلق الواجب فيها
 ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكن يجري في مقدمة التذنب ايضا والتحقيق بان مندوب للوصلة
 اليه والكلام في كماله في مقدمة الواجب وقد يشكك ذلك باستلزامه نفي المباح اذ ما من مباح الا تركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكرها
 لربحان تركه المستلزم لوجوب فعله وسيلان بيان دفعه في ذيل بحث الضد مضافا الى ما في كيفية الدعوى من وضوح توجيه المانع اليها واعلم
 ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب الشرط كما للكلام في مقدمات الواجب المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرعي حيث يجب مقدمات
 الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الواجب بحيث نفسه او تغذيها فانها لا تجب بالوجوب الشرعي
 حيث كونها مقدمة للواجب الشرط والارز وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو محقق في ذلك الحال في مقدمات
 المندوب الشرط فليعلم بان ذلك قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري ويتبين ايضا انه يعبر في تصان الواجب الغيري بالوجوب
 كونه بحيث يرتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انكف عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب بقوله
 توصل لذلك وثا كيد ان مقدمة الواجب لا يتصف بالوجوب والمطلوب من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة
 لا بمعنى ان وجوبها بشرط وجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك يقتض الفضا كيف باطلاق وجوبها
 وعدمه عندنا فابع لا يطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعه على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت بمجرد عدمه
 تجوز عن وصف الواجب المطلوبة لعدم وجوبها على الوجه المعبر فالوصول بها الى الواجب من قبل شرط الوجود لها لا من قبل شرط
 الوجوب هذا عندك هو التحقيق الذي لا يرد عليه وان لم اقف على من ينقطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب
 الملازمة العقلية فالعقل لا يدرك عليه زائدا على الضد المذكور وايضا لا يابى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج اريد المسير الذي يتوصل
 به الى فعل الحج دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بحجوا الضمير بمثل ذلك كما انها فاف
 يقع الضمير بعدم مطلوبتها له مطلقا وعلى تقدير التوصل بها اليه وذلك ان عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير
 عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا
 في مطلوبتها فلا تكون مطلوبة اذ انكف عنه وصيرح الوجدان فاض بان من يريد شيئا المحمود حصوله شيئا ليريد اذ اذ وقع مجرد
 عنه ويلزم من ذلك ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله الثاني اذ انكف الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة فكل جزء
 من اجزائه واجب بالوجوب الفعني باعتبارين باعتبار كونها في ضمن المركب واجب بنفسه فان المركب عبارة عن فصل الاجزاء والا
 لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الواجب بكل جزء مع كبره مستقلا بل في ضمن الكل فالذال على طلب الكل بالمطابقة والى طلب الجزء
 بهذا الاعتبار بل بالمطابقة وان كان الذال على متعلقة الاول لعق الكل بالمطابقة والى على متعلقة الثاني اعني الجزء بالنظر لان هذا انما
 يتم بما اذا اجتمعت اجزائه في الزمان دون ما اذا انفردت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده
 في ضمنه وقد تفرق في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطابع باعتبار وجودها الخارجية لا غير لا نقول قد حققنا في محله ان
 الاحكام الشرعية امور اعتبارية تعلق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا يرتب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن
 وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصع اعتبار الجزء في ضمن الكل في طرف الانتصاف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان يتوق
 الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزائه التذرية وليست تسمى منها صالحا للانتصاف لعدم
 استقلاله به هذا باعتبار كونها تتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب يسوق بوجود اجزائه
 فيدل الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الواجب به على الاستقلال وليس بالنظر لان الواجب بنفسه بسيط وان تعلق بجزء
 فلا يرتب من وجوبه غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء بغيره بالوجوب باعتبار الاول فيكون خارجا عن محله
 النزاع الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجوب مقدمة وجودك قد تكون مقدمة علم كصل جزء من الراس لتحصيل العلم بفصل
 تمام الوجه فوجب شيئا يجب مرجع هذا المقدمة عند التحقيق المقدمة الوجودية يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما
 يستفاد من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارد الفعل والسمع من الخطأ بالفعل اذ لا توقفه عليها وهذا لا يفرق على ذلك
 الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم والظن في موارد غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل المعلوم
 او المضمون وجوبه دون نفس العلم والظن ولهذا لا يعاقب نارك الواجب على ترك تحصيل العلم والظن بربما اذ اتم هذا من فروع

فرد عما لو اشبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الايمان بما يعلم معه الايمان بالواجب ورتبها قبل بعدم الخلاف في وجوب مثل هذا
 المقدمة وانكره بعض العلماء في غير ما ورد فيه نص فعلى ما ذكرنا يجب فيها الواشبهت جهة القبلة بغيرها ان ياتي بصلوات معتدلة بحسب
 المشبهة لا يوجب الصلوة الى جهة القبلة ولا يجوز لغيرها فلا يكون من اشبهه الواجب بالجائز بل بالحرام لاننا نقول عدم جواز رتبة
 الى غير جهة القبلة انها من جهة كونهما بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يخص بغير حال الاشياء اذ حال الاشياء
 يتعلو بها طلب غير بناء على ما منظر الاطلاق الامر بالصلاة بقاء الاشتغال بغير عن كونهما بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع
 النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان البحث هذا اذ قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشرعية محضة واما اذا
 قلنا بانها محرمة ذائنة كما يستفاد من بعض الادلة فلا يخفى ان تحريمها مقصود على غير صورة الاشياء لعدم مساعدته دليل التحريم على
 ثبوت في صورة الاشياء فيتم التفريع المذكور اية وعلى هذا فينبغي عند الايمان بكل واحد من احوال المشبهة لانه ياتي بالواجب ولو اريد
 تعيين كونه نفسيا او غير ياتى بالنفس الاحتمالي والغيري القطعي وبوجهه ظم لا فرق في ما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او
 كما في الحرام المشبهة بغيره مع الاختصاص بغير الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك
 منهم العلاقة وانكره بعض العاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمة لاما كان حراما بحسب نفس
 الامراء لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ثم واعلم ان هذه القاعدة تنطبق
 جواز الايمان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم باثباته ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا
 التقدير بحيثين بالانبياء لكن الطريقة المتشقة من صاحب الشريعة لانه لا يشرع في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام
 للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثواب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثواب الظاهر فينبغي
 تخصيصها بما فيها بصورة عدم التمكن ومنه يظهر ان للصلوة الفائزة للشرع عند التمكن جهة تقع زائد على فتح الشريعة اعني فعل غير المأمور
 به على انه مأمور به اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التحيز على ما تضمنه الادلة السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة
 الواجب بقبورها العنصرية في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التحيز حيث تعدد الرابع نظر ثمرة النزاع في مواضع منها في
 جهة قصد الامثال والقربة بفعالها من حيث كونها مقدمة فعل القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير
 ووجه صحة قصد الاثني به لتعلق الطلب به انه ياتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذ كان مشروعا على كل ما في الصلوة
 الى الجهات وفي الاثواب المشبهة ولا يقع على القول بالاحرام لاشغاف الطلب ومنها ترتيب الثواب قد انكره جماعة والمحققان ان اردوا
 بالثواب امر غير المدح والقرب فيما كان له وجه نظر الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارد وثبوتها في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجحيم
 ونحوه لا يثبت الكمية وقوله لا يصح على عامل منكم لادلالة لعل على تعيين ترتيب امر غيرها وان اردوا الامم منها فترتب الامر الاول اعني المدح
 ما لا يوجب فيه لشهادة العقل والعادة به الاثر ان المولى اذا امر عبدا بامر فخذ يسعوف في تحصيل مفد مائة ويرتكب المكاره في تمهيد
 اسبابه للوصل الى المطلوب ان العفلاء بمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى المطلوب مولاه والمنع منه مكاره لا يجابه
 وكذا الامر الثاني على ما يشهد لفظه السليمة اذ لا يبي ان فعل المقدمة على الوجه المذكور اطاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان للقرن
 الى المطاع حيث يتجزان عن الموانع الخارجية وهذا طاعت من استشرع بمعية العبودية وهذا الذي بالمقدمة وصل الى المطلوب من حيث كونه
 مطلوبيا واما اذ انى بها الغيرة فلا ريب في عدم ترتيب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت
 كل ما في الصلوة على القول برجحائها الذي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذ اكانت محرمة في نفسها ووجب فعلها وصل الى ما هو
 منها كترك الفريضة المصيبة المتوقف عليه انقاذ الغريق اذ انى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص
 الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتيبها على الواجبات الشرعية واما ترتيبها على الدم والعقاب من حيث كونه تركا لها
 وان ثبت وجوبها بخطاب اصلي اية على ما يساعده عليه النظر الضيق واما ترتيبها على الدم والعقاب على تارك مقدمة الواجب ان لم يصادف بعد
 زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة وهذا يرجع ريعر عليه فلا يتم انه يترتب عليه من حيث كونه تارك المقدمة الواجب بل من حيث
 كونه يتجر با على ترك الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية اية لكنه ان صادفها اذ احلها واعد معصية واحدة وانما نظر العبرة
 فيها لتخلف عنها واما ما ورد من ان نية التوبة لا تكفي على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحفاف هنا انها من جهة التجري
 التام من الترك المفرون بالنية لا من حيث نفس النية مع ان نفي الواخذة لا ينافي الاستحفاف وترتيب الدم كما في الصغار لا يوجب لوترب
 الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونهما مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كما لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب
 لا نافع قول حد الواجب عندنا على ما يساعده عليه التحقيق امران احدهما ما يخص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير بد
 ولا عند والثاني ما يتناول الواجب الغيري اية وهو ما لا يشرع بفعله وفي حد المندوب اية امران احدهما ما يخص بالنفس منه
 وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه مطلق الثاني ما يتناول الواجب الغيري اية وهو الحد المذكور في قولنا النفس قس على

فان قضيت ذلك
 القاعدة وان كانت
 تكرار الصلوة ووجوب
 الجهات المشبهة
 عن الاربع اذ لا
 انما لا ياتي بها
 على ان ياتي بها
 فعلى ما تحصل في
 الواقعة بل ياتيها
 ما بين المشق
 تحصيل والقبلة
 والغيب والقبلة
 وهي كغير قبلة بل
 البجعة التحصيل
 كوجه الاعراب
 ولا يبيد الاثني
 التحصيل المشبهة
 نال الخيرة في
 عليه ان يمكن
 المأمور به بل
 صلوات الى ذلك
 جهات على بعض
 الوجوه فترتب
 لا يقتصر على
 بعض

ذلك حد الحرة والكرامة فتح فلا يلزم خروج مقدمه الواجب عن حد الواجب لصدق حد الله وعلينا هذه الحجة وان قلنا بعدم
 العقاب على تركها من حيث كونها بل من حيث ما يلزم من البرى على ترك الواجب كما هو التحقيق وأما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الواجب
 بوجوب المقدمة يقولون بتركها العقاب على تركها واستفاد ذلك من احتجاجهم على فساد هذا الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهي به من باب
 المقدمة حيث دع ان النهي المنقضى للفعل لا ما كان فاعله معاقبا فيه ما لا يكاد يخفى بل النهي المنقضى للفعل من ذلك كما سبقه
 عليه ورغم انه ان الواجب الغير بما اذا كان وجوبه اصليا بتركها العقاب على تركه بخلاف النهي وضعف ظاهرا بل التحقيق ان الواجب الغير لا
 يستحق على تركه العقاب وان كان اصلنا كما ان الواجب النفسى يستحق على تركه العقاب بتعينا للقطع بان المراد ان قال بعض عباده انه
 الى التوفى واشترى اللجم منه وقال لا حاشرت اللجم منه من غير ما بالذهاب اليه كما نامتساو بينه في استحقاق العقوبة على المخالف من هذه الجهة فلا
 يفتان الاعقاب واحدا ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجمع مع الحرام وعلى القول الاخر
 يصح ان يجمع القول وهذه التمرة مستدركة اذا اختلف ظاهره من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا وصل
 بالمقدمة الحرة عنه وجوب غيرها صح منه الواجب ان تقدم فعلها عليه كما تسبب النسبة الى الحج ولما ان قارنته فان عول على ما عطفه من
 ان الواجب مطبوع على تقدم حصول المقدمة صح على القولين والابطال على القولين فعالية ما منقضية القاعدة المذكورة اختصارا
 فيها على القول بغير الجرم وهذا ليس ثمرة للترلع بل تخصيص له وقد يجعل من ثمرة التراجع برامة ذممة الناظر وعدمها فيما لو نذر ان ياتي
 بواجب فانى بمقدمة فانه يترد ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة ولا يترد على القول الاخر وهذا التامه اذا نوى مطلق الواجب
 الا فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسى الخامس نعم بعضهم ان الامر بذى السبب الغير المقذور بنفسه يرجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف
 من غير واسطة لامطلق السبب بل يتم ارتفاع التكليف لا يشاء الاسباب اليه ثم فالامر بالقتل الذي هو عينا عن ارتهاق الروح مشا رجوع
 الى الامر بقطع الارواح والاعمال من شأها ونحو ذلك ذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقذور والقدره لا تتعلق بغير الاستبا وضعف
 ظ لان المعنى في صحة التكليف شق عقلا وعرفا هو كونه مقذورا ولو بالواسطة ولا يرد في ان السبب مقذورة بواسطة اسبابها
 فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يميز بين ما اذا كان السبب فعل الغير كما لاحراق الذي هو فعل الناظر ومن غيره فيلزم بمقالة
 الخصم في الاول فيجعل الامر بالاحراق مثلا امرا سببا بمجازا كما لا نقاه في النار ورجع هذه الدعوى الى منع كون السبب محمول الاختراق
 مثلا مصححا لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلاما اما الاول فانه لو تم جرى في جميع الاحوال
 الصادرة بواسطة الاستبا فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق النسب لوجود الاحراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى
 المكلف حقيقة كما سنده الى النار وعلى قياسه سائر الافعال التي معناها النسب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي
 فعل الانسان اذ يباينها فان اسناده الى السبب مجاز كما ان السلطان للوزير بعينه وادوا وضع مبرها ونحوه فخص فان اسناده الى مجاز
 ومن هنا ترى الغضاه مقبولون بان الوكيل على المرسل لتوكيل غيره الامع شهادة الحال عليه وتصريح الموكل به وان اجر نفسه على ان يعمل عملا
 مع الاطلاق ليرد ان يشيب غيره عليه ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الرخصة من عدم الفرق في منع الفاعل من الارث بين المباشرة والسبب
 في ظل المذهب للعموم محل نظر واما الثاني فلانه لو سلم مجازية الاسناد فعمل الامر على ارادة السبب بعد بل الظ ارادة السبب بالتبني حصوله
 ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب مطلوبوا غير لان نسبتا السادس ذكر الفاضل المعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضى الامر
 بالفر من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو عتك غير مسمى لان الطبيعة تعين الفرد في الخارج ان قدر الفرد بالطبيعة يقتضى الامر
 كما هو الظ فالانسان به عين الانيان بالامور به فيمنع التوقف عليه في الخارج وان قدر بالجموع المركب من الطبيعة والشخص فان قلنا
 ما بخارها في الخارج فكما ترى لا يقدر توقف وجودها على الشخص لانه توقف عطف في طرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو
 التوقف في الخارج اذ يربط التكليف ان قلنا بتغايرها فيه فعدم التوقف وضع لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس
 وهذا بعد النية عليه مما لا يخفى فيه السابغ نعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة بوجوب القول باشياء المباح لان ترك الحرام واجب
 ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب لك الفعل بناء على وجوب مقدمه الواجب حيث استصعب هذه التهمة على جماعة تنصق عنها بعضهم بانها
 للمقدم كما لا يخفى حتى ان جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالناسخى واشتهر بحكاية هذا القول عن الكعبه وروى ما ذكره الله سبحانه
 اية وهي ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب له الامتناع ان يخلف حكم الامتلازمين والواجب عن الاول اما
 فان التهمة المذكورة على تقدير صحةها لا توجب نفي المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يوجب عليه تركه لان النهي عن المنع صح
 كما امر بالواجب فلا يوجب عليه مقدمه اية وذلك كالثبات على حال الغفلة عن الحرام وتعدده منه وهذا لا يحصل له اذ انما فان
 ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصادق فقط ولا يوجب في وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم
 وجود المكلف مع عدم إمكان انتفكاكها عن جميعها على تقدير ترك الحرام وقد ظهر جماعة ان ذلك مبنى على القول بعدم بقاء الاكول او
 انها على تقدير بقاءه تحتاج الى التوراة فلا ملازمة لهم بجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتحقق منه الا الترك سواء بالكف او بنقص ان لا تفعل

وما يملك العاقبة
 الذممة اذا كان تركها
 مقدمه الواجب مقتضى
 هذا ان لا يوجب مقتضى
 تحقيق الكلام خارج

سقط

لا تفعل وهذا التفصيل ينبغي ان تكون الاكوان على تقدير عدم اليقظة مستندة الى الكلف واليقظة على تقدير الحاجة مستندة الى علة المدح والثناء
كانت علة التعددية وكلاهما في محل المنع بجواز ان يكون بعدم بقاء الاكوان ويلزم حصول الكلف عن جميع الافعال بان الكون الاول صادر عنه وقته
الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعدادها وحصولها او يكون كل كون لاحر مستندا الى الكون السابق من حيث اعدادها وسبقها
وهذا هو الظاهر على هذا القول بما لا يدع مجالاً للعقلة وعدم الشعور بغيره او بغيره باليقظة والاحتجاج الى المؤثر ويلزم بالكلية نظر الاستناد
اليقظة الى غير المقضي للحدوث اعق الكلف كما في كثير من الامار الاعدادية وربما يتوهم ان التهمة المذكورة مبنية على احد القولين الاولين
اذ على التقدير الثالث ينشأ دعوى التوقف الاستقلال على قيم التعريف وليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من
الشاغل بفعل من الافعال والمحل من الجميع او يستلزمها فان جعلنا المحل ما يصح ان يتعلو به التكليف كان احد طرفي الواجب المحرر والاشغال
الواجب بالفرد الاخر على التعيين وان سقط حصول المحل كما في الاشارة اليه في ايراد المقدمة بين المفرد وغير المفرد وسبقنا لهذا زيادة
توضيح في البحث الا ان قلنا لا ينبغي ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شأن التضاد فيكون سببا لعدم كونه متوقفا
الماتية فاذا لم يوجب الترك فوجب سببه الذي هو فعل المانع من بل المقدمه غاية الامر ان الاستبانت متقدمة فوجب الكل على الخبر قلنا
وجوب الترك انما يقتضي وجوب الاستناد اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا مثاليا ما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبة
المقدمة للغير ان يقتضي مطلوبة يدها على تقدير ترتب الغير عليها واستنادها اليها لا مطلقا وان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود
الضارف دون فعل الضد سابقه عليه كيف لا وهو من شرط حصوله فالقضية الواجبة الضارف ولا كلام فيه ثم لو فرض التوقف على
غير الضارف احيانا بحيث لا يمكن من ترك الحرام الا بالاشغال بفعل التبع الحكم بوجوبه كما في التساقط المحارم لنقض غيره اذا كان بحيث
لا يمكن التخلص من الوقوع عليها الا بالاشغال بجعل وشبهه ولا يلزم الدور لتغاير التوقف من الفعل والترك للتوقف عليه منها وكذا
لو يمكن منه بدونه لكن كان الضارف فيه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في الحرام اختيارا ويدر منه لقوة ما يجده في نفسه من الامر الذي
اليرغب بتقوية الضارف بالمجاهدة او تضعيفا للداعي بما يوجب من الافعال بحيث يقاومه الضارف الضعيف فيكون الفعل مقدمه
بدلية فوجب عليه على وجه التحريم والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في الحرام بتركه وعلى هذا التوقف في صحة
الفعل تعين عليه الاخر من تعزير الضارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل الحرام مع التمكن منه هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يختص
بالباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل لتوقف تركه على التوقف مثلا عليه وان يكون الواجب حراما
اذا ترك به واجبا اخر ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما الاول فلان الواجب المتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد طرفي الواجبين
واما الثاني فلان القتل يراعى منه الجهتان على ما قيل وهو خطأ بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير الحرام على ما عرفت في تحرير العنوان وانما
الثالث فلان الزام الكعب بصيرورة الواجب محرما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك فيلزم تحريم فعل الواجب اذا لا
في تحريم سبب الحرام لكن ربما يفيد معانته ح بلزوم الدور عليه اذ كان وجود السبب سببا لوجود السبب كان عدمه سببا لعدمه كما
يدل عليه حد ودم للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا للترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه
لمنع الملازمة كما في المانع واما اذا جعل الفعل مقدمه غير سببية للترك فوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمه الحرام على
ما لم يقصد به التوصل اليه والترك التزم على تقديره مما لا يبعد فيه وان كان سبق الجواب على ان ترك الفعل مقدمه لفعل اخر فاذا
وجب مقدمه الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور وهذا مع ما فيه كما سننته عليه في بحث الضد غير وارد على الكعب لان التزم
بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر لا بوجوب التزمه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزمه به لكان التزمه بشئ من الضرر الذي
على هذا التقدير اولى من التزمه بتحريم فعل الواجب ولو اورد هذا الوجه الثاني من الجواب لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه
الثاني بعد تسليم الاستقلال ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مالم يساعده عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة
متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين بوجوب اجتماع الضدين وانتم فضاده واضح لان المنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد
لا في محليين وان كانا متلازمين وان اعتبر الضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا وفي المكلف تعلقا فتراه واضح الفساد اذ لا
فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فليعلم ان لا يصدق من مكلف واحد حكاية زمان واحد ولا يتعلقا بمكلف واحد كما هو بطلان
بالضرورة وان زعم ان الحكم ينسب من احد المتلازمين الى الاخر كما لمقدمه لانه لو جابحما ولم يجاب الاخر كان تركه لكونه تركه غير جائز
لان مقتضى التزمه الواجب قد وقع بان ذلك بالنسبة الى الواجب مقدمه منه متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا يتوقف للواجب عليه
وقصارى ما هناك انه يصدق عن المكلف عند صدوره الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه بل يتوقف الواجب عند تحريمه لانه سبب اذ لا
يرتب عليها فأيدها فلا نفع من الحكيم وح فلا بد من القول بفسر حكم لازمه اليه او يلزم بطلان جميع الاحكام نظر الاصيل ورتبه
بالنسبة الى تكليفه كالمشع فلا يصح لتعلق حكمه لا فانقول الفعل ملزم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه مقسورا بان بالنسبة الى
نفسه وهو شرط وكذا بالنسبة الى اذ لا يتوقف له عليه ولا يخفى بالباح الا ذلك وترتب عليه ثمرة من عدم ترتب مدح ولا ذم عليه

بها
نحو

بالتحليل

بالاعتبارين وتعلقه من مفسد وعن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كما المنع من غير كيف يجوز نفاذ التكليف به ح ضروري وعمما
 حقه ما يندفع عليه حار في بعض المتأخرين من ان اشغاف العجز في المعلول يستلزم اشغافه في العلة تحتها عليه باستبعاد العقل خلاف ذلك مع
 مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا يضر بحجته لاسيما في مثل هذه المسئلة هذا وقد يحيط بالبال للكعبين شبهة اخرى لا يبرهن بالنسبة عليها وهي ان
 فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غاب عن العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فوجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان المباح المحذور
 مع الوجوب واجب ان المباح المحذور مع الحرام حرام ووجهه واضح مما تحققت في محض النهي والحج على ان ترك الحرام عين فعل الواجب الخارج
 ان محذور الترك النسب لعدم الفعل وهو في الخارج عين النسب لفعل الصدقة عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا
 كذبا يصدق على الانسان لا يجر ولا يجر وقضية الحمل الاتحادي في الوجود فيكون النسب لوجود الصدق عين النسب لما يتوحد معه من عدم الكذب
 فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولها فالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان و
 الطهارة وانما الثابت اتحاده مع مفهوم عادم الكذب وذي عدم الكذب وقول النطقين الانسان لا يجر ولا يجر ليس بعينه انه نفس عدهما
 في الخارج للفظ بطلان كما عرفت بل معناه انه عادمها او ذودها وما اثنان اياها لانه لا يجر في ان التارك للفعل يتصرف بتركه او لا من
 حيث انه تاركه مع قطع النظر عن تشغله باضداده ويتصرف به ثانيا بواسطة انصاف باضداده التي هي منصفة به ضرورة ان صفة
 صفة بالسبح وهما متغايران قطعاً لاختلافهما في الضمائم ولتعدد الثاني بعدد الافعال التي هي منشأ لا تنزلها واشغافه باشغافه موصوف
 بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد لا يتخلل الفعل ومن الواضح ان المطلوب بالنسبة انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضا اذا لا
 يختص اثره بالصدق فان لا كذب يصدق على الجلس المباح للكذب مع وضوح عدم مطلوبتيه فقط اليوم المذكور واسا واعلم ان
 المقالة المنقولة عن الكعبين في المقام لا تخ عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجها الاول ان يجب بالوجوب العيني كل عند مقارن لتترك
 الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد الحرام فان تعين فعيينا والاختيار وفي افضائه للوجوب النفس او العيني نظريتهم
 اعلم انه لو تمت شبهة الكعبين لزم نفي المنسوب والمكروه ايضا وظاهر القوم اسناد نفي المباح اليه خاصة فيمكن ان يكون ذلك قصودا منه
 او هو في البيان لا ضرا في الحكم او ينزل المباح فينا من عند من وجوب كل مباح على معناه الاعم فيدل على نفي الاحكام الثلاثة وح لاحقا
 الى ما تكلفه بعضهم في دفع الثاني في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد وجوبها هو مباح عند القوم وان ما هو مباح بالذات وان
 بالعرض لان بعض كلمات القوم كذا البصير بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب ياتي عن ذلك الثامن لا ريب في وجوب مقدمه ترك
 الحرام فان مرجعه الى وجوب مقدمه الواجب فان ترك الحرام واجب واقام مقدمه فعله بالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمه
 وان ترتب عليها ما لم يكن سببا فعليا او قصد بها الوصل اليه وان لم يرتب عليها فخرج من حيث التجري اما الاول فالصلة عدم تحريمها التبا
 عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمه الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فحسبنا ان مطلوبتيه مطلوبتيها بخلاف
 ترك الحرام فانه يمكن مع الايمان بمقدمته ولو حرم مقدمه الحرام مطرحا جميع الافعال ومعظمها لا يمكن التوصل بها الى المحرم وبطلان
 ضروري وانما الثاني فلهذا العقل والشرع والظن انه من وضع وفاق ولهذا ترتب عليهم يحكون بجملة التفر الذي قصد به حرمان وان لم يرتب
 عليه المحرم وظاهره من استحسان العقوبة عليها بل تجوز ترهبا عليها انتم يستثنى من ذلك نية المحرم فانها بمجرد الاعقاب عليها بل الظ
 انه لا حرمه فيها ايضا لما ورد من ان نية السوء لا تكذب على هذه الامة فتصلا نية فعلها وذلك لاني في فحج العفلة وهذا ما لا اشكال فيه
 على ما تحققت من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وان منها جهات المكلف واقام على ما هو المعروف من انها تتبع جهات
 المكلف به نطق فلا يحصر الا بالمنع من جهة العقل واثبات قسم ثالث للعصية غير الكبيرة والصغيرة وهذا القلم تفصيل ياتي في محكمه و
 اذا ترك المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل كان محرما محرمة الكل فان اتصاف الكل بصفة بوجوب اتصاف كل جزء منه بها
 في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل الى الكل وكان بمثابة السبب كاجزاء الاخير في وجهه والا فلا والكل في
 مقدمه المكروه كالكل في مقدمه الحرام التاسع اذ توقف الواجب الوقتي متى ما كان او مضيقا على مقدمه مقدمه على وقته في
 الحصول او توقف الوقتي عليها في اول وقته كك وجب به بحكم العقل احد الامر من اختصاصه بوجوبه في تمام الوقت او اولى بواجبها
 فيكون وجوبه مشروطا بحضورها من وجوبه ولو في حوقا قد هاقبل حضور الوقت وجوبها مط ولو بمقدار فعل المفدته فيكون وجوب
 ح ايه مط والالزم التكليف بالمح حال صدق التكليف ووقوعه وهو مح والضرورة فمن فروع المسئلة عدم وجوب ايقاع الصلوة في اول
 الوقت على فاقه بعض شرطها المعبر في حقه بمقدار من يمكن تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه فيه ليقاعها فيها نازعه ومن
 فروعها ايضا وجوب الفضل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر الشرط بالطهارة في حق المحدث
 والمظهر ثبت وجوبه قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا يعمدان ما قبل الفجر طرف الواجب بل بوجوبه كما لا يذهب عليك
 ان هذا البيان انه يقتضي مطلوبة الصوم قبل الفجر بقدر ما يغتسل منه واقام اذ اذ عليه فلا لا تدفع التكليف بالمح به فيمكن ان يوج
 على هذا قول من قبل بوجوبه اذ ابقى للفجر بمقدار الفضل بان لصاحب هذا القول قد قصر في اثبات الوجوب على محل اليقين مضافا

بالمباح

الى الصلوة

الاصل عدمه في وجوده لكن رد ذلك بالانتماء اذ لم يكن هناك ما يدل على وجوب التصوم من غير اعتباره حضوره من الاوقات من
 وقتها والاختار وهو غير واضح بل قضية الاطلاقات اطلاق الوجوب لجميع الاوقات والاحوال وان كان فعل الواجب مقيد بمحصول
 وقت مخصوص فاذن بوجه القول بوجوب الفعل له مطلقا لكن بعد دخول الليل كما هو ظاهر من قوله تعالى *واذ ذكروا* فمن لا
 يقع فعله على وجه الوجوب القوي الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب كما في الفقه ما على ما مر تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب
 به مع العلم او الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان حيث قد تحقق هذه الدقة فعد على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين
 زمن الوجوب وزمن الفعل فزعموا ان زمن الوجوب هو زمن الفعل بشكل علمهم بحال المسئلة المذكورة حتى ينقص عنه بعضهم
 بالزام وجوب الفعل نفسه مع انه كما ترى مما لا جد له في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم على تقدير المخالفة في الفعل فممكن
 توجيهه بالتقريب الذي من التنبه عليه في آخر المقصد لكن لاشارة في كلامهم اليه \Rightarrow المسئلة والمسئلة لوجوب الفعل
 قد تخلصوا عنه بوجوه اخرى موجهة منها ما احكامه بعضهم عن ابن اديس من منع الوقف مع شئ لم يطلوا بالصوم بدونه
 زعمانه ان الصوم الواجب يتم بالفعل بنية الذنب فلا يتوقف على قصد الوجوب به وضغطه ط كورود التقصير عليه لباي
 المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك وهو ان المقدمات الواجبة هي ما يتوقف
 على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعم بعضهم من انه اذا بقي طلوع الفجر بقدر ما يتبين
 فيه هذا الزمان منزل منزلة حضور الوقت فيجب الفعل فيه وهذا اليه ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقعا هو اول الفجر
 كما هو المفروض فاشترط بل المذكور وما لا يعقله وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح ومنها ما توجهه بعض افاضل
 المتأخرين من ان وجوبه للتوطين على ادراك الفجر ظاهر وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين التيقن للصوم بفعله ما يعبر عنه
 من الفعل وغيره فمطلوبه وان اراد به الغرم على فعل الصوم فهذا وان توقف عن العلم بالحال على فعل الفعل لا يمنع الغرم على
 الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب الغرم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حواله حتى
 حتى يجب عليه الغرم مع ان وجوب الغرم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تحمله بعض افاضل متأخري
 وهو ان مقدمات الوجوب يصح ان يتصرف بالوجوب الغيري قبل ان يتصرف بما وجبت له به واجتبه عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع
 وقت الفعل الفعل المقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لا يهاق كلمة الاصول التي على عدم وجوب مقدمات
 الواجب المشروط من حيث كونه مقدمات قبل حصول شرطه فحكمه بوجوبها خارجا عما عدا المطابق لما يشهد به صريح العقل كما ترى بل
 وما ذكره من مثال الحج في غير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة وموت حصلت وجب الحج وان
 تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل ومنها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضيه
 وجوب جميع مقدماته المفدرة والحال ان صفة القبح ولو بعد صيرورتها مقدماته وجوبها فعليا بقول مطلق فان عمت ذلك الى
 الواجب المشروط انشع تخصيصه بالطهارة فخلقها عن صفة القبح قبل دخول الوقت والام تكن مندوبة والقواعد العقلية لا تقبل
 التخصيص وبالحيلة فذات هذه الحيلة ان ما اشترنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب بعد الوقوف على ذلك
 بيننا المتقدم يقتضيه التخصيص عن الاشكال المذكور بما لا مزيد عليه فصل اختلاف الامر بالشئ هل يقضي النهي
عرضة اولا ولا بدقيل المخض في عمر التراع من بيان محله فقول ضد المأجور به هو ما لا يمكن اجتماعه معها لذات فيتها ول
اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما فلنا لذات احتراز عن لوانم الضد فانها لا تضيق ضد وان انشع اجبا
مع فعل المأجور به ومن الترام بلزوم نشاوي المثلا ومير في الحكم مط اويح يكون بينه منا علية او تشارك في العللة قان الترام في المقام
بالاقتضا الزمن القول به في لوانم الضد انهم على مقتضى صله وجت افرد نا بيان ذلك فلا حاجة الى تعييم المقام اليه وقد تداول بينهم ان
يعتبر واعن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص ودسئمة الاول ضد انما حقيقته عرفية ارجاز نظر الى العلامة وزعم
بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضد بالمعنى
المعروف ها الوصفان الوجوديان الذاتان يمنع توارد هما مع على محل واحد لذاتهما وهذا يقضي ان يصح ورد كل منهما على ما
صح ورد الاخر عليه لذات ليكون الثنائي باعتبار المورد كالعلم والتساور وان الكف وقيل الضد لا يسوار ان غالب على محل واحد لان
والاول من صفات التخصر والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذ بعض الناس وقلنا بانه يجب لا ترد انا والا فالحال افرض الظهور
ان الناشير لا يتنا في ما من حيث ذاتهما اي من حيث ثنائي الاشرب ويمكن اخذ ما بالغنى الاول يجمع الوصف للتوع او الفرد فترفع
الاشكال لا اخذ الموضوعين فيه ندبر هم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما مر حيث عموم الوصف الاشتمون منه في الاول هو
خصوصية في الثنائي كتارك الصلوة وقاعل الاكل مثلا واما من حيث تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثنائي من دون عكس ولو غالبا
وقد طلو الضد الحكم بجواب احد ضد الخاصة وهذا يراجع الى الضد الخاص معنى ويترب عليه ما يترب عليه ثم الكلام في

العام يجري في الواجب انفسى جميع انواعه بالنسبة الى جميع اصداءه عبادة كانا وغيرها فخصنا الاصل النهي عن الصد على حسب
 اختلاف نوعي الوجوب الصد فقد يقضى الامر التخييري للنهي عن الصد على التخيير وقد يقضى على التعيين وهكذا ونحو اعتبار
 جوازها في الواجب العيني ايضاً الا انه خلاف الظاهر من اطلاق عناوين البحث ولا مشرة له بالنسبة الى ما يكون ضد له ولما وجب له الا في
 مجرد الاعتراف وبصرف الكلام فيه بالمقايضة ثم المراد بالنهاي هما ما يتم النهي التخصيصي الاصل والغيري اليه فيعين الاول حيث يدعى فيه
 العينة قطعاً وكذا الضمير على اظهر الوجوبين والثاني حيث يدعى فيه الا للزام بالنسبة الى غير الصد العام ومن هنا يظهر ان المراد
 بالاقتضائاً ما يعاقبها الثلثة بل الاربعة لينطبق على جميع اقسام المسئلة وافولها ودعم بعض الفقهاء ان النزاع هنا اما هو
 في الواجب المتيقن الذي يكون ضد واجباً وسعاً وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه التفرقة مع ان التفرقة على ما
 سنين يظهر في مجرد ذلك ايضاً ودعم ايضاً ان النزاع في استلزام النهي الاصل دون النهي التخصيصي ليس محط النزاع في شيء وقد سبق
 مثل ذلك منه في بحث المقدمة وشرنا هناك المفسد انه لم يعلم ان النزاع في الصد الخاص يتأخر في مقايضته في اصل الاقتضاء وفي
 كيفية واما الصد العلم بمعنى الترك اعني عدم الفعل فائتمانياً في النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط بناء على تفسير النهي بطلب الترك
 بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضاء فتح مظهره في معنى الوجوب وقد يحكى عن الرضى وبعض العامة انكار الاقتضاء بالنسبة اليه ايضاً
 لان المراد كبراً ما لم ولا ينصو للترك فضلاً عن النهي عنه وانما حبر بان هذا التعليل على تقدير تشبيهه انما يقضى في الاقتضاء
 بالترزم اليقين بل يفتقر دون الاقتضاء بطريق العينة في المعنى والجزئية او الرزم اليقين بالمعنى الاعمال او الرزم اليقين
 كذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحريم محل النزاع فمنهم من اطلق
 لفظ الصد ومنهم من جعل النزاع في الصد العام وسكت عن الصد الخاص منهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يود
 الى خروج الواجب عن كونه واجباً وهذا التعليل لا يقتضى في النزاع فيه بالاعتبار الثاني فالتحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فان الحق
 ان الامر بالشئ عمن النهي عن صد العلم بمعنى الترك مع ان فسر الترك في النهي بغيره الفعل وفيه كما هو الظاهر ويستلزمه باليقين بل يفتقر
 الاعمال ان فسر فيها اولى احد ما بالكف وكذا يستلزم النهي عن صد الخاص وفسر النهي بطلب الترك او بطلب الكف مالم يكن الصد على
 الاول وجود ما تعلق الامر به ولو في ضمن الكل فيكون عمن النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للجزاء
 فان الامر بالشئ عمن النهي عن اصداء لجزء العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشئ عمن النهي عن صد في
 المعنى الاخرى ان انه يستلزمه موم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوت لفظاً ومنهم من نفى الدلالة في الصد الخاص لفظاً وانتهى
 معنى وذهب بعض المتأخرين الى نفي الاقتضاء في الصد الخاص مظهره وانتهى في الصد العام بالنسبة لنا على ان الامر بالشئ عمن النهي عن
 الصد العلم ان فسر الترك فيها بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك طلب ترك الترك لان معنى النهي بطلب الترك وطلب ترك الترك عمن
 طلب الفعل في المعنى وذلك ط واما قلنا انه عينة في المعنى اذ لا يبي في تغايرها بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع
 يرجع الى اللفظ حيث متى طلب الفعل طلب الترك تركه فعبارة بالهوى عن الصد وطريق ثبوت النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت
 فرجيه الى ان الامر بالشئ له عبارة اخرى كالهجيم ومثله لا يبلق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينة المفهومين
 بحسب الصدق في النفي فاذ لم يدع احد ان النهي عن الصد له معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينة
 المفهومين في الصد وان كانت من الامور الواضحة الا ان الشارح في نظرها غير غير في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن
 العلم ان فسر الترك فيها اولى احد ما بالكف ان عدم الكف او الكف عن العدم او الكف عن الكف حيثما يتوقف عليه فعل الواجب معني
 حصول المأمور به فيجب له على ما عرفت في بحث المقدمة ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه ونقول ترك المأمور به حرام والكف
 سببه فيقوم له وعلى التعديرون يكون النهي غير تابعاً على ما هو شأن المقدمة وانما نقل ان عدم الكف سبب حصول المأمور به لكون
 الاستلزام اوضح الظهور ان الفعل لا يستلزم الى مجرد عدم الكف بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظ ولنا على انه يستلزم النهي عن
 الصد الخاص حيث لا يكون الصد وجود ما تعلق الامر به تركه ولو في ضمن الكل ان ترك الصدح مما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب
 تر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى النهي التخييري وقد يستدل على ذلك بلان فعل المصدح مستلزم
 لترك الواجب المحرم فيجوز لاستحالة الاختلاف حكم المتلزمين وقد مر صفة سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه
 مستلزمه حراماً مالم يكن نسبياً فعلياً ولا ريب ان فعل الصد وان كان لما نفيه سبباً لترك الواجب الا انه سبب شائي غالباً
 لاستناد ترك الواجب الى الصارف دون فعل الصد فيجوز الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث يتوقف فعل
 الواجب عليه ولنا على انه عمن النهي عن صد العلم حيث يكون الصد وجود ما تعلق الامر به تركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبة
 الترك عمن النهي عن الفعل فن كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قولنا القابل لترك كذا المراد ترك الفعل وهو معنى النهي عنه و
 مثله تجب واحترز وكف فن المفهوم منها عراً فانما هو طلب الترك وان كان جزءه كافي الصوم فن اعتبره منقراً كان واجباً غير تابعاً من

قد مر هذا في ان خلاصة ظاهر الفهم
 استناد الفعل الى نفس الكلف لا الى
 ضرورة انه يتوقف ان ارادة الكلف نقل
 كما يلاحظ من مقتضيات الفصل في
 والفعل اذا الكلف المأمور به لا يتوقف
 ارادته الا ان ارادة ارادته انما يتوقف
 لا على الشيء بل على

باب

باب المقدمة كثر وهو معق النهى عن فعله وان محسب في ضمن الكل كان طبعاً نفسياً بوجوب الكل والاولى اخرج هاتين الصورتين عن
موضع النزاع نظر لان ليس فيها امر بالشيء ولن يمكن تعيم الشيء بحمل على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك فندرس بعضهم على الخرج
في الاول والاولى اجماع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الضد الذي يضاد للترك هو نفس ترك الترك ورفضه الذي هو ضد
علم وان غاب في المفهوم فيحصر امضاء الامر بالشيء بقضى النهى عن ضده الخاص من باب المقدمة من يكون كل واحد من احوال الواجب المحسب متباعدة
ان قضية ما فرقا من ان الامر بالشيء يقضى النهى عن ضده الخاص من باب المقدمة من يكون كل واحد من احوال الواجب المحسب متباعدة
التي تسمى من باب المقدمة اذ تضاد وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الآخر وهو كالتالي على ما ساعد عليه النظر الصحيح فان ما
فرقناه من وجوب مقدمة الواجب المطلق ليس مخصوصاً بغير هذه المقدمة لكن لفان ان يقول قضية التحيز شاذ واحد في
المطلوبية بمعنى ان مطلوبة كل واحد على حد مطلوبة الآخر فلا يكون تركه مطلوباً له والاشارة في المطلوبية على ملته الاشارة
التي في بحث المقدمة فيلزم شأوى فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب شيء مشروط بحد رجحان لم وهو يستد
مرجوحه الفعل وهو باقى رجحانه فضلاً عن مساواته للاخر في الرجحان وجوابه اولا بالنقص عما اذا كان الضد شرعياً كما لو جازى
الجميع وضع من الجمع فانه لا يرد في مطلوبة ترك كل واحد للثبوت الى الامتثال بفعل الآخر مجرد عن وصف الجماع فينا في الاشكا
فيه الفرق بينه وبين الضد العادى والعقلية غير معقول كالفرق بين المقدمة ماث وثانياً بالحل اعماع الاول فيان مطلوبة الترك
للتوصل الى الفرز الاخر انما تقتضى مطلوبته ما يتوصل به اليه لا مطم على ما حققناه سابقاً فالتحيز بين الفعل وتركه خاص لا يكون
اباحة وانما الاباحة هو التحيز بين الفعل ومطلوب الترك واما عن الثاني فيان رجحان الفعل على وجه التحيز لا يستلزم مرجوحية
تركه وما يستلزم مرجوحية تركه مجرد عن المعادل فلا ينافى رجحان تركه المتوصل به الى المعادل وسياً هذا من يد بيان في
بحث النهى حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهى عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله ورضه واخلافه والثاني باقائه
بطلب بيان الملازمة ان المتعارفين اما ان يتساويا في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا ينفك عن انضاف الذات
بها الى تعقل المراد على الذات كالاشائية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساويها في تلك الصفات كسوادين وبياضين والافان
اشنع اجتمعا في محل واحد بالنظر الى ثباتها فصدان كسواد وبياض والاختلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان الثاني
باقائه فلا يتمها لو كانا مثليين وصدان لا يمنع اجتماعهما في محل واحد لان ذلك شان المثليين والصدان لكتما بجمعتان في
محل واحد مكلفاً او مكلفاً به اما الاولان فواضح واما الاخير فلان الحركة يجمع فيها الامر بهما مع النهى عن التكون للذي هو
ضدهما يجمع فيها وصف كونها ما مور لها ووصف كونها منها بغير ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من انها باعبار الذات
والاخر باعبار المتعلق فليس في اجتماعهما احلال بحقيقة الضد بغير زيد وقبح الغلام فانها بجمعتان مع ان بين وصف الحسن
الفتح تضاد او ذلك لان الكلام في حال هذا الوصف المتعلق بمجال الموصوف لانه لو كانا خلافاً في مجاز ان يجمع كل واحد منهما مع
ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافتين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهى عن الضد اعنى الامر بالضد لانه تناقض وتكليف بالتحيز
واجب يمنع ما جعله لهما الخلافتين من جواز الاجتماع مع ضد الآخر لانها قد يكونان متلازمين كضائفة العالم ووجود النهار
اوضدين لا مرثا كالعلم والصدق المضادين للنوم فيسبب ان يجمع كل منهما مع ضد الآخر لانه الى تفكك المتلازمين
او اجتماع الضدين وهذا التمايز فيهم اذ الضد الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان الفائل المذكور
ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بل المعنى الذي سبغوا الضد في الجملة وفسر النهى بما ذكرناه صحح دعوى بل بقاء وان
حجته لما ذكره الاضداد دعوى وحجته حجة من قال بان الامر بالشيء يتضمن النهى عن ضده العلم ان مهية الوجوب يعنى الاجاز
مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب والذم على النهى من الترك بالنقض والوجوب ان مد
الامر لا يرد على طلب الفعل كما ترمي مدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهى عن طلب الفعل ليجع اليه اولى جزء مدلول
وان كان بمعنى ناكدا لطلب فهو من عوارضه الظاهرة عليه بحسب مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزء له
حتى يدل عليه الامر بالنقض سلماً ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتناكدا كما هو الظاهر في
الحقيقة عين الايجاب اعنى طلب الفعل المتناكدا وان غاب في المفهوم فلا يكون جزء منه وان فسر المنع بطلب الكف او فسر الترك بالكف
فساد مقالة واضح فان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلاً عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على
اننا نقول اذ كان النهى عن الترك او الكف الذي تعلق به الطلب واجب لتحقيق معناه فيه ولا سقالة انضافه بغيره من الاحكام و
الامر بكن الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهى عن الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركيب كل ايجاب من ايجابان ونواه غير متاهنين
وذلك ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة التقيض جزء من مهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل
على حرمة بالنقض وفي هذا الاجحاج اشعار بان الماخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه نعتف الثاني ان الايجاب طلب فعل

هذا هو المطلوب
في باب المقدمة
منه

يتم على تركه انفاة وهو انفس الكفا وفصل ضد غير الكفا اذ لا يتم الا على فعل لانها المفرد ويطبقها كان فالتم عليه يستلزم النوع عن
 عن الاول بل هو ان يرد بالتبقيص المتركة فلا تراخ لنا في دلالة الامر على النوع عن النقص وان خالف فيه لما ملون بالعينه وان اريد به
 احد الاضداد الرجولية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يرد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه
 لازم الا على فعل بل قد يتم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكفا لا تراخ فيه طانت اذ المحط خبر بما ذكرنا
 سياتي ذكره وقد وقف على ما في الاحتجاجين وجوابهما من الوهن والضعف واتج الفاضل على كون الامر بالشئ مستلزما للثبوت عن ضد العالم العام
 استلزاما بينا ما لبعض الامم بان الامر حقيقة في الطلب الحقيقي بلزومه اذ ضد من الشارع ترتيب العقاب على تركه والمنوع عنه منه وكانه يزعم ان
 المنع من الترك مغاير للتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المفيد بكونه حتميا على ان يكون العيب خارجا عن مدلول اللفظ كما
 بالنسبة الى الصريح قد صرح بهذا في بعض مقدمات بحث الفقه حيث جعل دلالة الامر على التعم والالزام من باب اللزوم اليقين بالمعنى الاخر
 وضعفها لان النباد من الامر اما هو الالزام بالفعل وهو نفس التعم والايجاب واليبرج المنع من الترك وهذا النباد عندهم وضعي لا
 اطلاقا كما عرفت فلا يكون التعم قيدا خارجا عن المدلول واما المنوعية من الترك بمعنى مبنوية فهو وان كانت من لوازم ايجاب الفعل
 والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في التعم عن الضد ومع ذلك فهي لا تختص بل بالشارع بل يتم جميع الامور الالزامية
 نعم لا يرتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب في غير الامر العليل حجة من نفى الاقتضا في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاقتضا
 والملائي بطلان الملازمة فلما سلم بطلان العينية والنقص وانحصار طرق الاقتضا في الثلثة فاجل واما بطلان الثاني فانه لو استلزمه
 لكان اتماما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو محرم فمحم فعل الضد كان مستلزما للمحرم واما من جهة ان فعل الواجب يستلزم
 على ترك الضد فيجب من باب المفذ منه وجوب الترك في معنى حرمته بالفعل وكلها مدفوع اما الاول فلما سلم منع لزوم تساوي الملازمة
 في الحكم ملائمة بينهما عينية على التفصيل السابق ووجه الفهم منعته وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلم في دفعه وجه
 الاول ان مقدمة الواجب لا يجب بالمكن شرط شرعا كما هو الحال في الواجب كما يقول صاحب العالم وان ترك الضد ليس باحد ما ورد
 يشكل على الاول بالاضداد الشعية مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضا عنها ايضا وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضا من
 الضد بوجه غير الشعية وان استلزمها ما عرفت بالاقضاء في الضد الشعي بالاعتبار الثاني لا يبرج اعترافه به فيه بالاعتبار الاول
 فيه تكلف والواجب واضح مما حققناه سابقا من وجوب مقدمه الواجب مفسد والنفسيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني كما ذكره
 بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمه لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه واما هو يستلزمه بل تقوم التوقف في عكس اولي كما عرفت الكسبي
 فالومشا التزم عدم انعكاسها ولذا ذلك يتوهم من الطرفين مع انه محال انتهى اراد بقوله ولذا ذلك يتوهم من الطرفين الرد على الحاجي والصد
 حيث التزم بالتوقف في الفاسين وقوله مع انه محال اشارة الى لزوم الدور الظاهر على هذا التوهم وهذا الرد منفتح الورد وقد اعرب الفاضل
 المعاصر حيث استغنى بقوله مع انه محال معترض عليه بان الفاسين متغايران وهو ما يقتضيه عدم وقوعه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه
 في غاية الوضوح والظهور ولما جعل تقوم التوقف في العكس ولو كان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والواجبان قضية تضاد الاضداد
 الا لو كان ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم الاخر فان عدم الضد لما يتبعه معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانها لا
 فيه وجود الاخر واما ذلك من لوازم وجود الموضوع على امر التنبية عليه سابقا فالفرق بين الفاسين في غاية الظهور فان قلت قضية ما
 شئ شئ بان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين متباينا من وجود الاخر كان سببا لعدمه وهذا يناقض ما عرفت من ان
 عدم كل منهما شرط الوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية المناقبة ناسخ المانع في عدم الشئ ولو لم يسبق في التأثير سببا لالتاثير الضد
 وليس الشرط في وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مطلق وان استند الى امر اخر كعدم الادوية وعدم المنقصة هذا اذ كانت
 المناقبة من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالتصالح والاستبدال والحديث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور متباينة
 من وجودها بل مستلزما لعدمها ضرورة استلزام الشئ لعدم المانع فالكلام المذكور انما يجري هناك من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال
 المذكور هذا ومن عجائب الالهام ماسخ للفاضل المعاصر في المقام حيث استظهر ان يكون منشا توهم التفاضل المذكور هو انه لما وجد ان ترك
 الضدين يتخلف غالبا عن فعل الاخر توهم انه لا مدخل له في فعله وانه لما توهم ان مقدمه الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند
 النطق ووجدان الاضداد كثيرا ما يتركها الفاعل من غير ان ينطق بتوقفه على تركها توهم عدم كون الترك سببا مقدمه له فغفل فطر الكلام
 الى حال النطق فتبع من كونه مقدمه له مطلقا وانه لما وجد التوقف عند ترك الضد اذ لا يتحقق له حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف فيه
 ثم غفل فطر الكلام الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مطلقا هذا يحصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانما جبر بان الفاضل المذكور
 بما كتبه من مناهة النظر فهو اجل من ان يخاطر بياله هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها ويستند اليها بل الظاهر ان منشا توهمه على ما
 يستفاد من بيانه هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على التصادف فقط ووجد فعل الضد من جملة المقارنات توهم مشابهة في جانب الترك
 ولم يقب للفرق بين المفاين هذا واما استبدال المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر كما ذكره الفاضل المذكور

من فعل الصلوة
 والمنع الصلوة
 من فعل الصلوة
 والمنع الصلوة

المذكور من جواز خلق المكلف عنها جميعاً فصل نظر لأنه ان أراد الخلو عنها مع الشاغل بغيرها من الاضداد فصر ان احد لا يقول بتوقف ترك الصدق
 على الشاغل يستدل على اليقين بل يقول بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما في التصريح به في حجة الكبرى فلا يفتح جواز خلقه عنها في
 التوقف على فعل احد ما كما هو مناط الاشكال وان أراد الخلو عنها وعن ساير الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في موضع شبهة الكبرى اي وقد
 اخذه من صاحب المعالم وغيره في نفسه ان ذلك مع ابقائه عندهم على اصله فسد غير مفيد لان حالة الخلو وهي حالة الفسافط وترك النفس لغيرها
 الاصلية في اليد حالة وجودية في مصادفة جميع الاضداد بالضرورة فتكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها
 ما في البابان لا يوجب من باب المقدمة بناء على خروجها عن ضرورة المكلف لكن قد حققنا سابقاً ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدلتان
 احدهما مقدومة والاخرى غير مقدومة تعلق الوجوب بالمقدومة على اليقين وسقط عن المكلف بمصروفها ان تعلقه ان جواز خلق
 المكلف من جميع الاضداد ما لا جدوى له في منع التوقف البدلي على الاضداد ومعنى الاشكال بحالته لا يخافه في ان حالة الخلو وان لم يستند
 وجوده الى القدرة المكلف استناداً فاما لكونه مدخل فيها فقطع الظهور انه مشروط بعدم اودائه فيها وهذا الفهم من الاستناد كما
 في حجة التكليف كما نسير اليه في بحث النهي في تساوي حالة الخلو وسائر الاحوال في ذلك وقد سبق لهذا من بيان الثالث ما ذكره المفاهيم
 المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة كما هو محل البحث من وجوبها بغيرها بما غير مقيداً بالنهي الغبري الشبي لا يوجب العقاب الا في
 غير الفساد والوجوب عنه ظاهراً فاما ما بيننا ان الكلام في الصدق الخاص انما هو في النهي الغبري الشبي والمنع من ترك العقاب الفاسد عليه كلام
 في المقدم وهو نزاع اخر مع ان النهي الغبري الشبي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجمع مع الوجوب لامتناع نوجوه الامر
 والنهي الى شيء واحد شخصاً وجمته والاضداد في جهة التنبيه والغربة والاضالية والنجية لا يوجب اختلافاً في المنع للاختلاف في اعتبارها
 وسيأتي هذا من بيان اذ انقر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمة التزم في الضد الخاص نظر فيها اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة
 موسعة فانه لو لم يفتح بالتوسع عصي بعبادته بناء على القول بعدم الامتناع اذا لامنع من الصحة وبطلت على القول بالامتناع نظر الى
 اشياء العجائب الذي يبرق العبادات حيث تركه ربح ويمنع بحمان الضل مع الترك للتناقض ولانه منته عن النهي الغبري فلو صح لك
 ما موراه ايم لان حصة العبادات موافقها للامر فيلزم اجتناع الامر النهي في الواحد الشخصي هو محال ومن المناهضين من انكر الثمرة المذكور
 حيث اثبت بطلان الصدق على القول الاول ايم نظر الى ان الامر بالشئ يقتضي عدم الامر بصدقه والامر بالتكليف بالامتناع الجمع بين
 منبطل اذا كانت عبادة لان حصةها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايم بان فعل الضد بتوقفه على ترك الواجب وتحقق
 الصادق عنه وما عرفت وان يمتنع طلب الشئ حال تحريم مقدّمه فمدّه وجوه اربعة تقتضي بطلان الضد اذا كانت عبادة بتفريع الآلة
 منها على القول بالامتناع فقط والاخير ان يفرض ان على القولين ثم ان جماعة قصر واموضع الثمرة على الصورة المذكورة ونحوها في المصيقين
 لانها ان تسلوباً فالخير والاعتبار الا في الامتناع والامر بالآخر وهو ضعيف اذ ليس من شأنه الا امتناع عند التحقيق الا في الامتناع والامر بالشئ
 بصدقه وهذا بعينه وادري في الموسع ايم كما سنبت عليه وجه التخصيص عنه في المقام من واحد كما سنذكره بل القول وبطلان الثمرة في غير
 اوامر الشرع اي من ليلها هليتها لا يحاب كما صاحب الدليل ان اذن له بمطوئ الضد فيها ما فعل القول بافضال الامر بالمسوق النهي عن
 اصداره الخاص يحرم عليه جميع الضدات المضادة له ما عد الخرج منها اذ ليس المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة
 الى الآيس ثوباً كما وشبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعنى بطلان الضد مطم بعيداً عن الطريقة التمهيد بل مقطوعاً بالعيد
 حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوه صلاحها في التسرع حال علمه ونذكره بر بل كل عبادة مناة
 لا اداء الدين اذ انيها كك ولو لسوء عيب تام عمره والمعمود من المذهب خلافه نقض عن بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان
 خالف القول بالضرورة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيطرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد بها لكونها
 شبهة في مقابل الضرورة والاقوال عند العقلية لا تقبل التخصيص وما يعتد ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطرتهم
 اذ هانهم عن الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المأمور بل من مشاركين في بعض الوقت احدهما مضيق والاخر موسع انه
 تمثيل اذ اني بالموسع في وقت المضيق وان حكموا ببعضها من حيث مخالفة الامر بالمضيق وكذا التخصيص وقمها وكان احدهما ايم في
 نظر الامر تركه وان يغير الامر وتقتضي في المعاملات اشكال منافاة مطلوبة ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحة بان الذي
 يقتضيه التدبير في اوله وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل الى الذي المقدمة فيحصر حال عدم الصادق عند اذ حال وجوده لا يمكن
 التوصل اليه فلا معنى لوجوبه للمعنى وقد عن منافاة حرة مقدمة الضد لصحة بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون
 المطلوب حصولها بل التوصل الى الغير فيحصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج
 على انه غيبية فان الحج يصح وان وقع السير على الوجه المحرم ولا يوجب عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر انما في الاول
 فالتوقف على الصادق لا يوجب ترك المكلف من الفعل كيف هو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفاً بمقدمة ايم والادلة التي
 سبقت على وجوب المقدمة تنهض دليلاً على وجوبها مع الصادق وبدونه وهذا ظاهر لا يشترط عليه وربما يمكن ان يتوهم الاحتجاج

مفيد

وهو

اول

عبد الله

على القول المذكور بظاهر قوله. تصادقتم الى الصلوة فغسلوا حيث علموا فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدمه للصلوة على ايرادها بناء على ان المراد بان
ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام في باقي المقدمة ما لم يعد القول بالفصل
وجوابه ان المفهوم من التعليل في الآية بمساعدة سببها انها مجرد اشتراط الصلوة بالوضوء وجوبه لها لا توقعه وجوبه على ارادتها كما يظهر
بالرجوع الى العرف فيها وفيما يرد من نظائرها مع ان القيام فيها مفترق في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للآية بالمقام ومع التنزل
فالآية ظاهرة في ذلك فلا تعلق بينه وبين مقابلة ما قدمناه من الأدلة الفاطحة وأما في الثاني فلا تعلق بينهما بل يدفع الاشكال على الوجه الذي قررنا
من امتناع التكليف بالشئ حال محرمه مقدمه اذ غاية ما يحصل منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا اما الاشكال في آية
الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمه وقياس ذلك بتجربة الحج بالركوب على الذابذة المنصوبة قياس مع الفارق لان تلك المقدمة
مقدمة في الحصول على حصول ذي المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الضد فان مقدمه الحرمتين مقارنتان
له في الحصول مترنان باستارده فيمنع التكليف به بشرط حصول الواجب مقارنة تمام الشرط لان الشرط وهو هنا مستحيل وقد يتفحص عن اشكال
لزم توارد الامر والنهي الضد بان الامر يقتضي مجوزان يجمع مع النهي العجزي واما المنع اجتماعه مع النهي التقيضي وهذا ضعيف بناء على ما يظهر
من تفسير النهي بطبعا للترك المطلق لان المانع من اجتماع التفسيرين انما هو توافقي قضيتهما فان كون الشئ الواحد بالثبوت مراد وجوبا كما هو
الامر ينافي كونه مكرها وبموضوعا كما هو قضيتة النهي وهذا كما ذكرى لا يختص بالتفسيرين بل يجري فيهما وفي الغيرتين والمعلقين هما وهذا على ما
نقول به من امتناع الاجتماع واضح واما ما يراه جماعة من المتأخرين من جواز ذلك مع تعارض الجنتين فلا تعلق في المقام لظهور ان المأمورية
بالامر النفسى هو عين النهي عنه بالتهى العجزي واما جهة التفسيرية والغيرية فهما الاحتمان للامر والنهي الاختلاف فيهما لا يوجب تغيرا في معلقتهما
ولو بسبب اعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجمع الوجوب النفسى مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجمع الحرمة النفسية مع الوجوب العجزي اذ لا يتصل
فرق بين الغاميين مع ان ظاهرهم الاطيان على المنع في الثاني حيث خصوا وجوب المقدمة بتغير الفرد المحرم واسقطوه بفعل من غير نقل خلاف
فيوجه المنع الى الاول بغيره ونظير ثمرة النزاع فيما ذكرناه في سبب الحرمة ومقدمته التي تضدتها التوصل اليه فانها محرمان غير بان على ما هو
ويعنى ان يكون مع ذلك واجبتين نفسيين او غيريين كفى الجهر بالقرآن حيث يكون سببا للثبوت واذا حرّم او مؤدى بالقتل شخص محرم واما
في غيره فلا تفرقة على ما استنفذ عليه من تحقيقنا الذي لا يكون لاحد المعلق وذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالتهى
التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا معنى مطلوبية المقدمة للتوصل فان المطلوب ليس بفعل بل التوصل بها غاية ما في الباب
ان تكون تقيدها عن الضد وتساؤلا بالترامة لا نأقول مطلوبية التوصل بوجوب مطلوبية نفس المقدمة لانها مقدمة له ولا يتصل
الى ان يحصل المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة فلو لم يتصل مع ذلك لا يجزى لان التوصلات الغير المتناهية اذ اخذت
بالرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها هذا والتحقيق ان مطلوبية الشئ يستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس
المقدمة واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسى كان التوصل الى المقدمة راجع الى انجامها واما
وهو واجب غيرى فان دعوت الشبهة راسما لا يخفى ان الجواب المذكور على تقدير صحته لا يهضم بدفع جميع الاشكال السابقة وهذا وقد يتفحص
ايضا عن الاشكال المذكور بان الامر والنهي يجوز تواردهما على شئ واحد اذ كانا مترتين سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين وان قلنا بان
التكليف للحال محال مطر اذ لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبد احرم عليك الكون في دار زيد مطر لكن لو عصيته وكنت فيها فان اوجب
عليك ان تكون في موضع كذا منها فان حال كونك في موضع كذا منها منق عن الكون فينظم وما موربه بشرط الكون فيها فالكلف مأمور
اذ بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا علم على مخالفة وتحقق فيه الصارفة وجب عليه فعل الضد مع بقائه على وصف الحرمة فوجوب الضد
شرط يحصل الصارفة عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالنسبة لذلك اقول قضيتة ما ذكر توجه الامر المطلق عند
شرطه وضرورة العقل قضيتة بامتناع توجه الامر والنهي الى الشئ الواحد بالثبوت والجملة مطر والدليل المذكور يهضم حجة عليه حتى انما ينشر
في ذلك على مخالفتين الفاتلين بامتناع التكليف بالح مظهره جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالح اذ كان من قبل المكلف كما
سيما لكنه غير سديد عندنا كما سننبه عليه اننا واقول في المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون في موضع كذا منها اقل محرم
من الكون في غيره واطلق لفظ الوجوب عليه توسعا خارج عن محل البحث وان اراد ان مع كونه مبغوضا له مطر مطلوب له على تقدير الكون
في الدار حتى ان يمتنع تصد الامثال والتفريب بل يصح نظيره بالمقام فصاره ضروريا كما ترمم الاعتذار بان وجوب الضد شرط يحصل
الصارف بما لا ماخذ له اصلا ومع ذلك فسنقف على ما فيه بما لا يزيد عليه ويمكن التفتيح عن الوجوه المذكورة ايضا بالترام جواز التكليف
بالح اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتأخرين فيمنع الوجه الاول لان الرجحان العجزي العادة انما هو جهة مطلوبيتها وهي متحققة
في فعل الضد بتعلق الامر به والتكليف بالح لا يلزم في الوجوه المتأخرة غير مانع من الامر بالصد لا سباده الى المكلف حيث عصى ترك الواجب
وضعه واضح ما تخففه من ان التكليف بالح مطر واجلب للفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذي يقضيه الامر بالشئ مضيقا انما
هو عدم الرفضه مضيقا واما عدم الامر به موصفا فلا لان معنى الواجب الموسع وجوب الفعل بجمع الوقت من غير تعيين لجزء من
اجزائه

لها

الكلف بعد وجود الصارفة مع تعبير النهي المطلق بالبيان الواجب الذي هو مطلق

على

اجزائه واستحالة فيه وهو نظير ما يجوز من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فانه من سوء اختيار للكلف هذا المحصل
 وفيه نظر اما اوله فلا تارة ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا متصيين غير متيقين كما استغف عليه من تحقيقنا الا في ومع ذلك فالضرورة
 فاضية بعدم الفرق في الوتر الا في انفاذ الواجب واشغله بالصلوة بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت واسره فالترامه البطلان في الثاني
 دون الاول بحاجته واضحة ويمكن التفصيص عن الاخير بالفرق بين التصديق الاصل والتصديق العارض بسبب تاخير الموضع الى اخر الوقت فان
 الامتثال فيه ايضا ليس باعتبار ايقاعه في اخر الوقت بل في مجموع الوقت واما ثانيا فلا تارة ما ذكره في الموضع مبنى على ان الامر يتعلق بالفعل
 الكلي في كل ذلك الوقت فلا يضاف الواجب هذا الاعتدال وانما يضافه باعتبار الفردية وعدم مطلوبته لا ينافي مطلوبته الطبيعية لا
 الفردية مقدمة للتوصل الى الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه اولها ان المطلوب بالامر اما
 الوجود او الابدان الخارجية او الطبيعة الماخوذة من حيث الخارج ولا شيء من هذه الامور بكلها سببا لتحقيقه الثاني ان الكليين
 الفرد في الخارج فلا يكون مقدمته له وقد بينا في الثالث ان المطلوب بالامر الوقت ايجاد الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت الفهمي ولا
 الذهني وذلك واضح وظان الوقت الخارجي جزئي مشتمل على اجزاء ففصيلة التوقيت التحيز بين الاجزاء فتكون الطبيعة المطلوبة في
 كل جزء على وجهه البدئي وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح تحيزا ولا خفاء في ان الطبيعة المفيدة بوقت الواجب مضادة لغيرها
 فيبقى الاشكال وهو الامر بالشيء مع الامر بغيره بما لزم اقول والتصديق عند ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالافضالية
 كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لا تهضج على النفس اما اجمالا فما لتفرض بالواجبات والمنسوبة بالتحيز في المتفاوتة في
 الفضل لتولعوا افراد اذا توفف فعل غير الاجز منها على ترك الاجز فانه لو تم ما ذكره لم يطلان كل فعل راجع عند التمكن من فعل الاجز
 والثاني بطلان الملائمة ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الواجب المطلوب للتوصل الى الاجز وهو صحيح فلا يكون فعله
 مطلوبيا ولا واجبا للثاني وتعلق الامر بغيره على التيقين وترك مقدمته كك توجب عدم تعلق الامر به والامر بالامر بالصدقين والامر
 بالشيء مع النهي عن مقتضى من وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من التيقين ضرورة ان التكليف بالتحيز مطرد ولا يذهب
 عليك ان هذا التفضيل ينشأ عن امرين الاول ان تكون مقدمته المندوب ومندوبه وقد بينا سابقا الثاني ان يكون افضل الفرز
 التحيز بينهما مندوب وعلى التيقين كما به بعضهم لكنه غير مضمون عندنا كما سببا بيان في محله وعلى تقديره يكون التفضيل الزايم واما
 تفصيلا فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد للتوصل الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مطرد ولو على تقدير عدم
 التوصل بتركه الى فعل الواجب انما ينافي رجحان فعله في نفسه مطرد وعلى تقدير التوصل فيقتصر على نفسه ولا ينافي التفضيل الاول من
 لوارم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الاصحح والتحقيق المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتفاوتة المتفاوتة فلا
 يمكن نواردها على موصوف واحد ولا تحقق احدهما بدون الاخر وما قد يكونان عينيتين تعيينيتين فيعتبران بالنسبة الى الفعل
 ونقيضه وقد يكونان تحيزيتين وكفايتين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه وهو المحذور من البدل وقد يعتبران
 بالنسبة الى فعل اخر فهو هذا الرجحان من كذا او اشد مرجوحية منه ولا خفاء في ان الرجحان والمرجوحية المعبرتين في مرتبة الاحكام
 التكميلية العينية التعينية انما هما بالاعتبار الاول وح فتم انصف فعل مطلقا ومقيده بالرجحان المطلق والمفيد الماخوذ بهذا
 الاعتبار لزم بحكم التفاضل ان تصف تركه بالمرجوحية على حثبه اطلاقا ونقيدا وعلى قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل سواء
 كان الرجحان مطردا او معلقا واما رجحان الترك المقيده المتعلق بالفعل ففصيلة مرجوحية تركه هذا الترك المقيده لمكان التناقض دون
 الفعل لعدم منافضه معه ثم قد يكون تركه المطلق راجحا ايضا كما لا طار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما في القسم
 الاول وحيث كان ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمه لفعل الواجب ان انصافه به مشروطا بمحض التوصل به الى فعل الواجب على ما ذكرنا
 تحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفنا ان قضية رجحان تركه خاص مرجوحية تركه هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحان فعله
 بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد مبنى على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب ففصيلة مرجوحية تركه على هذا
 التقدير لا مطرد مرجوحية تركه الغير المتوصل به لان تقيده الصفه فيلزم تقيده الموصوف من حيث الانصاف فلا ينافي
 رجحان الترك المتوصل به فان دفع المناقاة لان مناه على اجزاء وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى ما ذكرنا يغاير مورد
 كل واحد ورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحا على الاطلاق او ايجابية فعله على الاطلاق
 او على تقدير التوصل بتركه وقد بينا خلافا ونقول في الوجه الثاني ان المقام ليس من طلب اجزاء الامر والنهي الذي نقول بانسانه
 اذ يعتبر في ذلك تعلق النهي بمغلوب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواجبا وحراما كما سببا التينية عليه فحمله
 انه وهو غير حاصل هنا اذ المطلوب بالشيء العبري المتعلق بالصدق عندنا الترك المقيده بالتوصل به لا المطلق وقضية ذلك تحريم ترك
 هذا الترك المقيده دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجزاء الوجوب التحريم في شيء منها فان قلت هذا
 الجواب راجع الى ما ذكره جماعة من جواز اجزاء الامر بنفسه مع النهي العبري فلم عدك عنه قلت وجه العدل انهم يفسرون النهي العبري

على ما هو

على ما هو ظاهر كلامهم بل صريحاً يطلب الترك المطلق للغير بزعمون أنه ما يجوز اجتماعه مع الامر النفس ثم كثير منهم اطلق الامر النفس ودرجاته
بعض الافاضل باذا كان مشروطاً بما لفة النهى ونحن لانقول بشئ من ذلك وانما يجوز اجتماع النهى الغيرى بمغلوب الترك المقيّد بقيد
كالنوصلة به الى فعل الغير مع الامر النفس المشروط يكون المكلف بحيث لا يافى بذلك الترك المقيّد فحصل الفرق بين مقالنا ومقالهم من وجوه
عديده وبالحجّة فلا مدخل للمقتضية والغيرية عندنا في ذلك كما زعموه ولما العبرة بتقيّد الترك في النهى وتقيّد الامر بتقدير عدمه فحش
يتحقق الامر بجواز الاجتماع من غير فرق بين النفسين والغيريين والمعلقين بينهما وحيث ينفى احدهما او كلاهما يمنع الاجتماع مطلقاً ويصح
المقام وتوضيح الامر ان الطلب يعنى اليقيني بكل انواعه من الايجابى والنجوى يستلزم بمغوضيته تركه على حسب مطلوبيته المطلقة ونفيها
ومطلوبية الترك المطلق المتعلق بفعل مطلق او مقيّد مطلقاً او مقيّد استلزام ايضاً بمغوضيته الفعل على حسبه المطلقة وتقيّد ومطلوبية
تركه المقيّد المتعلق بفعل مطلق او مقيّد مطلقاً او مقيّد استلزم بمغوضيته ترك هذا الترك المقيّد لمكان المناقضة دون الفعل لعدم
مناقضته مع من حيث ارتفاعها في الترك المجرد عن القيد لا يترك الترك المقيّد من الفعل والترك المجرد حرة العلم يستلزم حرة العلم
لاننا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك وبحسب الصدق ثم وفادته بيان في رد شبهة الكعبه وتظهر الثمرة فيها الوذرا العبد بتركه مرجح
كالتفر منقداً فانه يجب عليه تركه منقداً ولو عصى سافر كان سفره مباحاً واما نحن فم فعل الاطوار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه
المقيّد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيّد بل لوجوب تركه المطلق ايضاً ولهذا يحرم عليه وان ترك النية ابداً او اطرو ورجع يحرم من حيث
شبهه لترك الواجب ايضاً كالوشرع في الصوم ثم بدله الاطوار بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكيمية في نيتيه وعلى تقدير اعتباره
بنفس النية لاستناد الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهى عن الصدق الترك المتوصل به الى فعل الواجب ان الامر انما يتعلق
على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فغضه مطلوبية ترك الصدق المتوصل به بمغوضيته تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم
التوصل بمغوضيته تركه الغير المتوصل به فلا منافاة في اجتماع الحكيم لعدم استلزامه اجتماع وصفى المطلوبية والمغوضيه في الشئ الواحد
فان قلت فعل الصدق المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيده فيكون تركه المغوض ايضاً مطلقاً وان كانت بمغوضيته مقيده لما
متر من ان اطلاق احدهما وتقيده مستلزم لاطلاق الاخر وتقيده وقضية بمغوضيته ترك المطلق ولو مقيده به بتقدير عدم التوصل
بمغوضيته فريده من التوصل به وبغيره ولو مقيده بالنقد بالمذكور مع ان تركه المتوصل به مطلوب على كل تقدير فجمع المطلوبية والمغوضيه
في الترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو محقق فقلت يقيناً الطلب يستلزم تقيّد المطلوب باعتبار كونه مطلوباً بفعل الصدق باعتبار
كونه مطلوباً بمقيده بصوره عدم التوصل بتركه فيكون بمغوضيته تركه مقيده بذلك ايضاً ولو بواسطة تقيّد الطلب فلا يكون مطلوباً
على الاطلاق والتسريده ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه او تقديره يمنع ان يكون مغوضاً بالقياس الى ذلك الواجب وكذا
لو ازم شرطه وان جاز اتصافه بذلك من حيث نفسه او الاخر لا يبق فيلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الصدق المتوصل به الى فعل
الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقيداً للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظر الاصل وما فر من شرط وجوبه وهو كون
المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب وليست التكييف الفعل بالفعل وبتركه معاً لاننا نقول استعماله مثل هذا التكليف ان كان
من حيث استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين في شئ واحد من كونه مطلوباً وبمغوضاً او راجحاً وموجوفاً وقد عرفت خلافه حيث
يقيناً ان مورد كل منهما مخالف لمورد الاخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالحيث ان قضية فعلية التكليفين الجمع بين الصدق
من الفعل والترك وان اعتبر مقيدين وانتهى منعه ففيه ان التكليفين وان كانا فاعلين لكن ليس مقضاهما الجمع بين الفعل والترك
حق يلزم منه التكليف بالجمع كيف وان شاف احد ما مغضى في مطلوبية الاخر وانما يمنع التكليف بالصدق ان الالى طلب الجمع بينهما وبالحجّة
لا يمنع العقل من التكليف بالصدقين معاً اذا كان التكليف باحدهما مبني على تقدير الحل من الاخر لا يجوز التكليف بالجمع اذا استند
الى المكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفاً بالحيث ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الاخر فكما يصح بجماع احد
الصدقين مطلقاً والاخر على تقدير عدم التفاعل به ولا يلزم منه بجماع المنع اعنى الجمع بين الصدقين فكذلك الحال بالقياس الى التكليف و
الطلب ولهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايضاً وتوضيحه ان ما ذكره من لزوم التكليف بالجمع انما يجتهد ان كان المطلوب حصول
الصدقين معاً واما اذا كان المطلوب اوكلاً هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير الحاح في الاول فلا استخالة لان
عدم تمكن المكلف من فعل الصدق وهو محصور بحال التفاعل بالواجب اذ حال عدم التفاعل به يتمكن من صدق الزامه به فان
التنافى انما هو في فعل الصدقين لا في تعلق التكليف بهما اذ الرجوع الى طلب الجمع بينهما وبالحجّة فوجوب الواجب مطلق بمعنى انه
ليس على تقدير وجوب الصدق مقيده بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع الحاح في الواجب ليس مشروطاً بترك الواجب لهذا
لا يعين في تعلقه بالصدق وقوع الحاح في الواجب بل المغضى كونه ممن بترك الواجب وبخالف فيه ويكفى علم المكلف به بمرجعه في
وفي كفاية الظن وبها ولا حاجة في فاده ذلك في المصريح بربل يكفى التعليل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبه عليه عند
المقدمة وفي الوجه الرابع ان المنع انما هو ايجاب الشئ حال تحريم مقدمه مطلقاً واما ايجابه على تقدير حصوله كما نقول بر في المقام فلا يباس

بعض مورد كالتحريم
والجوابية مطلقاً
فعل مطلق او مقيّد مطلقاً
او مقيّد استلزام
بمغوضيته

لا ان الترك المتصل به

قد ينها ذلك

فلا يباس

فلا بأس به وان كانت مقارنه لم في الحصول وقد يتحقق ذلك وأعلم انه قد يستدل على الفساد بجموع قوله ثم آمنه فيقبل الله من النقيض
 وجوابه ان البناء على الآية يقتضو بطلان كل عبادة تصد عن غير المتقى مطر وان كان عدم انفاة من غير جهة العبادة وهو خلا
 الاجماع بل الضرورة في دور الامر بين التخصيص وبين حمل العبادة على الصبر الكامل فان لم يرجح الاحتمال الثاني فلا اول من تكافؤ الاحتمالين
 ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصادق عن الواجب قد يكون لاداة الصدوق قد يكون غيرها وجريان ما ذكرناه في الوجه الاخير متصح
 اما في الوجه الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة ح سبب من ترك الواجب فعل الصدوق محرم محرمة احد معلولها وهو ترك الواجب
 فيمنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل الصدوق لان ايجاب الشئ حال محرم علته محال ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حيلة في بعض الوجوه
 بان وجوب الصد بعد الصادق عن الواجب لان وجود الصد بعد تحقق الصادق واجب يمنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه
 والجواب اما اولها فياقتض بالعبادات المتروكة في الفضل اذ كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول
 مح مطلوب للتوصل الى الافضل على البين فينافي مطلوبية فعله فلا يدل على البيان المذكور من ان يجعل مطلوبية على تقدير وجود
 الصادق عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزم ما ذكر من مطلوبية الشئ على تقدير وجود
 وحصول سببه ويعريف الكلام وذلك مما تر في المقص المقدم واما ثانيا فبالحال وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان منها على ما
 زعم بعضهم من ان حكم المعلول لا يغير حكم العلة حتى لها احر من محرمة احد معلولها محرم معلولها الاخر لم يفسخ وجوبه
 فمدفع بما تر في بحث العلة من جواز الانعكاس وعدم الملازمة وان كان منها على ما اشير اليه في دفع الاعتذار من كونه ايجابا
 للشئ بشرط وجوبه وحصول سببه كما تر في دفع الاعتذار المذكور فمدفع باق الا ان وجوب الصد يتوقف على وجود الصادق
 عن الواجب بل يتوقف على عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي اشغاله بالصد بنفسه فبعدمه يمكن منه بخلاف الصادق
 فانه من لوازمه ولا يلزم ايجاب الشئ بعد وجوبه ويمكن دفعه بان وجوب الصد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود
 الصادق الذي هو سببه ايضا لان ما يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايضا بالضرورة فيلزم المحذور ايضا لا ينكح ان ترك الواجب
 مستندا الى وجود الصادق بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصادق فلا يتم الدفع او بين الاستبعاد على قهين قه يرتفع فذرة
 المكلف عن سببها حال حصولها ولا يرتفع امتناع التكليف مستبها ناه كالانفاة من الشاهق بالنسبة الى القتل وقت يبقى معه
 الاختيار كما لا اختيارا في المحارة لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونها تارة والالفاظ التكليف عن حال حصولها وهو ط الفساد
 في يجوز ان يكون التكليف بفعل الصد مستبها على ارادة ولا يعقل فرق بين نفاء التكليف حال الارادة وبين انشاءه فيها كما نقول
 اما الاول فمدفع بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصادق ايضا فان عدم الارادة في الفرض
 المذكور مستندا الى وجود الصادق واما الثاني فمدفع بان الفرق بين الاستبعاد الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال
 الشغل لها فادور على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعد ما لا يمكن من الترك فيها اما في غير الاداة فظ واما في
 الارادة فلا ينافي حصولها هو سببها منها يمنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا هو الصادق الذي يستند
 ترك الواجب اليه حال وقوع الصد فيقال الاشكال بحاله لان وجوب الصد يتوقف على ترك الواجب المستندا الى ارادة الصد التي هي
 لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشئ بعد وجوب وجوده بل التخصيص في الجواب ما حقهناه سابقا من ان تعلق الوجوب
 بالصد لا يتوقف على وقوع ترك الواجب بل من المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق كعشر وط
 ووقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا ينكح اذ كان تعلق الوجوب على تقدير حصول السبب كان تعلقه على تقدير حصول
 السبب ايضا لكن الثالث اما الملازمة فلما عرفت عند بحث العلة من ان مرجع المشراط الوجوب يكون المكلف بحيث يصدر منه
 السبب لا يرتفع انه مستندا الى كونه بحيث يصل منه السبب فمعه على الاول بوجوب توقفه على الثاني ولما بطلان الثاني قلنا ان ايجاب
 الشئ على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار امر زائد اذ لم يقصد في التكليف الاستب تلك الارادة وفادره ضروري لا تا
 نقول وجوب الصد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى ارادة الصد او بعبارة اخرى سواء ارد فعل الصد او لا
 ولا يرتفع ان التكليف كل ما لا اعتبار عليه وان صلح حصول الارادة كما في ما به التكليف نعم يمنع التكليف على تقدير حصول الارادة
 فقط و ان المقام ليس منه هذا الجواب يدفع الاشكال على القول الذي قد ذكرناه كالتدفع الاشكال على الوجه الاول ايضا وما يوضح ذلك انه
 اذا وجب على المكلف بند او شبهه الشاغل بالقرائة او الذكر في وقت معين لو كان متطهرا فيه فانه اذا استند بحاطة على الطهارة وذلك
 الوقت الى ارادته لفعل القرائة الواجبة او الذكر الواجب فيه فالضرورة فاقضية بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه مع ان الشبهة المذكورة
 جارية فيه لظهور وجوب القرائة او الذكر مستندا الى جواز الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القرائة او ذلك الذكر فيستند
 وجوب القرائة او الذكر الى وجوب عملها الواجبة لها ومثله الكلام فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصور وجه الدفع والحل ما عرفت من
 ان التكليف بالقرائة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصو المشروط بالخصو مطلق ولغيره مقيلا بما اذا كان سبب وقوع

سبب

الشا

الشرطية

الشرطية الارادة الموجبة للقرينة او الذكر الواجب فلا استعانة في التكليف على تقديره ثم يدعى الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان نفسه
شرط في تعلق التكليف بالصدك لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الشرط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالصدك في شانه
الشرط المذكور مع ان المقصود فيها بذلك تمام تحصيل الكلام بطلب ما حققنا عند بحث المقدمة فاذا ثبت ذلك فساد التفصيل المذكور بالا
من يدعيه فاعلم ان من فضلائنا المعاصرين من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الصدك رضا للتمكن المكلف من فعل الواجب بين عدمه فالتميز
بالخير والبطالة في الاول وضع منها في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مراده هو ان اجاب الشيء انما يقضو بحكم العقل والشرع والعرف اجاب
التهيؤ له والنوئل اليه فيجب فعل ما يقضى وجوده وجوده كالسبب ترك ما يقضى ترك فعله كترك الحركة المفضي لغنى التكون الواجب
وما يقضى فعله عدم التمكن منه كالمناياض فالصدان كان ما يوجب فعله عدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحق المصيق الى
صاحبه فهو محرم سواء قصد به الغاية المحترمة ام لا لان الاحتمال تفضي عدم الالتم فيها تترتب عليه وان قدر اذنه الواجب بعده فلو لم يكن
الصدك الموجب لعدم التمكن منه محرما لم يخرج الواجب عن كونه واجباً وان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو محرم ما يقضى برفع
التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النبي عن دخول الحجر قبل الصلوة لم يكن من الخروج عنها لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع
افعال الصدك متمكنا من تركه واداء الواجب كاللترك اداء الحق المصيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن في كل حال من احوالها ان يتركها ويتشاغل
بالواجب وليس في فعل الصلوة ما يقضى برفع تمكنه من عقلا وهو واضح ولا شرعا سبق الحق المصيق على الدخول فيها يجوز الابطال له كالاتصال
غيره من الامور المفترضة عليها فلا يلزم من اجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب لانه يترتب على تركه
مع ترك الواجب ان التمكن حاصل على التقديرين هذا يحصل كلامه ومرجهه الرضا بوجوب الشيء بوجوب ما يوجب التهيؤ له ومنه ابقاء التمكن
فهم فعل الصدك الرابع دون غير الرابع وهذا التفصيل عند محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف فيجب ابقاؤه
الحافظة عليه لذلك هذا فاسد قطعاً لان ابقاء التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق
في بحث المقدمة ان الواجب الشرط لا يقضى وجوب مقدمته التي شرط الوجوب والضرورة فاضيه بان لا يجب تحصيل شرط الوجوب
من حيث كونه شرطاً للكل لا يجب تحصيل شرط بقاءه من حيث كونه شرطاً لبقائه لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث وان اراد ان
التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب الحافظة عليه للتوصل به اليه فانه ان يقع التمكن ح يكون على حد ما يبر الاضداد الغير الرافعة للتمكن
ضرورية ان تركه الكلي شرط في التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بيننا من التضاد فيقصد الكلام في المقامين وبطل الفرق المزمع في البين
تحقيق المقام وتوضيحه ان الامر بالشيء يقضى له ما لنفسه واجاب ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل اليه على ما سبق ذكره في الفصل
والاخفاء في ان من جملة مقدمات الفعل ابقاء التمكن منه وهو يتوقف على ترك الاضداد المناهضة له فبما ان للتوصل الى فعل الواجب ان
المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شيء انما هو وجوبه مقيداً لا مطلقاً فلا ينصف بالوجوب الا على تقدير حصول الغير
وترتبة عليه ومرجهه الى مطلوبية الشرط بكونه بحيث يترتب عليه الاخر حيث لا ياتي المكلف بالواجب النفسي لا يتصف شيء من مقدمات
اتق الى بها في الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة لا لاغناء شرط وقوعها على وجه المطلوبية فيصعب ان يتصف
من الاحكام حتى التفرغ لخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقضى عمله لا يبق اذا تشاغل المكلف بفعل الصدك فاما ان يتعلق به التكليف
بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي ارتفع عنه بفعل الصدك اولاً فان كان الاول زمن التكليف لمع وهو محتمل وان كان من قبل المكلف على
ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعلق التكليف بصد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه اذ
لاشكال في جواز تعلق الوجوب بشئ وبضده في زمانين وذلك كاللترك بعد في التسوي على القول بغيريتها وتشاغل بالفرضية
سعد وقتها فان انعقادها منح بوجوب دفع تمكن من فعل التجدد بين شرعاً الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعها في اشغالها
وكاللترك اداء الدين المصيق وسأل الى الحج فان بعد عن صاحب الحق بوجوب دفع تمكن من الاداء عقلاً الى ان يرجع اليه مثلاً لا فانقول
تحاد القسم الثاني ونتمخ خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الصدك فانه
بوجه اليد الخطاب بها على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب في زمن يخل فعل الصدك والا كان اثر التكليف
بالواجب جارياً عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا يذهب عليه ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع
للتمكن الشرعي من الواجب بل المكلف انما ما مورب بقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة ووجوبها مبنية على تقدير عدم صدق
الواجب منه في زمان يخل به فعلها فاذا بدله الغرم على الواجب في زمان يخل انما ما هو عقلاً او شرعاً كما في ذلك كما شاع عن عدم تعلق الامر
بها في الواقع فبطل وليس هذا البطال الاحتمالي بطالب فيه بالجملة المجوزة له هذا واما الوجه التي تمسك بها القائل المذكور فلا تنهض
بأبيات دعوية من حرمة الضد الرابع للتمكن من الواجب بمعنى مطلوبية تركه مطر اما الوجه الاول وهو لزوم خروج الواجب عن كون
ولجبا فلانه الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمة الواجب قد بيننا فانه في بحث المقدمة وعلى تقدير صحة فلا دلالة على
مطلوبية المقدمة مطر فاما يقضى مطلوبية المقدمة التي يتوصل بها الى الذي المقدمة بالفصل اذ يتدفع به شبهة لزوم خروج الواجب

حقيقته

عن كونه

عن كونه واجباً وأما الثاني وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضي مطلوبية ترك الضد مطلقاً وإنما يقتضي مطلوبيتها على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب ذللاً قائده في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فالصحة في ايجابها كالتزامها في جميع المقدمات وأما الثالث وهو التوافق المتعلق بالافعال الراضية للتمكن في خصوص بعض الموارد فلهذا وردت المفهوم منها ليس الا مطلوبية تركها للتوصل بها الى فعل الواجب وما هذا شأنه لا يكون تركه مطلوباً على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فجزان يتصرف بغير من الاحكام ولو سلم ان المفهوم من سببها سر بيان الحكم الى جميع الاضداد الممانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد في ذلك في حين المنع كما لا يخفى فيقضى اطلاق الادامر وعموماتها بسلبها عن العارض ثم اقول في كلامه انظاره لاس بالنسبة عليها منها انه فرادى ان ايجاب الشيء يقتضي ايجاب النهي له والتوصل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع وهذا غير سديد لانه ان اراد بالنهي التوصل ما هو الظاهر من الاثبات بمقدومات الشيء للتوصل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما لا يتم به الفرز لانه يصح على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد التوصل به ولا يصح مع عدمه وان اراد اثبات ما يكون له تأثير في التمكن من الواجب والاثبات به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا ما يتبادر في الضد الرافع للتمكن والغير الرافع له لوضوح ان ترك كل منهما معبر عن وجود الواجب وشرطه على ما عرفت مما حققنا سابقاً حيث بطلنا القول بانها من باب المقادير والاقايقه فيكون ترك كل منهما منهي عن فعل الواجب وتوصل الى تحصيله بالخص المذكور ويجوز ان يحرم فعلهما على الاطلاق وان اراد بالنهي التوصل اثبات ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو كما يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب وذكره لتلك المناهيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة ولا يعقل للنهي التوصل معنى يتناول جميع ما يوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بقي على القول بعدم توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا مزيد عليه وكلامه نص في عدم البناء عليه والامتناع الى النظر بل المذكور ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضياً للتكون وليس يصح بل ترك الحركة عين التكون ان اخذ بالمعنى المصدور وعينه اولاد منه المنزوع عنه بالقياس الى المصداق ان اخذ بالمعنى الحاصل من المصداق نعم يصح جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للتكون لا باعتبار الثاني ولو ضرب من التوسع لكن يجب ان يكون ترك شيء علة للشيء بل من باب كون الناظر علة للآخر ومنها انه جعل صل الصلوة ما لا ينافي اداء الحق المصيق وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف على السير كما هو المفروض في كلامه فلا يرتب ان الجهوى الى التجرؤ رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى زمن يسير وهو زمن النهوض فجز على ما التزمه به من حرمة الضد الرافع للتمكن فيبطل الصلوة لان حرمة الجزاء لا يجمع مطلوبية الكل فان قلت الضيق عرفي وفوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يجذب به وإنما يحل بالضيق العقلي وخطاب الشرع لا يترك عليه قلت هذا التناهي في الضيق المتفاد من الخطأ اللفظي دون الضيق العقلي الناشئ من قبل المكلف بناخيه الواجب المصيق نظر الى الصلوة بقاء التبعين التابو في حقه فان كل تضييق عرفي بعد التاخير يرجع الى الضيق العقلي تقييماً من العضا ولا بد من دليل على سقوطه ولو لا ذلك لم يستقم قوله بعدم جواز السفر للمانع عن اتصال الحق لان السفر لا يتحقق في الخارج الاعلى الذي لا يوجب فلا يوجب من الاثبات بالجزء الذي بعده لا يحل بالضرورة العرفية بالنسبة الى حال الشاغل بالجزء الذي يليه فلهذا هذا ما ينبغي على هذا النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها عليها حتى بما قبله وبدونه ما لم يستعد منه الشرطية وذلك كالوئذان يتقبل قبل الفريضة فبدءها قبل التناقلة فان فعل الفريضة او رافع للتمكن من تقديم التناقلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين افعال المعنى مع حكمهم بالاجراء اذا خالف الترتيب وربما يظن من الفاصل المذكور صاعداً في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على هذا شبه غريب واعلم ان حكماً يصح المصدور على ما حطرت بجزء الاطلاق الامر فلوقام دليل على الفساد في مقام تعيين الحكم به كالوقام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في وقتها المصيق وفساد صوم غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك فيقيد به اطلاق الامر وكذا يثبت على ما اذا تجرد الضد عن الموانع الخارجية ومنه ما لو اخطى به للثاغل عن الواجب او للتوصل به الى تركه فانه لا اشكال في التحريم والفساد بناء على فاعدهم المعرفة من ان كل فعل قصد به حرم فهو حرم وعليك بما معاً النظر فيها تحقيقه وان ردناه فانه يمكن من الغرض والحفاء تليسيماً الذي عن الشيء عين الامر بضد العام اعني الترتيب ان ضره هو طلب الترتيب كما هو التحقيق وهذا ظاهر ولا يقتضي الامر بالكف ولا بضد الخاص الا اذا توقف الترتيب عليه نعم من غير النهي بطلب الكف يتعين عليه القول بالعينية بالنسبة اليهم ومنهم من اعتبر الضد بمعنى احد الاضداد الوجودية التي سببها الكف والاطلاق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالضم من وزعم الكعبانيه يقتضي الجمع اضداده الخاصة وتقدر الكلام في بعض ذلك ويظهر الحال في غيره بالمعاقبة واعلم ان ما ذكرناه في الاوامر الايجابية والنواهي التحريمية خارجي الاوامر التديبية والنواهي المنهية بقره ويظهر الكلام فيها ايضاً بالمعاقبة ومنهم من زعم ان الامر الذي لا يقتضي كراهة الضد

مدخل
يبقى

على ما
حققناه
مبين

ومنهم
من

الحاضر والالكان جميع المباحات مكرهة لاشياع المندوبان المضادة لها تمام العمر وليس بشئ لان الكراهة التقية والغيبية لا يترتب
 اذ غاية ما يلزم من قاعدة الضد بان تركها للتوصل به الى فعل المندوب وهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات
 مكرهة انتهى متصفا بالرجحية وهو غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر مما حققناه في معنى الوجوب الغيبي مع ان المعنى في الكراهة
 ليس مجرد الرجحية والالكان تارك كل مندوب فاعلا لمكروه هو تركه ولا يخفاء في فساد بل المرجحية المرجحة لنفسه دينية في فعلها
 غير محرمه ولا يبان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح لا بوجبه لك وهذا يظهر الفرق بين الترك المكروه وخلاف الاول فصل اذا تعلق
 الامر بشئين او اشياء على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الآخر وهذا هو المعروف
 بين اصحابنا وذو هيت الاشاعرة الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره في النسخ الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول
 المنفرد بمعنى وهو بعيد عن الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان
 بعد ان الحقا وهذا القول صرح في انشاء الاجتهاد بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي
 على البدلية لا الصادق لا بعينه فيلزم التكليف بالبهم والواجب على الاول كما عرف نصر الصادق دون مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق
 بين القولين وحكي في المقام اقول اخرى ضعيفة منها انه يجب الجميع ويكفي بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويكفي بفعله او فعل معادله
 ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فالعلامة وجازته وهذا مذهب تيمم كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسب
 المصاحبة ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلف البيان لئلا نمانع قولها لاعتقوتها او اطم
 ستين مكيانا طلب العرف بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنها صادق عليها على البدلية فهو
 احدها فيكون ذلك مطلوباً على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب ليس في الكلام ما يكون
 معناه مفهوم احدهما حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او نحو ما نقيده بالتخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منها الى الآخر لان كلا
 منهما مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه ولا معنى لترك واحد ولجئنا الى ان لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعييناً على تقدير
 الحاقه فانه فيكون بذلك تاركاً للعدو واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها مستقلاً بل معنى ان كل واحد واجب يجوز
 تركه الى الآخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيها الاعتقاد بالواحد على ترك الجميع نعم يصدق على الامر بالوجه المذكور انه امر واحد
 او احدها لكن مجرد الصدق لا يقتضي العينية في المفهوم الا ترى ان الامر يضرب زبدي يصدق عليه انه امر يضرب الانسان والقاصح
 غيرها من المعاني الصادقة عليه مع انها متغايران بحسب المفهوم قطعاً واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتيب استحقاق العقاب عليه
 كل فلا ينافي وجوبه للمعرف من ان الواجب على ما ساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب انه
 هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يجتمع لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما بان لو لم يترك ذلك لكان الواجب ملصقاً عليه هذا
 المفهوم اذ لا ينافي بها الفصل والثاني باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر بهما امتنع وجوده فيمنع وجوبه وان عين كل
 او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا يتخير على تقديره لابق المنع وجود البهيم في الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا لا بشرط
 كافي المقام الا ترى ان النكرة موضوعة لفرد معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف
 به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وجمع تعلق التكليف به فالنكرة مهمة
 بالاعتبارين لان منشأها على الاول اشراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال
 الاخير مجرى على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا يتخير في نفس الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب
 تخييراً والالكان الواجبات التعينية المتعلقة بالطابع الكلية تخييرية ولا تملكه لانها في قولنا اما الاول فدفع بان التوجب المذكور
 انما يتعد فيها اذا كان هناك امر واحد يصلح ان يتصف بالابهام فارة وبالتعيين اخرى كافي النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعاً
 وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب وهو المطلوب واما عن الثاني فبان المراد بالواجب
 التخيير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير فيه بين امور متخالفات بالتحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما يجب الحقيقة او في
 نظر الشارع كالالعام والاكسافانها وان كانا من نوع البذل لكنهما يعقدان في الشرع حقيقين متخالفين بخلاف التخيير بين الحكم
 زبدي وغيره فان التخيير بينهما مجرد الاضافة وهذا لا ينافي الواجبات العينية اذ التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين
 امور لا تخالف بينها بالتحقيقة وهذه النقرة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتغير المشاعر فيها والاطهر عندك في الفرق ان الوجوب
 في الواجب التخيير يتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعينية وفي غيره يتعلق بها الابدانية الحقيقية وانما فينا الخصوصية
 مفهومية احراز اعني خصوصية الوجود بناء على استنقاده في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة فان الامر لا يعد واجبا تخييراً في الاصطلاح
 مع تعلق الوجوب باحاد وجودها من حيث الخصوصية على البدلية فنزل اكرم زيد او عمر واكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري
 وان لم يكن هناك تخالف بالتحقيقة ومثل فعل مندوب او راجح التيسر بواجب تخييري وان كانا الاثر متخالفين بالتحقيقة ولا غيره

فصل

والنكروخ

بالنكروخ

بالفعل التحق التحيز بين الواجبات العقلية كقصد من الواجب اذا لوق من امور جارية كان كل واحد منها مقدمه من حيث هو
بصحب كل عقلا على التحيز في هذا الفرع بينه على الختلافه في معنى الوجوب التحيزي وذلك ان تحمل الفرق اعتباريا فان الوجوبان قيس المراد
التي لا يدلها معنى تعيينيا وان قيس الوجود انما البدلية متى تحيز بها هذا فرق الفاضل المعاصر بان الكل في التحيز جعل من شتر من الافراد فالحا
في الوجود كاحد الابدال بخلافه في التعيينيات فانه مناصر وعلة للافراد وسائر عملها طبعها وهو كما نرى والحوار انما نحن ان الواجب هو
الجميع لكن على التعيين بل على التحيز فان الوجوب كما يكون تعيينيا كما يكون تحيزيا ووجوب الجميع بالوجوب التحيزي لا يوجب خروجه عن
عمل الشرايع بل يصح دخوله فيه وتحقق هذا المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافي جواز الترتيب المطلق
مطابقه ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جازيا للترك مطم لكنه لا ينافي جواز الترتيب في الجملة فيصيح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جازيا
التركلي بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جازيا للترك الى غير مطم وقد جرى مصطلهم على تسمية الوجوب الذي يشوبه
جواز الترتيب بالمعنى المذكور بالوجوب التحيزي نظر الى عدم افضائه تعيين الفعل وتعيينه ما لا يشوبه الجواز المذكور وجوبا تعيينيا من هذه
ايه فتولنا في الخصال العنق واجب لاعلى التعيين معناه ان العنق واجب بوجوب لا يقضى تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من شوب جازيا
الترك الى الواجب وليس معناه ان العنق واجب مجرد عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدرى فيه ضرورة ان العنق مجرد عن اعتبار
تعيينه ليس الاعتراف اقول من قال بان الواجب في صورة التحيزه واحدا لامور ان اراد به مصداقا لا بعينه وورد عليه ما مر من اشاع
وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجي والعصا كما تجر عليه اشكاله لان الاول لا ينافي على القول
بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجي حيث اختر المنع من تعلق الامر بالطبيعة ونص تعلقه بالافراد واجمع عليه ما شاع وجود
الكل الطبيعي في الخارج مع انه قد اختر في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فيبين ما اختره في المقامين نذاع الثاني
ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به بل اعتبار كونه مفهوما واحدا والاشكال بانها غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مقيدا با
الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد يباين المفهوم المقيد بالآخر كقصر القيد اذ قضية مباينة القيد مباينة القيد
المقتضية لمباينة القيدان من حيث كونها مقيدان فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا يبين انهما وورد عليه ما مر من
انه منقطع وان تعلق بمفهوم احدها عداد الكلام اليه فاقض مما حققنا ان صرف الوجوب في الواجب التحيزي الى مفهوم احدا لامور غير محدد في
وضع الاشكال وان طرفي الخالص منحصر فيما ذكرناه وما حققنا في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا لزم بالجميع دفعة واحده اشكل على
التحيزي بالجميع اذ لم يكن منها عن الجمع لوقوع الجميع على وجهه ولا منقطع عدم الاشكال او الالم بالجميع لان الاشكال امر مجرد
يسند على محلا وجوديا واليه لا وجود له او ترجيح البعض لا شغاه المربع لان قضية الوجوب التحيزي ان لا يكون كل واحد مطورا حال حصول
الآخر فان تلك قضية بدلية كل واحد عن الآخر فاذا انى المكلف باذاعلى الواحد فانه كان حصول كل واحد مفارنا حصول الآخر فيلزم ان
لا يكون الكل مطورا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال لها اصلا لاننا نفعل تمنع المقدمة الاولى نارة وتزوم الذي على ردي
ذلك لاننا قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعا كون قضية التحيز ان لا يكون كل واحد مطورا حال حصول الآخر بقيد حصول
والانزم ان يقول كل واجب تحيزي الى وجوب تعيينه فيمنع ان يقع من المكلف واجب تحيزي على صفة كونه واجبا تحيزيا وهو منقطع
الفناء وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما يراه الآخرون وهو الحق منعنا الاستسلام المذكور لا يلهيهم المطلوبية حال الفعل لا
ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المناق له عدم مطلوبية قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب التحيزي مشاركون في كونها مكلف
على وجه التحيز قبل حصول البعض فيقع وقوع الكل على وجه المطلوبية وان لم تكن مطلوبية حال الحصول فبذلك نضع ما قررنا ان الواجب على
القول المختار منعد وعلى القول الآخر لا تعدد فيه فظهر التفرقة بين القولين فيما لو نزلنا بانى بواجبات متعددة في زمان او مكان
مخصوص فان ذمته تفرق بما لو انى بالخصايص على الاول دون الثاني وفي محاشي لينة فانه يصح ان يفرق بالخصوصية على الاول دون
الثاني وفي مسألة اجتماع الامر والنهي فانه على ما قررنا من منع تعلق النهي بالتعيين باحد افراد الواجب التحيزي اما على ما قرره فينبغي جواز
عدمه على كفاية تعدد الجهة وعدمها ومن نفي ثمة النزاع فانه غفل عن ذلك اول بعينه وهو اعلم ان الواجب التحيزي قد يطلق على ما بينا
الواجبات التعيينية المنزوية كالتصا حيث ترتب والتهادة المائبة والترابية فيق الواجب التحيزي اما شرتبى وغير ترتبى والحق
ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تحيز هناك اصلا نعم هناك بدلية من حيث فادة الثمة المفضوذة كوقوع التكفير في الاول والاستسنة
في الثاني ولعله هذه العلامة اطلق اللفظ عليه قايمة اذ ورد التحيز بين الاقل والاكثرا فالظن من الغالبية في متفاهم العرف اذ
العمل بشرط لا اى بشرط عدم تحقق الزيادة فيصح بها اذا كان التحيز ايجابيا ان يكون كل واحد منها واجبا على التحيز مطم ومن هذا الباب
التحيز بين الفصم والامام في مواضع بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتحيز بين النسبية الواحدة والثلاث في
الترتيب والتجود ونحوها ما يقع على التدرج والتحيز بين السبع والبصع واحدة والثلاث ونحوه ما يقع دقيا ولا يشكخ بل يزم تحصيل
الحاصل ولا خروج الواجب التحيزي كونه واجبا تحيزيا ولا وقوع الترتيب من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالافراد مع وقوع الاكثر غير معتبر

علا الفقيه

على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على مبهمة الاقل على الوجه الذي يتصف بالوجوب ومعملا بوجوبه من الاشكال في
العبارة بمطلق الزيادة او بتمام الغد والزائد وجهان اطرحا الثاني لان الظن من المقابلة كون الاقل حاشا بشرط عدم وقوع الاخر فلفظ
لا عدمه ما زاد عليه ولم يمتد في حيزه على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يقتصر النية في تعيين الاقل خرج التغيير عن كونه تجديرا حقيقيا
ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان لم يتحدد في الخارج وجودا كما يتخير بين مطلق الذكر وذكر خاص لما استحققت من
تصاد الاحكام ينسج من اجتماع فريد منها في مورد واحد والظن ان الامر بالاكثر حلالا للفضيلة او يتحدد زمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل
لما هو باحد فزاد لا على التعيين كما يتخير بين طعام فقير وفقيرين اذا اطعمهما فادفعنا لمن من وقوع كل منهما على وجه الوجوب فالوجه
ان يكون الامر بالاكثر حلالا للعدول الشريك في اشاع صورته الاعادي في الزمان وان ندد الاغراض فالوجه ان يحول على الاستحباب ان الوجه
عكسه الحلال على الوجوب ولا فرق بين التعيين فيه الاقل للوجوب الزيادة للندب ان يقعادفة كما يتخير بين عتق عبد وعبد وام اذا
اعتمها معا وعلى التدبير كما يتخير بين ترخ ثلثين واربعين وذلك لا يمنع العمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا
بالاكثر فقد اتى بالاقل اية على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان انصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترخ من غير مرجح لثباتها
في مطابقة الامر وموافقة وان انصف كل منهما بالوجوب لزم ان يكون المكلف ابنا واجبا وهذا مخالف للعرض من حيثان التقدير
الاكثر احد الاحكام مع انها ان كانا واجبين تعينيين او كان احدهما واجبا تعينيا خرج عن محل الفرض وان كانا يتخير بين فليس بمعمل
الاقل الا الاكثر لانه المفروض فيلزم التغيير بين الشئ ونفسه لمخففة فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل ان قضى
بسقوط التكليف كان قضاء الاخر به اية تخصيصا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احدا احد الواجبين لان قضية ذلك سقوط
التكليف بمعادله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده وح فيتعين ان
يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للعدول والشرك والندب لان المركب من الواجب المنسوب الى حيز تركه ولو لم يجز
شرك احد جزئية ولا ينافيه ما قبل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد من وجهه من شخص فترك منه لاهن جنسه ولا
مدح من التاويل في التغيير اذ لا معنى للتغيير بين الواجب نفسه او بينه وبين المنسوب هذا ما ليس عليه النظر الصحيح وفي المقام
اقوال اخر منها ان التغيير بين الاقل والاكثر لم يقتض وجوب كل واحد منها لظاهر الامر ومنها ان الزيادة مندوبة مع انها
يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المنفذين واستظهره وهو انه ان كان حصوله نديا بحيث يوجد
الناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والاقل واحد منها واجبا لانه فري من الواجب انما اذا احطت خبرا بما يتناه
وتفت على ما فيه وفي سابقه من الضعف والنقوض فصل ينقسم الواجب ببعض الاعبادان الى موقت وغير موقت فالوقت ما
عبر له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد بوقت بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك
وكنه من الوقت بناء على ان ماله في خارج الوقت لا وقت له ولا يد من كون الوقت بحيث يسع لاداء الوقت فان شاء فاضى والاقويح
ولا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساواة على العرفية او اخذت الدعوى
في مثل الصوم دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها الجزئية من معين من الوقت كقول الزوال بانها معتدرة وتحصيل
العلم او الظن به ولو لم يمتنع عادي التزم الان يتساح في طريقه كان بكنهه في مجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع
فالتي جواز عقله ووقوعه شرعا وخالف ذلك بطلانها عقلا فمضمون وقوعه شرعا ولو نادى بالاولى التي بظاهرها
التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الايمان به في اول الوقت فنقل بسقطه بالفرض كقيد
الركوة على القول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعي فان بقى المكلف في صفات التكليف يتبين ان ماله في كان واجبا والا كان
نقلا وهذا القول بظاهرة لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة فوقت الواجب ان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعي اما يتم
اذ كان وجوبه فيما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير
حصول الشرط اذ لم يعين للفعل وقتا غير الاخر وهذا واضح لنا على جواز عقله عدم ما يقتضيه خلافه لما سبق من بطلان ما تمسك
به الخصم وعدم ما يصلح له سواء وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض الامر الشرع بالفعل في زمن بفضل عنه كما مر باقامة الصلوة لكونه
الى عسق الليل اذ لم يراد استيعابه بالفعل بذكر فيه وبنسب طرفة على طرفه بالانفاذ بل يتجدد يقامه فيه وجميع الاجزاء
بالقسمة اليه فتعين الاول والاخر خروج عن ظ اللفظ من غير دليل التحتمر بان لم يتغير وقت الفعل لجواز تركه من وقت الى اخره
جواز ترك الواجب وانه بناء في الوجوب فتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت واخره اذ لا يترك
بالواسطة ثم اتفق من خصه باول الوقت بانه لو كان الاخر لما ثبت ذمته بل اذ في الاول وانه يترك بالاجماع فتعين الاول لكنه اذ اعص
وانى به قبل خروج الوقت استحق العقوبة او رد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لا يوجب ذلك لكان المصلحة في اخر
الوقت قضا وانه بطر بالاجماع لا نأقول عدم جواز التاخير لوجوب صيرورة الفعل قضا كما في صورة نذر الغد ثم اتفق من خصه

على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على مبهمة الاقل على الوجه الذي يتصف بالوجوب ومعملا بوجوبه من الاشكال في
العبارة بمطلق الزيادة او بتمام الغد والزائد وجهان اطرحا الثاني لان الظن من المقابلة كون الاقل حاشا بشرط عدم وقوع الاخر فلفظ
لا عدمه ما زاد عليه ولم يمتد في حيزه على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يقتصر النية في تعيين الاقل خرج التغيير عن كونه تجديرا حقيقيا
ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان لم يتحدد في الخارج وجودا كما يتخير بين مطلق الذكر وذكر خاص لما استحققت من
تصاد الاحكام ينسج من اجتماع فريد منها في مورد واحد والظن ان الامر بالاكثر حلالا للفضيلة او يتحدد زمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل
لما هو باحد فزاد لا على التعيين كما يتخير بين طعام فقير وفقيرين اذا اطعمهما فادفعنا لمن من وقوع كل منهما على وجه الوجوب فالوجه
ان يكون الامر بالاكثر حلالا للعدول الشريك في اشاع صورته الاعادي في الزمان وان ندد الاغراض فالوجه ان يحول على الاستحباب ان الوجه
عكسه الحلال على الوجوب ولا فرق بين التعيين فيه الاقل للوجوب الزيادة للندب ان يقعادفة كما يتخير بين عتق عبد وعبد وام اذا
اعتمها معا وعلى التدبير كما يتخير بين ترخ ثلثين واربعين وذلك لا يمنع العمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا
بالاكثر فقد اتى بالاقل اية على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان انصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترخ من غير مرجح لثباتها
في مطابقة الامر وموافقة وان انصف كل منهما بالوجوب لزم ان يكون المكلف ابنا واجبا وهذا مخالف للعرض من حيثان التقدير
الاكثر احد الاحكام مع انها ان كانا واجبين تعينيين او كان احدهما واجبا تعينيا خرج عن محل الفرض وان كانا يتخير بين فليس بمعمل
الاقل الا الاكثر لانه المفروض فيلزم التغيير بين الشئ ونفسه لمخففة فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل ان قضى
بسقوط التكليف كان قضاء الاخر به اية تخصيصا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احدا احد الواجبين لان قضية ذلك سقوط
التكليف بمعادله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده وح فيتعين ان
يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للعدول والشرك والندب لان المركب من الواجب المنسوب الى حيز تركه ولو لم يجز
شرك احد جزئية ولا ينافيه ما قبل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد من وجهه من شخص فترك منه لاهن جنسه ولا
مدح من التاويل في التغيير اذ لا معنى للتغيير بين الواجب نفسه او بينه وبين المنسوب هذا ما ليس عليه النظر الصحيح وفي المقام
اقوال اخر منها ان التغيير بين الاقل والاكثر لم يقتض وجوب كل واحد منها لظاهر الامر ومنها ان الزيادة مندوبة مع انها
يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المنفذين واستظهره وهو انه ان كان حصوله نديا بحيث يوجد
الناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والاقل واحد منها واجبا لانه فري من الواجب انما اذا احطت خبرا بما يتناه

لجزء الوقت بأنه لو كان الأول المعنى بالناخير وانما بط بالإجماع فيعين الآخر فإن قيل يلزم أن لا يصح تقديم الفعل على آخر الوقت كما لا يصح لو قدم
 على أصل الوقت قلنا قد ثبت العتق والجزاء هنا بالنصر وغيره والقبيل المذكور مع كونه قيسا مع الفادق منقوض بملزم من تقديم الزكوة والجزء
 أن معنى الواجب ليس بالاستحقاق العقاب على تركه مطم والأخرجه للوجبات التحيرية بتعين فعل ما يستحق العقاب على تركه من غير بدلي ولا عذر كما هو
 فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه على بدل كما في المقام فإن إيقاع الفعل في كل جزء من أجزاء الوقت بدل عن إيقاعه في بقية الأجزاء ولما
 ملحق من أن ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب لأن الفعل إنما يجب في تمام الوقت ولا يرب في استحقاق العقاب على تركه فيه بقية
 أنا نقول بوجود الفعل في كل جزء فيكون تركه غير تركا للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فإنما يعم على القول بتسحق نطلب بالطابع
 من حيث هي فيكون الواجب هناك امرًا كليًا وحدانيًا لا يصح تركه إلا بتركه في تمام الوقت وهو عندنا بمنزلة ما يحقق كما سنشير إليه أو
^{القطا بين} هذا الأصل سقط ما فرغ عليه من التفاصيل مع أن كلام المتأخرين قد نصت له بطال مذهبه الآخر بما فيه غيبة وكفاية
 وأعلم أن بعض من وافقنا في الحكم المذكور كما للعلامة وغيره صرح بأن الواجب الموسع يخل إلى واجبات تحيرية ثم منهم من جعل التحير يجب
 أجزاء الزمان فذهب إلى أن معنى صل نزوال الشمس إلى غربها أنه يجب أداء الصلوة في الجزء الأول أو الثاني أو الثالث إلى آخر الوقت فجعل
 الفرق بينه وبين التحير في الخطأ أن التحير هناك بين جزئيات الفعل وهناك بين أجزاء الوقت ومنهم من جعل التحير بين استحسان الفعل
 كالصلوة الموداة في الجزء الأول والموداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التحير في الخطأ بأن التحير فيها بين الصحاح المتأخرين
 فيه بين الجزئيات المتأخرين بالتحقق فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المحض وإن عدها بعضهم متغايرين لأن التحير تكليف
 تعلقه بأجزاء الوقت مالم يؤخذ باعتبار إيقاع الفعل فيها فراجع إلى التحير بين جزئيات الفعل وتحقق الكلام في الفرق بطلب ما
 في الواجب التحيري وقد يفرق بينه بأن الواجب في الموسع أداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة الشيء من خصوصيات الأجزاء الأخرى
 بدل أن لفظ الأمر لما تعلق بالمجموع دون الأجزاء تعلق بالمجموع يقتضي تعلقه بالأجزاء والجزئيات على البنية فيتحقق التحير فيها
 جهة الأجزاء وهذا بظاهر ما نأتم على القول بأن المطلوب بالأمر الطبيعة من حيث هي وإن الأفراد إنما تجب من باب المقدمة وفنادك
 واضح ما بين تقييم ثم زعم بعض القائلين بالتوسعة أن جواز ترك الفعل في أول الوقت أو وسطه إنما يجوز بإيقاع بدله فيه وأنه العزم
 على أداءه في الجزء اللاحق منه أما الأول فلا نلوه لم يفصل عن التدوير كما إذا جاء المانع وأما الثاني فلا إجماع على عدم بدليته
 غيره على تقديره وجوب البدل وضعفه لأنه إذا صح عدم منافاة جواز ترك الواجب إلى بدل في وجوبه كما هو مبني القول بالتوسعة فلا
 فرق بين مقارنته وتوقع البدل لمن البدل منه وعدمها إذ لا يعقل للعارفة اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت للآخر ولا حاج
 إلى بدلية العزم ولا يعقد مفاجأة المانع إذ الواجب على ما ساعد عليه التحقيق وهو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجأة
 المانع عند إذا كان مع الأذن في التأخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يكتدل بانه بان الواجب قبل الوقت جازم الزل لا
 إلى بدل فلجواز تركه بعد دخوله وقت من غير بدل وهو العزم لانه لساوي نسبة الواجب إلى الوقت وما قبله وضعفه لانه لان الواجب
 يصح فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجأة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم أنه قد ورد على القول المذكور بوجوده في الأول القطع بان
 فعل الصلوة مثلا إنما يسهل لكونها صلوة مخصوصة لا لكونها أحد الأركان كما هو شأن الأمثال بالواجبات التحيرية وأعرض عليه بان
 قصد البدلية بخلافه على تقديره ثبوته فإن هذه البدلية واجبة لا بدلية الصوم عن العتق لا بدلية النية عن الوضوء وقصد جهة البدلية
 لا يعتبر في مثله وقد ان ليس المقصود أنه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود أنه يلزم أن يكون جهة الأمثال
 في الواقع كون الصلوة أحد الأركان كما هو شأنه في الواجبات التحيرية عند المردود أن القطع بخلافه بردي عليه أن دعوى القطع
 بالمخالف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتقد ربان البدل هنا تابع ومسمى تركه عبادة الواجب أصالة كتحصيل الظن بالواجب كما
 فلا يلزم أن يكون الأمثال من جهة أنه أحد فروع الواجب تحيرًا ولا يخفى أن العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجبًا تحيريًا بين
 فعل الواجب أصلاً كما سنثبت عليه وكلام المسند مبني على هذا التقدير إذ لا جدوى لما ذكره في المقام فإن الواجب المسبب عن ترك
 واجباخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب الأتقار على العبد عند ترك غيره الواجب على وجه التحير بينه وبين الصوم فإنه لا
 يصلح للبدلية عن العتق ولا أثر له في صحة جماعة جواز تركه مع الوجوب الثاني أن قضية البدلية مساواة البدل للبدل منه وهي مستغنية
 هنا العتق والبدل دون البدل منه وإنما لو كان العزم بكذا لفظ الواجب بعده والآن لم لزوم الجمع بين البدل والبدل منه وهو يتأ
 معنى البدلية وقد يجب بان العزم بدل قبل الضيق لا مطم وهو كما ترى لأن الفعل في مجموع الوقت إنما يجب مرة واحدة فتوقعه في كل جزء
 من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الأجزاء فإذا كان العزم في أول الوقت مثلاً لا عن إيقاع الفعل فيه والتقدير أن إيقاعه فيه بدل عن إيقاعه
 في بقية الوقت لا جرم يقوم العزم في أول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة أن ببدل البدل ببدل كما لبدل فلو لم يبدل من سقط
 الواجب يحرم العزم نعم يمكن المقصود عن ذلك بوجه آخر وهو أن من قال ببدلية العزم لا يجعله مجرد مبدل عن الواجب بل العتق يحتمل
 العزم على أداء الفعل في الوقت الثاني مع إذا أنه فيه بدلا عن أداءه في الوقت الأول ويجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا عن

القطع بين

خصومة

خصوصية الوقت الاول واطلاق القول ببدنية العزم مسانحة منه لظهور المراد في تعدد البدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط
الوجوب بمجرد العزم وانما علم ان جاعلة صرحوا بوجوب العزم على ابد الوجود من الموقفة وغيرها قبل دخول الوقت وبعد عند الشذوذ لها و
التحقيق انه لا يتعد القول بحرية العزم على ابد الوجود لفضل الحرام للقطع بعقوبته حتى ان القلاء لو علموا ان المكلف في السلب واليد بالذم و
الاتكار وذلك لانه المحرم وما ورد من انه من من الله تم على هذه الاقناع السوية لا تكذب عليهم فيمكن ان يكون لا ينافي تحريم الشئ لا ينفذ
وقوع المواخذة لا يقتضيه في الاستحسان والاستفاد من العقل كما ترفع في المكذب قبل البعثة بل بان يظهر من محوى الرواية ما يؤكد حكم العقل
واما طرح العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المقدم لغيره الوجودية وعلى تقدير القول به فلو ولم الخصم ان
يقسك به على اثبات مطلوبه بان يقول ان دخل الوقت فالكلف يحجب عليه لعدم الامر من اداء الفعل والعزم عليه لان ان في بالفعل سقط
عنه وجوب العزم وان لم يان به تعلق به وجوب العزم بنا على ما تفرقا لوجوب العملان الواجب ما تعلق بالوجوب باحاده تعلقا ابدا يثاب
ترتيباً ولهذا لا يثبت كل من الصوم والاضطرار واجبة التحريم بل الصوم واجبة التحريم على من لم يتدبر في عنوان السافر والاضطرار واجبة
كل على من اندرج في عنوانه ولا تكلف التحريم في كل من العوائق لنفسه بانهما التزم منه كبر على اليقين وكان المكلف محيماً
الفرص المتأخر ولو على وجه التبعية من افعال الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه ولدائه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان
يتصور الوقت فاذا ترك في اول الوقت لم يحكم من عليه واجبة من وجوب العزم على ابد الوجود ولا بين الفعل والعزم عليه عند الكلا
في تخصيص العلم بتمام غيره بفعل الواجب الكفائي او الترتيب حيث يعتبر تمامه في ظاهره فاما ما هو من ان التحريم من العزم وفعل الواجب ثابت
بالنظر في ماهو الواجب الاصل من الطلوع والافتقار كصولة ذلك بكل منهما ووجه فسادها بعد اثباته على مقدمته غير ثابتة اعني القول بوجوب
العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستنداً الى ترك الآخر لا يلزم ان يكونا متخبرين بل يجوز ان يكونا تعاقبين غاية الامر ان
يكون وجوب احدهما مشروطاً بعدم الآخر وذلك لا يحقق التحريم وانما يتحقق التحريم اذا كان مطلوباً من احد البدلين في مرتبة مطلوبة
الآخر تبينها في الاول فان المكلف بنفسه التسليم فخر الواجب الموسع او الواجب الذي فيه العزم ان وقفه فهاجا الموت او مانع
غيره لم يقص تركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب جازا للتاخير والحال هذه لوضوح فتح العقاب على تقدير التاخير في فصل الحاجي في
ذلك فذهب الامة فيصوب في وقت التردد الموسع ووافقه التصديق في كلامه وعلى العصيان في الاول بان علمه يصح الخروج الواجب كونه
واجباً وعدمه الثاني بان التاخير خارجة فلا يصح للجانبين قال لا يشرط الجواز سلامة العاقبة لان يمكن العلم بها في وقتها الى
التكليف بالحال هذا كلامه ولا يخفى ان قضية صحة كل من تعليقه فساد حكمه الاخر فان لم يخرج الواجب كونه واجباً او جازماً او على
العصيان في الاول تفضي به في الثاني لزم وجواز التاخير لو منضد على عدم العصيان في الثاني كما مضاه في الاول ايضا فالفرق في حق من مضاه
الى ما بر على ظاهر الاول من ان عدم العصيان كونه لا يندرج في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفاً حتى يلزم من تعليقه
على ما لا يمكن العلم به التكليف بالحال ولو تعلق بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به بوجوب تعليق عدم الجواز ايضاً على ما لا يمكن العلم به و
هو تكليف قطع التاخير عليه ان ذلك انما يرجع التكليف بالحال اذا تغير عليه التاخير واما ان الجواز فلا يمكنه من الامثال بالمبادر
والتكليف بالحال انما يصح حيث يستحيل الامثال ولو تزل تعليقه الاول على ما يراه الاساعرة من جواز التكليف بالحال فاضافة اجابته
عما اورد على تعليقه الثاني هذا كله مناقضة مع الدليل والاصل الذي دعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقف امكانا ووقوعا وقد
انضم وجهه ما ذكرناه ولما ذكرناه في غير الوقت فما لا دليل على وقوعه قطعاً وانما امكانه فيجوز على مذهبي الاساعرة وبما يجتنبنا على
العبدية ايضاً كما اشار اليه في بيح الفور وتبقي المبررات قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواجب وكلها مشروط ببقاء التاخير واقعاً
ثم عند جعل المكلف بالشرط الحج اما الذي يجعل حكمه في الظاهر من وجوب التحريم مطر فيعصى بالتاخير مطر او جواز التاخير مطر فلا يصح به
او لا يجعل في الظاهر حكمه فيناط حاله بالوضع فان صادف تركه عدم التمكن بحضرة الامم بعض وهذا القسم التحقيقه وامطر بين العسرين
الاولين اذ ليس من حيث على الاطلاق ولا عدم عصيان على الاطلاق بل عصيان على تقدير عدم عصيان على تقدير قضية جواز وقوع كل
من المتعلقين جواز وقوع كل من المتعلقين اذ لا يعقل الاضطرار مدخل في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب المسانحة الى الفعل حج عند نطق
الفرائض وخوفه وجوباً باظهاره وان لم يتحقق القول واقفاً وضماً للضرب المخوف كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها
فلا يتم القول بقية الوجوب الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع مطر وذلك واضح
ثم اعلم ان الوجوه فلذلك كونه لا تختص بالقيام بل تجزئ عن غيره ايضاً كما لو اشبه المحرم بالجانبين يجوز ان يكلف في الظاهر ترك ما يحتمل كونه حرام
فيعصى بان تكاتب البعض وان لم يصادف الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادفة الحرام وان يكلف به مع النص في ادراكه بعضه لا يقطع به
بان تكاتب الحرام فلا يصح به وان صادف الحرام وعده العصيان بفعل الحرام لعدم كونه في التحريم كما تفرق في الوجوب وان لا يجعل له في الظاهر حكم بل يحال
حاله الى الواقع فيصير صادف الحرام ولا يصح ان لم يصادف على غير الثاني يتبسط الموسع بتصور وقته او بتبسطه من التمكن منه
ويشاركه الغير الموقفة في الثاني كثر في الغامضين بتفصيل يعرف من الفصل الاية وطريق ذلك العلم او الظن بل مطلق الحروف وجهه فلو هنا

فلو خالفوا فكشف الخلاف ثم باجرائه وبقى على الوقت ان يبقى منه وذهب الغاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضا لوقوعه بعد وقته
الاولى المعين لفي الشرع بحسب ظنه قال العسكرا ولا خلاف معني المعنى الا ان يرد وجوب نية القضا وهو بعيد اذ لم يقبل احد وانما النزاع
في التسمية وتعيينه اذ اولى ثم اورد عليه النقص بالواجب الواسع اذ اخره المكلف معتقدا ضيق الوقت قبل دخوله الوقت ثم انكشف له
بقائه الوقت فانه يصح ان يبقى الفعل ما بقي الوقت اذ بالانفاق وفيه نظر ظاهر واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الواسع بحسب
اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال البحر والغدرة تضيق عليه بحسب تضيق زمر اداء الكيفية الواجبة المنوطة
بالغدرة كما اذا علم المكلف بانته لا يمتد بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من اداها بالطهارة المائية او الظهارة الخشبية او غيرها
او غير ذلك فانها تضيق عليه قبله مقدار اداها بالكيفية الواجبة وان بقي من الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر اثره في النية
عند التأخير في عدم جواز التأخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك كالقصر والائتمام المستندين الى حال السفر والحضور يتبع عليه
احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه حال الفعل جريا على خط الخطاب مما هو من اية يستصحب ما وجب عليه اول الوقت من
قصر والائتمام وان استقل الى الحالة اخرى فتضعف فصل الخطاب في الوجوب في الواجبات الكفائية بتعلق بكل واحد ويكفي بفعل البعض
وفاو بالتحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالجميع من حيث المجموع لئلا يتم اذ تركه اثم كل واحد منهم واستحقاق الذم و
العقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم ولما سقط بفعل البعض فلا ينافي الخطاب الدال على الوجوب الكفائي
والاجماع مجتزئ من قال بان يتعلق ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول بانها تفرج حيث ذلك بظاهرها على وجوب الفرض على خصوص
طائفة غير معينة من الفرض ولا مانع من حملها على ذلك الا الاهام وهو لا يمنع التحقق في الواجب التحيز وقد قلتم يجوز به وكذا الكلام في
بقية الموارد واجب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير معين غير معقول بخلاف تكليف معين بشئ غير معين فانه لا
ماس به فيجب حمل الآية ونظايرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع ويكفي بفعل البعض جمع بين الدليلين والتحقيق ان
الوجوب هنا كالوجوب في التحيز فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترتك الى بدل يفعله المكلف وبه يمتاز عن الوجوب اليقيني
كأن الوجوب هنا مشوب بجواز الترتك الى بدل يفعله غيره وبه يمتاز عن الوجوب اليقيني نعم هنا ان يكون البدل واجبا على الاخر ايضا
كأن للابد النفذ بوجوب اداء المدين فانه عيني لسقوطه باداء البرئ وان قدر وجوبه عليه بما يندرسه وذاك لان وجوب
على المدين وان كان مشوبا بجواز الترتك الى بدل هو فعل البرئ مثلا لكن لا يجب على البرئ ولو وجب عليه كافي الفرض المذكور وليس
وجوب مشوبا بجواز الترتك الى بدل هو اداء المدين مثلا بل مشروط بتكليفه ومنه عدم سبق المدين او غيره به ان كان النذر مطر ومعه
ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لا منشاء المشروط عند عدم شرطه وان انكشف فساد طمعه في بقائه كان سقوطه عنه بعد
الجهل لا لكونه جاز الترتك الى فعل غيره كما في ساير الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق
بأشياء فضاة على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به وما حققنا يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب
وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام غيره في زمن يجوز تأخيره اليه وان علم بارتفاع
تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كالتكليف ثم الظاهر عدم جواز الترتك على الظن
في ذلك الاحتمال فمالم الدليل على اعثاره كسهادة العدلين او اجناد الوكيل او ما شئت من عند التحقيق ليس المعتبر بل عند ذلك
من حيث فادته للظن بل من حيث التعبد الثاني ولو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفضل انه يكتفي بالواجب الكفائي
من سقوط الواجب بفعل البعض اذ حصل به الغرض ومنع ذلك مجتزئ استنبعا لاشاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط
في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت مجتزئ من قال بان يتعلق بالجميع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد كما
سقطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستلزم ورود خطاب جديد واذا لم يفسر فلا يجب على
كل واحد واما ما يتعلق بالجميع فلا يفسر الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للجميع ويتسرى الى الاحاد بالعرض والجواب ان
النسخ ليس رفعا للطلب مطر اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مفاد الخطاب الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى
يكون رفعا لتمامه لوترك الجميع فعقاب الجميع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم بنسب المطر والنسخ يستلزم موضوعين و
نحن لانصور هنا مجموعا يجمع تعلق التكليف به لوترتب العقاب عليه سوى نفس الاحاد فصلا لا خفا في ان الامر على ما نرى عند
يشتمل على جزء موصى به يدل على طلب الاجاد والتبني وعلى جزء مسمى به يدل على المعنى للمأمور به اي المأمور باجاده وقد اختلفوا
في ان المعنى المأمور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب كل فريق والمشار هو الاول لنا بنا دار الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة
وان المشقات مأخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتشكيك وهي حقيقة في الطبيعة من حيث يحكم التبادر مضافا الى ما عرى
الى السكاكي من حكاية الاتقان عليه فيثقل جهامد اول الهيئة من طلب الاجاد واذ ثبت ان مدلول الامر لا يتردد على طلب الاجاد
من حيث هي فلا يصلح اللعن من الحمل على ظاهره الا ما تحمله الخصم سنتين فساده احتجوا بان الطبيعة من حيث هي يمنع وجودها في الخارج

الاولى

نصيب

تعيين

لما ثبت في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فينبغي تعلق التكليف بها فينبغي ان يكون المطلوب بالفرد وهو المطلوب والموجب
 المقدمه الاولى فان التحقيق امكن الوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين وبما انه موكل الى فقهه واجاب الفاضل المعاصر بعد
 التمثل عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينزح من الافراد الخارجية
 باعتبار نفس ذواتها او بانضمام امور طارئة عليها معانيها كليتة لها نوع اتحاد مع الافراد فنقول لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم
 الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التدقيق الحكيمة واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب تلك المفهوم
 الكلي من غير حيزه بخصوصيات الافراد ويزعمون امكن وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حساب ما
 يفهمه اهل العرف لا على ما يقضيه التدقيق الحكيمة هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عند اولي الاضطرار السقيمة ان تكاليف الشارع
 انما تتعلق بما يقع تعلقها به واقعا لا ما يقع زعم اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف
 بها لانه تكليف بالمتنع وهو ما يقع صدره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكن حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في رفع الاستحالة
 والقيح بعد علم الامر بخلافه وهل ذلك الاكطاب ايضا المحتم حقيقة اذا زعم اهل العرف انه ما يمكن اصداره مع انه قد تقر في محله انه
 مخضع يجوز ان يكلف بالاجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه او يزعم انه ايضا المحتم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة
 باصدار اللون والشكل لا الجسم لا ينكر انما يتجه اذا اردت تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اردت تعلقها باعتبار ما
 تصد عليه من الافراد فلا لا نقول كلام الجيب مني على الوجه الاول ان الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة معه
 يتم مفصولا عن العلم انه قد اشتمت في العباد والاشنة ان الاحكام الشرعية لا تبني على التدقيقات الحكيمة والعقلية بل تنزل
 على حساب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان الافراد والاجزاء ما يكون فردية وجزئية بحسب العقل دون العرف حتى
 اتهم يفهمون من الفاظها في المحاورات مله اذ ذلك الفرد ذلك الجزء كما في لون النخس اذا اختلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء
 صفاته متخلفة من ذلك النخس بناء على امتناع اشغال العرض وان حصوله ليس بالاعداد او علم ذلك في خصوص مورد كل في الدنيا
 المتصاعد عن النخس والجار الحاصل منها فانه لا ينفك عن اجزاء متصاعدة جدا من العين النخسة عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك
 مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها فمما في مثل ذلك لا يحل اللفظ الاعلى حسب ما يتفاهم اهل العرف من على ذلك الحال في نظيره
 كوحدة الموضوع وتعدد وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا انزلت
 ما شاع شعرا لم يباح لها التفاضل العرفي فان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور ايرادين
 احدهما انه يلزم ان يكون الكثر خطابات الشارع مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي ولا يدكره الفرد ويمكن دفعه
 بان الامر على هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا للغير ولو سلم فاللازم صيرورته منقول الى الاستعمال والجزء
 فان قيل بكونه في ذاته بان اطلاق الكلي على الفرد انما هو جوب النخس اذا اطلق واورد به الفرد من حيث الخصوصية واما اذا اطلق و
 اريد الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واورد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كما شاع تعلق الحكم بالطبيعة من
 حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبايع في الخارج كما هو المحذور واما على القول بعدمه كما برهنت
 فلا اذا تحقق للطبيعة في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعثاره الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلق
 هو الفرد في الجملة فان عين كان محكما وان اعتبر فردا ما بقى الاشكال لانه كذا وفيه نظر لا تا لا تسلم ان فردا ما كل جزء
 مررد وتوضيح ذلك ان الماهية تصبر قارة من حيث هي بهذا الاعتبار اذا وجد في العقل كانت صالحة للصدق على
 كثير من فهي كلى بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد على الثمين وهذا ايضا جري لان الماهية ما حوة
 مقيدة بقيد الشخص المانع من الشركة والصدق على كثير من الا ان يقيد بها بكل شخص يقيد بترددى لا يقيد
 ذلك لا يصحها كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا ماخذ لتخص من الشخصان معه ومعه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان
 القيد بكل شخص غير لازم على الثمين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية ومن حيث يقيد بها بالتخص ولا مدخل
 لكون القيد تعيينا ذلك فبين من تحقيقها هذا ان التكرار من المفردات الموقرة بتكوين التكرار ولفي حكمها والمثنى والمجوع
 جزئيات وليت بكليات كما سبق الى كثير من الافهام ولو كان مدلول التكرار المبهة للمقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لا امتنع افادتها
 لمعنى البدئية ضرورة ان الكلي المقيد بكل اخر كلى ثالث ينادى بصدقه الى جميع افراد من غير بدئية لا شاع وجود كل في افاده بطريق
 البدئية لكن هذا البيان بظاهرة كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلزم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه
 ان يقر مفاد التكرار عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه محرز قيام اخر مقامه في كونه مفادا للفظ ولتسلفا الحكم او يقر المراد
 بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق عليه وهو حرفي قطعاً فخرج التكليف على هذا الى مطلوبة مصداق
 فرد من الماهية لا على الثمين فالامر يعتبر المبهة للتكرار لاختص حال افرادها واما بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب بخير وان فادة

والاراد من حيث
 نفسها في ضمن فرد
 بضمير واحد جزئي
 بلا اشكال
 فبما

وان فارت بعض الوجوه المتقدمة لكون المحقق في العيني بين متفق المحقق وفي العيني بين مختلفها او كون الخبر في الخبر مصدرا
به لفظا وفي اليقيني مستغادا من قرينة العقل والمعاني القول بوجود الكمال الطبيعي الخارج فبالاخر حيث ان الطلب هنا في نفسه
غير مشوب بخوار الزك الذي يدل واما المطلوب ما خرج من حيث التمسك على اليد بخلاف الواجب الخيرة فاليد ما حوزة هنا في ثمانية
المطروفي الواجب للخيرة في ثمانية الطلب لم يسل تساو بهما في الخبر وليس في عدم تحريم للتزاع الذي يتوقف الواجب للخيرة في ما ينافي ذلك
كازع المورد المذكور ان عدم النقل هنا لا يقتضي عدم جواز ان يكون حاله ان في ذلك المبحث لم يسل فاعل كذا الفان ليز هذا الحكم منفق
على بعض تلك الافعال فخصوا الخبر بالتزاع بغيره ثم اعلم ان الفرق بين ما يتعلق به الامر في مفاد اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما يتعلق
الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت محققة وتكونه بيانها وتوضيحا ان فرتبة الطبيعة على ما عرفت في محل
انما يكون بانضمام الوجود اليها ان الطابع باسرها كليات ولا يتحصل من انضمام كل الكليات فاعلم ان الامر الفرد على الحقيقة يتوقف على
طلب حصول الخلق والوجود وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو التزام بالحقيقة المتعلقة بنظر الطبيعة
كما لا يخفى فما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو لايجاد الخارج الذي هو عين الوجود الخارجى بحسب الذات وان غير موجب
الاختيار وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المتكدر وليس المطلوب هذا المفهوم وليس يحصل الطبيعة به ولا قدر مشترك
بين احاد الوجود لانها مباينة الحقائق على ما تحققت في محله فالامر يجعل مفهوم الوجود والايجاد ان لا يلاحظ ان اوله الخارجية التي
هي جمولة الكثرة ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى الخواجة منها على حسب ما يتعلق به فصدق ثم هذا كله بما جرى على ما هو
التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية والحقيقة المفيدة بالوجود
الخارج فان فسر الامر لمرثالث غير الطبيعة من حيث هي غير الفرد وهي الطبيعة المعينة فصل ما اخلفنا في جواز الامر ما شئ مع علم
بالامر باسقاء شرطه بخارزه اكثر الخالفين حتى ان من مناخرهم من الجواز مع علم الناس بامتناعها لئلا يتكلموا فيهم فغفلوا الاتفاق على عدم
الجواز وتجاهلوا الى عدم جوازه ما لم يكن الامر جاهلا فيخرج عن عنوان البحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط الامر شيئا
وقرر صدقها بارطاع ضيقه اليه ما خرج هذا الاعتبار فلا اشكال في اشفاء الامر عند اشفاء الشرط بل لا اشكال في اشفاء عند
اشفاء اشياء الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان الشرط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز الامكان
وبعدم عدمه والتحقق في التصور يتبين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين يقين
الامر بالامر الواجبي والظاهر والصور ولا بين الامر المطلق والشرط وثم في ذلك مما لا يقبل التزاع ولا يصلح له المقام كالاعتراض
فلا يسبيل للتزاع بل كالتزم عليه ولو اعتبر التزاع بالنسبة الى الامر الظاهري او الصور والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي او اعتبار
التزاع بالنسبة الى الامر الشرط والاشياء بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو واجب المعاسية او
كذا يرجح اليه والواو يد بشرط الامر شرطه فعلقه وان ارادوا بالشرط الشرط الشرط المأمور به بارجاع ضيقه اليه هو اقرب اليه لفظا
ان ارادوا المنعون ان علم الامر باسقاء شرط المأمور به اي شرط الممكن منه بوجوب الامر بالشرط على الاطلاق بالنسبة الشرط
الذي علم الامر اشفاءه فالحكم على مذهب العبدية محقة والوجه منقح هو قبح التكليف بالحج ثم ياتي الحكم بجواز ذلك حيث يستند
اشفاء الشرط الى المكلف عند من اجاز التكليف بالحج والحال هذه بل قد التزموا وقوعه مع علم المأمور به فضا لوابان من ترك
التزاع الشرط الواجب مأمور بالحج وان ارتفع تمكنه منه فيكون تخصيص تراجم هنا بخير ذلك بل نقول لا يخص الحكم بصوته بل
بشرطه بالشرط بل حال العلم او الجهل بوجود الشرط لا يجوز الامر بالشرط على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان الامر ولو على تقدير ان يكون
الشرط المعلوم او الجهل بوجوده لانه ليقع تكليف بالحج وهو باطل وان لم يكن فيصير على المكلف لقطع العقل بكونه مأمورا ولا يدعيه عليه
ان حمل كلمات الخالفين على محض مثل ذلك بعيد بل غير بعيد كما يشهد به جميع الاية كيف الحكم بالجواز على اعرفه مبنى على جواز
التكليف بالحج وكثير منهم لا يقول به على ان الفاتنين يرا يقولون بوقوعه على ما قبل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا
بالشرط في الفرض لئلا يكون شرطه وجوبه وجع الى القسم السابق وقرينة من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان يتكفف
لحاشية اشفاء الشرط للمأمور والى زمن الاشفاء بمعنى ان يكون المأمور في عمدة التكليف للمأمور به حقيقة او الى احد الغايين يكون
البائع اليها مسقطا للتكليف الواقعي كما اشفاء عنده في الواقع الى اثبات مثل هذا في جميع الخالفين كما لا يخفى لئلا يذمها لكن لا
يساعد عليه ما وقفنا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم بالمنع ولجوتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يتفرغ الكلام
ذلك على مذهب العبدية على الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا من لا يرى المغايرة هنا
او التزم فيه بالاستلزام وشرح الشرح الى شرط بقاء التكليف في سبب التسمية على ان ذلك مما بحث النسخ الشوان ارد وان العلم
باشفاء الشرط اي شرط التمكن من المأمور به او شرط معلقه بئنه بذلك الامر بوجوب عدم جواز الامر بالشرط ولو سئل على تقدير حجب

الكلية

فقد بينا ان شرط الامر لمرثالث غير الطبيعة من حيث هي غير الفرد وهي الطبيعة المعينة فصل ما اخلفنا في جواز الامر ما شئ مع علم

الشرط المعلوم عنده كما يظهر من التبع وغيره كصاحب العالم بل يظهر منها المتع خال تمكن الامر من استعمال الحال ايضاً فان ارادوا انه في نفسه غير
جائز ثم لا يربط بين الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوباً ولفظ ان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يربط على ذلك فلا
يلزم بالكسوف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط خلال الامر او بعد او التعليل على ذلك لا يربط
وان اردوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط كما لا يفتقد فيه فيكون معناه في علمه على اطلاقه ثم لم يفتقر عليه فوايد كما سبقت التنبه عليها
وشرطه المتع الى الجاهل المتكهن من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق اوضح فسلو الذي قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام فيخرج عليه
وانما امتثلت به السيد من ان الشرط انما يحسن من لا يعلم العواقب فلا يربط من ذلك لا يفتقر دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلاً ولا نقل
وقد ورد للتعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقولهم ان كنتم جنباً فاطهروا من طهائرها حتى يصبها احدو الله وان اردتم لسبب
نذوح وان كان ذو عسرة فلنوعذركم فان كان السيد يخص الدعوى بما اذا اشفي بالشرط مطراً واما ما اشفي بالنسبة الى البعض او في بعض
الاحوال فلا حاجة هنا من ذكر الشرط للتخصيص المكلف والنتيجه محل الحكم فلا يربط عليه المنقضي بالابان المذكور وواجب الفاضل
المعاصر على المنع بلزوم التكليف بلح غير مستقيم على هذا التغيير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطراً لا فرق في ذلك بين ان يكون
الشرط مفقوداً وللمكلف او لا كما من يعلم الامر انه يتغير في اثناء النهار او لا يمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفاية في بعض الصور فلا
ينافي بالاشتراط الكاشف عن عدم الامرية واقعا يجوز ان يكون ذلك على التعرّي او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا يربط
على انحصار الكفاية في افعال الصوم المأمور به بالامر الواقعي وفي الحاق شرط عدم النسخ بامره وجه هذا كله اذ اجل الامر في عنوان النزاع
على الامر الحقيقي كما هو الظاهر لما اذ اجمل على الامر الصوري كما استظهره بعضهم من كلامهم ففي الحكم بجوازها وجهاً والجواز اقرب على ما ربي
عليه الاعتبار بل ان على ما ذكر في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا يتحققه في شفاء شرطه فلا يكون امر حقيقياً اذ
المتقدم لا حقيقة بل لا يكون له صوراً يافتحها لولا انما قول من كون الامر حقيقياً على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط
الامر لان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك محل مجموع الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر الصوري ان معنى الامر
مقصود حقيقة على الاول ولهذا ارم اعبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب شيء اصيل بل المقصود فيه انما
هو ابراز صورته الامر ليؤتمر الحاطبة امر حقيقي لتبترت عليه ما هو المقصود من التخييف والاختيار او شبهه وهذا ما لا حاجة
فيه الى اعتبار الاشتراط اذ اعرف هذا فنقول حجة المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجر ذلك للمعنى احد والنالي بطه بالضرورة انما
الملازمة فلان كلما يوجد فقد اشفي بعض علته النامة واقبله اعادة المكلف فيمنع وجع فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك
خارج عن موضع النزاع الذي في شرط الوجوب والارادة من شرط الوجود واما منع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط
التكليف والعصيان لان النسخ بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ربما يمكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعي الثاني انه لو لم يجر
لما علم احد بان مكلف والنالي بطه بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعد ينقطع عنه التكليف قبله لا يعلم به يجوز
ان لا يتحقق بعض شروطه فيمنع فلا يكلفه فلان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في نقص الملازمة قلنا فرض وقت الموسع زماناً منافك لجزءه انما ان يقبل ان زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه
ولا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث ان لا يتبع بصفة التكليف فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالنالي عدم العلم بالتكليف
الظاهر في الملازمة انما يجوز عدم البقاء بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري بل ربما يكفي في ثبوت
الحكم الظاهري مجرد تجوز النكح وان لم يساعده الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه ثم ودعوى الضرورة
فيه مكابرة ويمكن ان يجابح ان يمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيراً وكانت شرايطه متبذلة و
كذا اذا اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك كرهه ففرض نادره وكان بمنه الاستدلال ليس عليها الثالث انه
لو لم يجر لما علم ابرهيم بوجوب ذبيح ولذا اسمعيل والنالي بطه اما الملازمة فلا شفاء شرط الوجود حال الفعل اعني عدم النسخ واما
الخطا في علم الانبياء واما فساد النالي فلا يربط على العلم لما اقدم على الذبيح ولم يتجيب الى فداء وقد اجب عنه بالمنع من بطلان النالي
لان لم يجر بنفس الذبيح بل بمقدمة مائة الخنصة واما الفداء فلعله عاظم انه سيؤمر به من الذبيح او بعض مفده مائة اذ لا يلزم ان يكون
الفداء من جنس الفديحة واعترض عليه بعض المعاصرين بان ذلك لا يلقون بان يمتحن به مثل ابرهيم اسمعيل ويشهد بالفضل له ولما
ورد من الروايات عظيم هو الحسين وفيه ان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير عدم الذبيح بتوطئ من النسخ عليه وهو كما
يتحقق في الامرية كما يتحقق ما يدل عادة على الامرية كالامر بمقدمة مائة التابوت ههنا العادة الا له والرواية غير واضحة الدلالة على
مع انها اظهرها مطروحة للدلالة على الخطا رتبة الحسين عن رتبة اسمعيل وهو خلاف المذهب لان براد بالفداء مجرد البدلية ويجعل
البدلية السابقة للتعدي وكلاهما بعيد ثم قالوا ما ضد بقى الروايات فعارض بقوله في الذبيح ولا يبد من النالي فهو في الاول اولى اشفي
وتوضيحه ان الذي صدر منه لم يكن الا مقدمات الذبيح وحفظها التصديق يلقى ظاهراً الاختيار بوقوع الذبيح منه في المسلم لتصدق

الرواية

الترتيب عبارة عن جعلها صادرة مطابقة للحاجج بناء على انه من صدق القول بمعنى جعله صادقا لا من التصديق بمحض الازعان فان ذلك
 من التاويل اما في قوله اذ يحكم بحمله على فعل مقدمات الذبح مما في الخارج او يحل التصديق على تصديق البعض لفظ المقدمات
 ولا بيان الثاني نسبة الاشفاق والامتنان وحديثا لفظا لانه كان مأمورا بالانثيان بما يفعله في منامة كما يرشد اليه قوله يا ابت
 افعل ما تؤمر فارتابه اولى لا بقى الاولوية ممنوعة اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص او النسخ فيراد على كونه مكلفا بفعل ما امر
 في منامة ولا يلزم ذلك على التقدير الاول لا نقول لانتم لزوم ذلك جواز ان يكون مأمورا بذلك على تقدير عدم ورود الامر بالبدل
 لكن لما خوذ ذلك على ابراهيم امتحانا له في امر ولده وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم على ذلك في انبثا كما يكلفون بالاحكام الواجبة
 كل فدي يكلفون بالاحكام الظاهرية فكان الامر بالانثيان او المحقق به كما شفا عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقفا لا يلزم شئ من المحل
 وعليه هذا البيان لئلا يعد لفظ الفداء اذا المتبادر منه سقوط الحكم عن المفكدة بسببه والوجه من المعترض المذكور انه بعد ان رد الجواب
 المذكور بما مر وجوبا بآخر بظاهر التزام بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البدل الذي تقول به الشيعة فان الاول
 جعل ذلك من باب النسخ والقول بجواز قبل العمل او من باب زيادة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول راجع الى تسليم كلام الخصم
 على ما عرفت والثاني راجع بظاهر الى الوجه الذي عرض عليه الرابع ان الامر كما يحسن باصالح في المأمور به كل يحسن باصالح في نفس
 الامر كما في المقام فان المأمور حيث لا يعلم اشفا الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتنان فان اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان
 استنكف استحق الخذلان والمهانة وكل وقد يقصد به استحقاق حال المأمور واخيره من الانقياد وعدمه او غير ذلك احباب
 عنه في المقام بانه لو سلم فالطلب هناك ليس للفعل بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظن في مثله
 ان يحمل الامر على الامر الصوري او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كانها مشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل
 النسخ ولو عند من منع فاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تستعمل للتبيين على مثل ذلك وليس غرضه النسخ من جواز
 ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض العاصرين منها اذ مستند النسخ منصوص في زوم الاعراض بالمثل كما تنبأ به مشايخ الهندية هو
 لا يقول به كما نص عليه في مجتبه التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جزئيات النزاع في جواز ناخير البيان عن وقت الخطاب فلا
 يناسب برده في المقام بهذا العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل العاصم اجاب عن المجتبه المذكورة بانه خرج عن المنازع فيه و
 توجيهه ان المراد من الامر لا يكون نفس المأمور به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا والنزاع المعروف انما هو فيها اذ كان
 المراد نفس المأمور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لحل النزاع ومن مساق كلمته وضعفه لان ارادة
 نفس الفعل لا شاق ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على ابراز تلك الارادة وكذا لا يلزم الجواز في لفظ الامر
 اذ ليس مستعمل في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المأمور به مع ان من جملة المصالح الاختيار والامر غير معقول وقد
 تربت تلك المصالح لا بوجوب استعمال اللفظ فيه وهذا ظاهرا فصلا المتحيز انما اذا نفع الوجوب المستفاد من الامر لا يتبعه الدلالة
 على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه وفاقا اكثر المحققين نعم نقول ببيوت الجواز بمحض الاباحة في غير
 العبادات وفي غير ما يحكم العقل بتجريمه ظاهر عند عدم دليل على خلافه كالحذ بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل المأمور
 متصفا بغيرها قبل الانضاف بالحكم المنسوخ او لا واما اذا كانت عبادة وقصد بها القرية فلا ريب في حرمة من حيث التفرغ وما
 قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة وطان
 نسخ الوجوب بمجرد لا يقتضيه عوده ويمكن تنبيه على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه في موارد ما اصبحت مخالفا لتمامه فمحموا ببقاء
 الجواز والظن انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقريته لفظ البقاء ويساعد عليه ظاهر الاستدلال الاخي و
 يمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتأخرين ولا بدح من حمل كلمته على ان الامر والنسخ يقضيان ذلك
 والاستدلال الاخي وان وفي باثباته اخيرا الا ان مساق اوله يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستحسان لنا
 ان الجواز بكل نوعيه حكم شرعي يستند اثباته بدليل ان يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ
 دلالة عليه لما سبق من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات دلالة عليه وعدم ما يجعله سوا ولنا ايضا ان لو دل لفظ الامر عليه
 كما جره الخصم لكانت دلالة عليه بالنفس باعتبار زمان وبالمطابقة باعتبار زمان اخر وبعبارة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه
 الامر معنى حقيقيا باعتبار زمان ومع مجازيا باعتبار زمان اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيان او صح ما ان يكون المدلول
 المراد من الامر الكل او البعض او كليهما على الاستقلال والاول بوجوب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل بعد
 باعدام الجزء فترفع الدلالة الظهورا فانما نسق بين اللفظ والمعنى متبع وجودها بدون طرفها والثاني بوجوب ان يكون المشغل
 فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي وفلذ فناداه وعلى تقدير
 صحته لا يصح اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والتقدير اشفاها ولا يتوجه النسخ بفتح الحكم عن بعض افراد العام لان مرجحه

المراد به

وهو

امالي

وما الى بيان ما اراده اوله فلا يلزم تعدد المراد والى دفع ما ثبت بالدلالة دون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة والدلول واما ان الجواز
 الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه فلا نه منقوض فيه بفصل المنع من الترك وسببين ان زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس حتى
 لمقاولة بقاء الجواز بان المقضى الجواز موجود وهو المقضى للوجوب لا نه خبره والمقضى للمركب مقتضى لاجزائه ولا مانع من حكم
 الاصل والفرق لا ما تخيله الخصم من نسخ الوجوب وهو لا يصح ما نعالان دفع المركب يتحقق برقع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد
 جزئه اعني المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع لا يتحقق جواز الفعل جنس الوجوب كان المنع من الترك فضلا ولا نسلم بقاء الجنس بعد
 فعدم الفصل لان الفصل علة لوجود حصه من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين والمعلول يذنبى باسقاء علة لا نأقول انما
 يتوقف المنع في الوجود والبقاء على فصل ما اعلى فصل بخصوصه ولا ريب انه اذا انعكس الفصل الاول اعني المنع من الترك يتحقق جواز
 الترك اذا لم يخرج عنها وهو فصل الاباحة فيقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليق بان
 الفصل علة لوجود الجنس على لان الجنس الفصل موجودان في الخارج بوجود واحد ولو لم يصح الحكم بان احدهما عين الاخر كما هو
 مفاد الحكم فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل يعنى عليه الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس الذي هو من
 لهما من المنع من قوله للوجود خارجا بل وذهنا الا في مجرد الاعتبار وكان علة التصير نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا
 ذلك لا بوجبه العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان زوال العلة يقتضي زوال المعلول بل انما يتم مقامه علة اخرى وقد
 يتنا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس مع انه يكفي افعال تحقق الفصل ولا حاجة الى اثباته واصل
 لا يفرض اصله بقاء الجنس كونه اصلا متبنا وهو غير معتبر كاشيا بيان في محله فان قيل كما يمكن نسخ الوجوب برقع احد جزئيه
 المنع من الترك فكذلك يمكن برقع المجموع و برقع الجزء الاخر المستلزم لوقوعه بقوله الجنس غير معلوم حتى ينفذ الجواز من انضمام فصل جواز
 الترك اليه قلنا لا ريب ان نسخ يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاءه اذ لا يختلف تحصيل الجنس
 باختلاف الفصول المنصبة اليه لا بقا الاصل عدم النقيض والادباط لانه حاد فيمتعارض الاصلان لا نأقول بعد منع المعارض
 النقيض امر اعتباري لا يستدعي الاحتقوا الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ امر اعم لا يتوقف على امر اخر غير الطرفين
 وقد يتنا وجودهما مع ان النقيض هنا معلوم الحصول ولما شك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض الغاصرين
 بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم يقين المحذور والانضمام وهو مستصحب غايه الامر حصول ظن بالحق والاستصحاب لا يقين به لان
 الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل ان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما اثر من جواز تعلق
 بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيمتعارض الاصلان فينتاقتان فيقول للورد بلا حكمة ثم قول وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
 بقاء جزء من الوجوب اعني الجواز فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا
 على ما فيه من الاختلاف في موثى العبادتين وفيه ما لا يخفى لان يقين المحذور وعدمه من الامور الوجدانية فلا يشبه امر
 في مثل المقام على اذى مسكه فلا يخفى عليه بالاصل واستصحابا وعدمه وجعل هذا الاستصحابا معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد
 باليقين اليقين بالواقع فلا جد في نفسه اذ يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين بالظن ففيه ثم لان الاستصحابا يثبت ذلك على ما
 تحقيقه اذ ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لاحتماله اذ لا تنفيها الاجواز الفصل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما
 الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتها وهذا ظاهره يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا يفتك عن ثبوت احد
 الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه يتقضى باليقين الاجرائي فيبقى استصحاب الجواز سلبا عن المعارض واما ما وقع في عبارة
 المعام من ان اصل عدم تعلق النسخ بالجميع منارض باصالة عدم وجود القيد فيقتلظان فهو بظاهره ظاهر الفساد لان وجود
 القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي ينفذ بالاصل بقيد الجحشية فيرجع النسخ عند التحقيق
 الى القيد دون عقده اعتر القيد فيرجع محضه الى ما ذكرناه من انه عدم حصول النقيض وهذا وان كان فاسدا ايضا كما عرف
 الا ان فساده ليس بذلك الموضوع فان قلت كل من الاذن في الفصل والاذن في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما
 لهما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يتحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين انواع ثلثة وهو اخص مما يحتاج
 في التحقيق والوجود الى انضمام احد الفصول للثبوت في الابدان في الفعل المحسوس في الوجوب اذ مجرد عن رجحان
 الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يعنى مع الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكيتين فلا يتعين لاحدهما
 بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل او طلبه في احد ما وعده في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتارين امر زائد على مفهوم
 الاذن في الترك فيوقف ثبوته على قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجوب الاول المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه
 للوجوب عند عدم دليل انهم قرروا في الدليل ان هية الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان
 الفصل وطلبه فيكون الاذن في الفصل المحسوس في الواجب مجرد عن القيد فيحصل بانضمام الاذن في الترك المنفاد من النسخ

النسخ اليه الا باحة لا محالة ولو بمعونة اضافة عدم حدوث رجحان او طلب في احد ما لكن هذا مع فساد في نفسه مخالف للمصرح جوابه في غير موضع
 من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك بل الوجوب انهم شاخو هنا في البيان فاقصر واعلى بيان بعض اجزاء مهية الوجوب
 او ارادوا بالمنع ما يقتضون طلب الفعل وان ارادوا به ما يغيره حيث يذكرونه معه واما رجحان الفعل فالجواب ان ما ارجح الى طلب الفعل وان
 عوارضه ولو ازمه فلا يتوجه به الاشكال الثاني ان اصحاب هذا القول يلتمسون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من
 الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرى عن الصيغ التي يعنى الرجحان والطلب وان كان اثبات مجردا عنها بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن
 في الفعل المجرى عنها المتر لم تحقق الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكل الجزئين مع امكان تعلقه باحد ما على ما يقتضيه بيانهم
 بحث وسيأتي توضيحه في حجة القول بالاستصحاب وكيف كان فذلك مناقشة في حجة المدعى لا باطل له من اصله فان قبل ذلك ان الوجوب
 مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط واذ انك المفهوم من لوازمه المعارضة له لعلنا ان التركيب المذكور مبني على
 التوقيفات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحيث ان العقول في الاستصحاب على الاخبار التي دل على
 عدم جواز نقض اليقين بغيره فهي لا تتناول مثل هذا المورد سيما لان اخفاء في ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على
 عدم تعلقه كل بهما للاصل وان لا علم بحقوق هذا التعلق باحد ما بعينه وان علم بحقوق مطلقا تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة
 بالجزء الاخر وحيث فينقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا انعقل من الوجوب عند التحليل لا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من
 الترك ودعوى بساطته ان كانت بالقياس الى التحليل فمنع سلطنا لكن ذوال الملزوم لا يوجب ذوال اللازم وان استند في الوجود
 اليه جواز قيام ملزوم اخر مقامه يستند في الوجود اليه ولا يمكن نفيه بالاصل العلم بطريان حادث هناك في الجملة بناء على ان يقترن
 الاجمالي بنقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء كان داخل في مفهوم الوجوب وخارجا عنه فيدخل في عموم
 الاستصحاب نعم يلزم على الثاني فساد حججهم على حسب ما في قوله لكن لا يلزم فساد دعوى بل ما قررنا في الكلام هنا ان اذا كان النسخ بلفظ
 الوجوب والجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا يميز بينهما في هذا الاعتبار ليكن الفرق بين ما تعلق به النسخ اولاد ما
 به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد تحصل الجذر عند تعدد الفصل كما بره جماعة من المحققين لان الفصل عدله بل لان
 الفصل متقدرا في الخارج ولا يعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر فالاحد ما عين زوال الاخر فلا يتصور
 استحبابه لا يتوهمه منقوض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الاذن في
 الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال الحصة المتخدة معه من الانسان مثلا لاننا نقول فرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الايجابية
 فان يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث تنتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها ولا ينتزع
 منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في الثاني
 ثم عند بعض اهل المعقول مضافا الى ان من يفسر المشو بذات له البتة لا يلزم بزوال نفس المحمول هناك بل يقدروا وهو خارج فان قلت
 سلطنا ان الجنس لا يقع ان يستحب بعد انعدام الفصل المتر من اتحادها في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس بغير وجودها الوجود
 الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقر في محله وقد تفرق فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصعب ان يستحب
 بقاؤها متى ثبت بقاؤها مع ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشروطه والشيء
 لا بشرطه وكل الفرق بين الفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعد بحسب الوجوب
 وهذا لا يخل باهو المفصود الاصل من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلنا هذا البيان انما يجرى في انواع المركبة اعني الانواع الجوهرية
 واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال فيها على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب والخوا
 من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور حجة من قال ببقاء الاستصحاب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من التقيض
 وقضية النسخ رضى ويكفي في رفع المركب رضى بعض اجزاءه ولا رضى ارتفاع المنع من التقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه و
 قضية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرى عن المنع من التقيض وهو معنى الاستصحاب والجواب عن ذلك مله فلا يظن باعادة ثم لا يذهب
 ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك نشأ لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الجواز
 فالوجه ان يحمل الاذن والمنع على موجهيها اعتبارا للصدق بمعنى المنع ويمكن ابقائها على ظاهرهما وجعل الوجوب على معنى الايجاب ولعلم
 ان مرجح تراهم على ما يقتضيه استدلالهم الى ان رفع بعض اجزاء لهية هل ينافي بقاء البعض الاخر ولا وهذا لا يتحقق بنسخ الوجوب وهو
 لا بالنسخ بل بجري في نسخ سائر الاحكام وفي غير النسخ فيقال في الكلام في ان نسخ الاستصحاب هل يقتضي احد الاربع من الاباحة او الوجوب
 نظر الى تركيبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك وان امكن تجميع الاول بمعونة اصل البرائة اوله وان نسخ الحرمة هل يقتضي
 الاباحة او الكراهة على حسب ما تفرع في الوجوب اوله وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الاربع من الاباحة او التقيض على حسب ما تفرع في الاستصحاب
 اوله وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البرائة هل يستلزم احدا الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزاء

في قوله لا يتصور
 في قوله لا يتصور
 في قوله لا يتصور

الصفة

في الكلام
 في الكلام
 في الكلام

بعده وان استلزمه باعتبار عدم خلوه واقعة عن احد الاحكام الخمسة اذ لا يمكن وبما ينشئ التمتع في بعض هذه النفاذ على مستلزمي
 وهي ان وضع الجنس هل يقضي رفع الفصل للاحق له وان تعقبه جنس يصلح للتمتع به اوله وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية عموم
 الى القيل فان قضيه كون النيل نهاية للوجوب ارتقاء عند ارتقاءه ودرج المركب يتحقق رفع اجزائه هل يقضي ذلك بقاء جوار النهر
 او بجملة بعد الليل اولا وبما ييري الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قبه فبق تعلق الحكم بالمقيد هل بوجب زوال المقيد
 قبه اولا كما لا بوجب زوال قيد الفصل لزوال الجنس على ما نرى في صحيح بقاؤه وذلك كالوترك اذا الوقت في وقته لعدم زواله
 اولى يمكن من الفعل في المكان الذي مر لادائه فيه فعلى تقدير ابقاءه يتعين عليه الانياز في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على
 التقدير الاخر واليبرجح النزاع في ان الامر بالاداء هل يقضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعله في وقت معين ولم يات به فيه
 فهل يجب عليه الانياز به بعده اولا او التزم بما يتعلق بقدر معين كصدق شاة معينة فهل يتيسر الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعدد
 اولا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصل نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتدال الرجحان في النذر وفي مكان يرجح
 هل ينقصد بمط لا ن عدم اعتبار خصوصية الحاضر في النذر لعدم رجحانها او رجحانها وقد عرفت في منعلقة الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار
 العام الرجحان كما انما يتبعه مقيد الا ان النذر انما يتعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في النذر رجحان بجميع
 الجهات والاعتبار ان واقعا انما النذر المذكور مع ما يظهر من الفاضل المعاصر فما لا وجه له في الفرض الاول ويقتضي في الفرض الثاني
 على ما سبقنا منه في بعض مباحث التي من ان مكروه العادة مرجوحة وممتنع على ما يهتد به لو نذر ان يصل في مكان لا رجحان
 فيه بمعنى ان لا يفعلها في غيره لم يتعقد وكذا لو نذر في وقت معين هل يرتفع الاذن والوكالة لا ارتفاع الاذن الحاصل
 جهة المالك اولا وهذا والتحقيق ان الحاخ غير النسخ ما تر به قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود المقيد
 معتبر في حقوق الحكم المتعلق بالمقيد في كل من زواله ولا سبيل الاستصحاب لا شفاء ما يقضي بقلته ويجوز قيام قيد اخر مفا
 مقيد مفاده مدفوع باصل عدمه وهذا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما يمكن نوم
 بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقضي بقلته من الامر وانشاء المانع لثباته فصل اخر منعه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما
 يقضي حجته المذكورة واما ما اشتهر بقية من ان بطلان الحاضر لا يقضي بطلان العام فما وقفنا عليه من موارد استنحالها الا
 تعلقه بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المقصود في ضمن خاص اخر لا العام المقصود في ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه واما
 مسئلة بقاء وكالة المقيد بعد عمقه فلا تعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل ولخصاصه بصوره بقاء
 فصل الحق ان الامر بالشيء في وقت معين يجزئه لا يقضي الامر به بعده مع فوائده فيه لا ادائه ولا قضاء وقيل بل يقضيه قضاء وهو
 جازع ولا بد اولا من بيان معنى القضاء ليضع المراد فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله نعم واقفه يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه
 قوله نعم فاذا قضيت مناسككم وعلى اداء ما فات وقتها وحمله على البدلية سواء التحدث لهية كقضاء الاربع بالاربع وقضاء الشهد
 البتة اولا كقضاء المريض والغرب بوجوب ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهر انما اذا مضى من الزوال معذرا لها وتمكن منها دون الظاهر
 كما اذا عثره بعد ما بوجب سقوط التكليف بالظهور عنه كالجنون ان قيل له واما اذا تمكن من الظهور وترها فليس قضاء للجمعة بل للظهور
 لانفعال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى اسند رآك ما فات وقتها
 سواء كان على وجه البدلية اولا والمراد في المقام هو المعنى الثالث ذاعرف هذا فلذا لا دلالة له لقولنا صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة
 مثلا باحدى العلامات حتى انه لوصح بغيره لم يكن نقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف والله
 ولما ائتم ان الامر قد تعلق بالمقيد وذوال المقيد موجب لزوال المقيد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمقيد منته
 المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل بان لو افقناه لكان بمنزلة ان يقول صم لثلاثين يوما والجمعة وهو تحبير بينهما
 فيلزم ان يكون الثاني بجزءه واقص يلزم ان لا يعصى بالتأخير لكونها سواء اتم لاختفاء في ان الدليلين الاولين ما لا مدفع لهما واما
 الاخير ان قرنا بجمعه عليها ما يقال من ان الخضم ان يدعى ان الامر المذكور لمر بالصوم وبايقاعه يوم الخميس فقات ايقاعه الذي هو كل
 المأمور به بقي الوجوب مع نص فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء لكونه بر عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة انما يتجده
 من الخضم اذا ساعد عليها ادكته وظاهر لزم تاملها ان مفادها ليس متحد الثاني ان البيان المذكور وان افضى ان لا يكونا سواء
 لكن لا يقضي كون الثاني قضا اذ يعسر في القضاء البدلية كما عرفت وهو لا يساعدها لانها لا تسمى ان الامر في مثل اداء الدين وازالة
 الخبث عن السجود كما مع ان القضاء لا يصح عليه عند التأخير قطعاً احيح الخضم بوجوه الاول ان الزمان من لوازم فعل المأمور به و
 ليس داخل فيه فلا يقضى بالخلال والجواب اما اولا فبالنقض بصورة التقدير فانه غير محز انفا مع ان الكلام المذكور جار فيه
 واما ثانياً فيان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفاً ولغير اعتبار التقيد فينتهي عند اشفائه بالضرورة
 الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكل لا يسطر الدين بتأخير الاداء فكذلك فعل المأمور به والجواب اما اولا

مخرج

اربعين

ومذاهب الفقه

من غير ان يكون

مخرج

مخرج

قيلانه

فانه قياس وهو الحقل عندنا واما تانيا فبنيان الفارق وهو انه قد عرفنا ان الغرض من الامر باداء الدين اياه الذمة والخروج عن حوز الغيبر
فلا يسقط بالتأخير لوجود السبب بخلاف المقام الثالث لو وجب لفضاء بامر جديد لكان اداءه والثاني بطل بالانفاق بيان الملازمة انه
امر به بعد الوقت فاداه فيه اداءه في الوقت والمجواب منع الملازمة ان ليس كل فعل ادى في الوقت الذي امر بالاداء فيه اداءه بل يعتبر ان
لا يكون على وجه البدلية عاثة وقته كما عرفت وقد يستدل من قبل الخصم برؤايق اذ المرتم بثنى فاقوامته ما استطعمه والميسور لا
يسقط بالمعسور وما لو تمنا لدلنا على ثبوت اصل الحكم لا على كذالة الامر عليه كما هو محل البحث والمجواب بعد تسليم التسند اما عن الزاوية
الاولى في ان المفهوم من سياتها الاثبات بالماور به ما دامنا الاستطاعة باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطيع خارجه
فلا ندل الزاوية على الامر به وكذا الوقت الموصول بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفي كذالة الامر على النكروا واما عن الثانية فبا
النظام نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور وفردة وكذا المعسورون جزئية وما يحكمه فتكون
الزاوية وارده على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما يحكمه فلا يتصل باصله بالواجب
في تعيين حمل عدم سقوطه على الاتم من الوجوب التديب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب غالباً ولا سبيل الحمله على عدم سقوط
حكمه السابق من مطلقية مقيد اوفى ضمن الكراو ولكن لا ذلك مقطوع السقوط اما الاولان فواضح واما الثالث فلانه ساعليه
هذه بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب دينها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المسندل ومن هنا يتبين وجه
التفريع على الظهور الذي اذعناه او لانه لخصم ان ينقص عن الاشكال الاول بعدم القول بالفصل فان من قال برجحان قضى الواجب
قال بوجوده وعن الثاني يجعل نفي السقوط بمخالفه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب لمجازان الى نفي السقوط او يمنع سقوط
اصل الحكم السابق وان سقط كيفيه ولو على وجه متفاهم العرف ولا يخفى ما فيها من التكلف المستغنى عنه وقد يستدل اية بقوله من
ناتنه فربضه فليس فيها كما فاشته وبينه ان الظاهر منها الصلوة لا مطلق الواجب واولى من ذلك الاحتجاج بقوله نعم وهو الذي جعل
الميل والتفاهم من اراد ان يذكر او اراد شكورا فان الامثال والايمان بالماور به شكر لا سيما على تقدير بعضهم له بان صرف
العبد جميع ما انعم الله عليه فيها امر به فينوب فعله خارج الوقت مناب فعله في الوقت لان ذلك قضيتة كونه خلقه وفيه بعد تسليم
صدق الشكر على فعل المماور به انه انما يصدق عليه اذ ثبت كونه مامورا به وكلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا
دلالة لاية عليه واعلم ان العبد بنى الخلاف على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئاً في الخارج كما في اللفظ والذهن فيقضي احد
بعدها ان شاء الاشرافى واحدا فينفي احدهما باسضاء الاخر ثم جعل ذلك ناظر الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل يباين في الخارج
او يتجان فيهما واعترض عليه بوجوه الاول ان بناء العرف اللغة على التديفات الحكيمة ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك ما يورد
عليه ما يورد دلة اللفظ عليه بحسب العرف اللغة واما الوادع ذلك بحسب العقل فلا يورد عليه مع ان اهل اللغة و
العرف قد يدركون بعض الدقائق الحكيمة على وجه الاجمال فيوزان يكون بناؤها فهم عليه الثاني ان دعوى تباين الجنس والفصل
في الخارج بعيدة عن التحقيق على ما تبين في محله والخصم ان لا يلتزم بذلك فيقرر معنى الخلاف بوجه آخر وهو انه لا يرتب
ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس المقيد واليعد خارج عنه معترفه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في التعريف في الوجوب
باشقائه او في الكمال فيبقى الوجوب فبمعنى النزاع على بيان ان ايها الظاهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول لباينهما
بمعنيين فيبقى المطلوب باسضاء احدهما او يكون المطلوب على التقدير الثاني المهمة المطلقة ويكون ذكر الحاضر كونه محصلاً لها
فلا يفتى المفصو باسضاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار اجتماع وان انعقد
باضالة البرائة عن الفضا لكن بعض الاحتمال الاخر اضالة عدم الاجتماع مع ان الاشتغال بجمل التكليف مستحب لا يحصل البرائة منه
الا بالقضا ولا يمكن فيه احتمال البرائة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البرائة الا با
مع ان المشادر من المقيد اعتبار التقيد به ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العصد بيان منشا النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق
في المقام على كل من التقديرين فصح فلا مدفع لعم اعراض المذكور واما الاصول المذكورة فاما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين
عليه في المقام مع ما في اضالة عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحاب الاشتغال بجمل التكليف بتحصيل البرائة منه بالفضا من الوهم
الواضح الرابع ان القول بتباين الجنس والفصل في الخارج لا يقتضى جواز انفكاك احدهما عن الاخر سيما على القول بعلية الفصل فلا
منازاع يلزم بمجرد ذلك القول بان الفضا بالامر الاول وايضا لا يرتب في الجنس لا يقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانها يباينان فيه
اولا فيوقف بقاء الجنس عند زوال ضل على وجود فصل اخر فكل ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال فصله فكذلك الاصل عدم
فصل اخر فلا يلزم القول بالاقتضاء وفيه نظر اذ عدم اقتضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك لا ينافي جواز الانفكاك
الثابت بالاصل فيصح تفريع النزاع عليه سلماً لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هنا عدم جوارزه هنا مع ان النزاع هنا في
المطلوع جواز الانفكاك بحسب الوجود والحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس اظهر

السقوط فان سقط الحكم السابق...
فان سقط الحكم السابق...
فان سقط الحكم السابق...
فان سقط الحكم السابق...
فان سقط الحكم السابق...

لكن
المطلوع جواز الانفكاك بحسب الوجود والحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس اظهر

المقام بالجنس انفصل غير مستقيم إذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل كما بين بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيد
الصوم ويوم الجنب فهما شيان متمايزان في الخارج قطعا وفيه نظر إذ مقصود التصدي ابتداء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج
لا على تمايز القيد والمقيد فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يبين الوجه في عدم استغناء النظر بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة
قطعا كما ان تمايزهما بحسب الخارج ايقن بخلاف المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تعابرا في اعتبار العقل بحسب صفة الاطلاق
والمقيد فان الماهية لا تنصف بالاطلاق الا في اعتبار العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في تجزئة الاعتبار والالزام
التسلسل او عكس القيد عن المطلق والملازمة كبطلان المثال بكل اشقيه ظاهره هذا اذا جعل القيد وصفا للمقيد خارجا عنه
اما اذا جعل جزء له دخل فيه امكن جعل النظر باعتبار وجود القيد في الخارج متميزا فيكون المقيد كباقيها وعدمه فيكون سبطا
فيه وكذا الواعظ في المبنى ما هو اعلم من هذا التقدير والتقدير السابق ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره العاصم والمعرض في معنى النزاع على
تقديره صحتها لا يقتضي ان يكون الثاني قضاء بل المعنى الذي سبق بل واجبا مستقلا والمضوح خلافه على ما مر في فصل اختلاف في ان
الامر بالشئ هل يقتضي الاجراء الذي به المأمور على وجهه اوله ولا بدوا ولا من تحريم معنى الاجراء ليضع محل النزاع فنقول قد يطلق الاجراء
ببراديه اسقاط الغضا ولعل المراد اسقاط على تقدير ثبوت فلا بد على عكسه خروج مثل صحيح العبدان ولا على طرفه مدخول فاسد بامع
انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما المحقق التقط وقد يطلق ويراد به افادة الامثال واعترض بعض المعاصرين على من حده بالمعنى الاول
بان يوم خلافه المقصود بظهوره على اراذه اسقاط القضاء فيكون الفعل الغير المحسوس ما لا يفظ القضاء فقط وان سقط
الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يفظ الاعادة بالطريق الاول هذا محصل كلامه وهو عند النقل ما لا يحصل له وذا
ايضا ان ما يسقط القضاء فلا يسقط الاعادة كما ساقى القصر اذا نذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسى الحاشية على القول بالتفصيل بين
المقامين اقول بناء على التفصيل ان لم يندكر في الوقت سقطت الاعادة والقضاء والام لا يفظ عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت
والقضاء حارجا عنه على تقدير عدم الاثبات بها كما هو الشأن في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في سقوط نعم يجوز
الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا فيما روي يتعد فيه الاعادة كالصوم العين لكن لا اسقاط فيه حقيقة
ثم النزاع هنا في الاجراء بالمعنى الاول كما انفكت عليه كلهم واما الاجراء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بان النزاع في ان الامر يقتضيه
نفي الربيع عنه بناء على هذا المقال لا يخفى من شوبه الجاهل والتحقيق ان موافقة الامر الواقع بوجوب الامثال بحسبه كما ان موافقة الا
الظاهر بوجوب الامثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامثال باحد الاعتبارات حصوله بالاعتبار الاخر بل يتعد المورد وسكنا
محقق الكلام فيه في اخر البحث اذا نفي هذا فنقول ذهب لاكثر من الى ان موافقة الامر يستلزم الاجراء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار
الى انه لا يستلزمه بل عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمنع عندنا ان يلزم الحكم ويقول اذا فصلته اثبت عليه واديت الواجب يلزم
مع ذلك هذا كلامه قوله ويلزم القضاء مع ذلك بحيث ان يكون من تمة الحكاية فيكون مفاده الامر بالقضاء وان يكون عطا على
مدخول ان على ان يكون لازما من اللزوم او منعديا من الالزام وكيف كان فالسناد من كلامه جواز تعاقب الامر بالقضاء مع
الاداء والظن انه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من لواء الفصل بعد الوقت اسند ركا لقوائمه فيه او بدلا عنه فيه على ما هو
المبادر من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا فالنزع لا يحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم ليس في كلامه نصريح بان الامر بالقضاء
هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيرهما ثم في كلامه هو الثاني كما ثبت له المنازاة في ويشهد له قوله في العنوان ان الامر هل
يقضوا الاجراء او لا حيث جعلوا القول الاخر عدم القضاء في الاجراء لا فضاة عدم الاجراء ومنهم من حمل دعويه على لزوم الاول
زعامة ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظيا الرجوع الى شبيهه قضاء وهو سهوا الاشكال في المقام انما يشتمل على حيث كون
الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ يرجع ذلك الى ثبوت الوضع او العلة دون العقل كما يقتضيه
كلام الفرعيتين وجمهورهم ثم الكلام هنا ياتي في مقامين الاول ان موافقة الامر نظامي هل بوجوب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر
الواقعي والا الثاني ان موافقة كل فرض الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه او لا والنظم من اطلاق التبيين في نادية
الدعوى اثبات الوجوب معا كما ان الظن من اطلاق المنكر انكارها معا لكن مفاد ادلتهم مختلف فان منها ما يثبت على الاول ومنها
ما يثبت على الثاني كما سنشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقضاء في القضاء بل في الاعادة ايضا فيثبت الاعا
بنفس الامر والقضاء بادل على ثبوتها على تقدير القول وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الفرعيتين ونحري البحث فيما على
الوجهين وزعم الفاضل المعاصر ان من قال بان الاثبات بالمأمور به على وجهه مسقط للمقيد بربادته لا يقتضون ذلك الامر فعلة ثانيا
قضاء ومن قال بان لا يسقط بقول لا مانع من افضائه فعلة ثانيا في الجملة لادائها فالنزاع في ان الامر بالشئ هل يقتضي فعلة ثانيا
في الجملة او لا اذ انتهى هل يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعلة ثانيا قضاء او لا اذ لا يثبت في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا
لرجوع الى تمييزه قضا اشغوق وقد عرفنا ما حققنا ان هذا الكلام ما لا اساس له بمقالة القوم في المقام لان كلامهم في افضائه

ف
لصحة

قضاء

الاجزاء

الاجزاء اعلم ان مقتضى التبعيد تصاو وعده كما يشهد به عنادهم وجميعهم لان عدم افضانه التبعيد به قضا او افضانه ذلك
 ولو في الجملة كما ذكره على ان نترجمه لمقالة الخصم على دعوى الافضان في الجملة لا مطلقا مع حلو كلامه عن غير سيدلان الافضان كان
 عقليا واجب اطراوه وان كان عقليا فلا بد ان يكون بوضع نوعي فليزم اطراوه ايضاحه فنقل ولا نقول به هنا ثم نؤمن ان النزاع على الحق
 الذي حرد لا يفرغ على النزاع المتقدم من ان الامر بالقضا هل يتبع الامر بالاداء او لا بل يخرج على كل من القولين وكذا لا يفرغ على
 النزاع في ان الامر هل يعيد المرة او التكرار او لا والتفرقة بين الاول والاخر الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للغير انها
 بالتخصيص وسقاط القضا على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وبثوث فعله ثانيا على القول بالتكرار انها هو بالاصالة ومنها على
 القول بعدم الاجزاء من باب افضان الاعادة اقول من منع ذلك لا الامر بالاداء على الامر بالقضا على تقدير الاخلال به بل من المنع من
 ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليتين كما عرفت فلا يثنى النزاع على القول
 وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمز فقط ليس له ان يقول لاما منع من افضانه فعله ثانيا قضا في الجملة والاخر عن كونها فلا
 بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق الجوز لوسا عداه على ثبوت العلة لكن ينهدم على تقديره ما بنى عليه في الاحتجاج على الخصم كما
 سنده فانه لا يقتضي جواز مجازا بل كان اللازم على هذا الوجه ان يحصل هذا القول لحد احوال تلك المسئلة لانه قول بالتكرار
 لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كالمصاق الى منافسات اخر ترد على كلامه لا تكاد تخفى على المناظر واما على حقير المحكم
 النزاع فعدم النزاع لا امر عليه واعلم ان ان فترت الاعادة بمعنى الاثبات بالفعل في الوقت ثانيا كحلقة الاول كما نرى عليه بعضهم
 كان بحكم القضا ايضا ذكر لان الخصم لم يصرح بالجواز فيها وان فترت بجوازها الفصل في الوقت ثانيا فاعلم ما حردنا لا يقبل النزاع اذا
 عرفت هذا فالذي تمسك به الاكثر من امران الاول ان الاثبات بالماور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بانها
 فستدركها بالقضا تحصيل المصلح وبما يرجع ذلك الى دليلين لا نشأ على الفساد من وجهين احدهما خلاف الفرض اذا التقدير انه
 ان بالماور به على وجهه ولم يفت منه شيء والاخر لزوم تحصيل المصلح كما يدل عليه الاستدراك المعبر في مفهوم القضا واعتبر
 المتنازعين على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يعني ما نقلناه من كلام عبد الجبار مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عمد
 الوجب هذا الامر بل في انه هل يصح بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بل امر او لا واخفاه في ان المانع به ثانيا لا يكون
 نفس المانع به او لا بل مثله فلا يكون تحصيل المصلح الثاني اما الاستم ان القضا عبارة عن استبعاد ما فاق من مصلحة الاداء بل عن
 الاثبات بمثل ما وجب ولا بطريق اللزوم واجاب بعض المناظر في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انها هو نفس الطبيعة
 وكون خصوصيات الافراد لا يرتب ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضا فاذا انى بها التكليف اداء ولم يفت به
 فقد وجب الاثبات بها بعد ما حصلت وهو تحصيل المصلح اذ ليس الواجب التحصيل الطبيعية في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه
 هذا قريب من الهديان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاثبات بجميع الانواع المتدرجة تحت جنس بعد الاثبات بواحد منها تحصيل المصلح
 هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض الجيب لزوم تحصيل المصلح هناك من حيث الاثبات بالطبيعة كما هو قضية الدفع بل من حيث الاثبات
 بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير وكانه لم يسنوف كلامه كما يشعرون
 عبارة عن نفي مزبه نعم رد على الجيب ان الاستم ان الواجب في الاداء والخصم اشق واحده نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في
 الاداء الطبيعة المقتدة بكونها في الوقت وفي القضا الطبيعة المقتدة بكونها خارج الوقت فهتد وكيف ولو كان الواجب تحصيل
 الطبيعة في الجملة لم يتخففها كصفة الاداء والقضا فطعا ورد على اصل الاعتراض ان المانع به ثانيا وان كان غير المانع به او لا
 لكن المصلحة التي قصد تحصيلها برحاصلة بالمانع به او لا لزوم تحصيل المصلح كما نضمنه الاستدلال المذكور كما لا يحصر عن نعم
 هذا انما يتوجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حردناهما في محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فنافذ لان الذي
 قصد تحصيله ثانيا هو الاثبات بالماور به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف فداوه وهو لم يحصل والذي حصل هو موافق
 الامر الظاهري بطريق انكشف بعدم مطابقتها للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره السند من تحصيل المصلح ويمكن
 الجواب عن الثاني بما مر من ان الظم من لفظ القضا ما ذكرناه وفي كلامه ما يتوعد ذلك واما نفي القضا بالمعنى المذكور فتعبد
 وعلى تقديره ما الكلام معه من غير القضا بالآخر كما اشار اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض اجماعا بل في الجواب الذي ذقنا من لزوم
 تحصيل المصلح وقد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امثال ابدا والنالي بطم بالضرورة والاشفاق اما الملازمة
 فلان التقدير جواز ان يلقى الماور به على وجهه ولا يسقطه بل يحجب عليه ان يلقى به قضا وكذا اذا فصل القضا وفيه نظر لان
 الملازمة ممنوعة او لا فلان الخصم صرح بحصول الامثال وان لم يقبل بسقوط القضا واما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا
 ينافي العلم بسقوطه في بعض الوارد شرعا ولو جعل الثاني عدم العلم بالخروج عن عمد التكليف بالاداء وافترضه ابطاله على الضرورة
 او بين الملازمة بان الامثال لما تحقق بتحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بتحصيلها مع تجوز الامر باستدراكها بعد الوقت

المستلزم

لغواها اندفع الآراء لكن يكون هذا الدليل على الوجه الثاني والدليل الأول بدليين فلا يعدان ويمكن دفع الثاني بأن المراد العلم بالنظر في ذلك الأمر واستدل بعض المعاصرين بما سار بقا من ان المتبادر من الأمر ليس الا طلب المهمة المطلقة من غير اعتبار قوة ولا تكرار فلا يدل على ثبوت الغضا وهو مبنى على تحريمه السابق وقد عرفت ما فيه آخج النافون بوجهين الأول لو سقط لفظ قضاء الحج بتمام فاسد لتعلق الأمر به وأنه لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق ان الغضا ليس للمنافي به بل للذي لم يوث به وهو الحج الصحيح اما وجوب تمام الفاسد فليس الأمر بالحج بل لاخر فهو محج عن الأمر الثاني لوقوعه على وجهه ولهذا لا يقضى فاسداً وغير محج عن الأمر الأول اذ لم يوث به على وجهه ولا يدع عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني ان الأمر بتمام الحج امر رافعي لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط عن المصلحة بظن الطهارة الشرعية اذ انكشف له الخلاف واثباتي بطر اما الملازمة فلا تفتا على انه ما موضح بالعمل على حسب طهارة واما بطلان الثاني فبالافتقار واجوب ولا بالمنع من استثناء الثاني لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليهم من نقل الافتقار وثانياً بان الثاني واجب مستأنز وتبينه قضاء عاجز لانه مثل الأول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة الى المقام الأول دون الثاني قال النفازي في دفع الجواب الاضطرر وهذا بعيد اذ لم يبعد الا مثلاً فرض غير الإداء والغضا ولو سلم فيمكن ان يوث بذلك فكل قضاء فلا يوجد متضاهية قطعاً وفيما ذكره اخيراً انظر انما منع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعاً والتحقيق في المقام ما اشترنا اليه من ان الأمر بالصلوة هناك امر ظاهري لا يقض العمل بحسبه الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء والافتقار للأمر الواقعي فينب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية انما تنبع متعلقاتها الواقعية لا الاعنفاوية على ما كان وظناً لأن الالفاظ التي تعاقبت تلك الاحكام هاهنا موضوعاً بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الامن حيث كونه كاشفاً عنها موصلاً اليها فانما تكلف في الفرض المذكور ما مور بالصلوة المقرنة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافة الى العلم الذي هو طريق عقلي طرفاً فاذا عمل على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع تبين انه لم يأت بما اراد الشارع به من الصلوة المقرنة بالطهارة الواقعية فيلزم اسنادها كلها ولو خارج الوقت لصدا الفوت في حقه غاية ما في اليباب ان لا يكون اثابة لتعفو العذر في حقه وبيان آخر هناك ان امر بالصلوة المقرنة بالطهارة الواقعية مشروطا فعليه او بقاؤه بعدم المانع ومنه اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وان لم يعمل بالصلوة المقرنة بالطهارة الظاهرية الثانية باحد الطرق الشرعية وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناش من وضع الطريق عند العلم بالأمر الأول فان تطابق الامر ان امثاله المكلف وعدم امثاله لا واحد الا ولها الامر واحد وان تعددت الجهة كما هي تطابق في الحرم والا امثل الأمر الذي اتى بالفضل على وجهه وبقية غيره الاخر وما يتخيل من ان المفهوم من اوله نتيجة الاستصحاب او خبر العديدين والعد الواحد على القول به او غير ذلك كون التكليف على حسب مؤذاهم لا غير حتى انه لم يعمل بمقتضاها كان مثلاً يجب الواقع سواء تبين له الخلاف اولم يتبين فيجوز تأويل ما يقضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليبرئ من تلك الادلة انما هو محذور وجوب التحويل عليها كالألة الدالة على وجوب التحويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما يشهد به صحة النصيح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فاذا ادعى الادراك التاويل في غير ما قام عليه الدليل نعم مقتضى الأصول الادلية وجوب تحصيل العلم بمحصول المطلوب ما لم يتم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على الكفاية وغيرها وبالجملة فلا سبيل الاجل الامثال للأمر الظاهري موجبا للامثال للأمر الواقعي عند اختلاف المورد اذ حسم الامثال ما بر من غير اثبات بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مقتضى البقاء التكليف بمجرد قيام دليل على السقوط فيقيد به الاطلاق المقضي بعد السقوط واما حكمنا بالامثال في بعض موارد المقام كما في الثلثين والصلوة قبل دخول الوقت وفي التوب العجز على تفصيل تقرير في محله فله نعمين ما مور والحكم الواقعي هناك الى ما أدى اليه الطريق المعبر عن الدلالة الدليل عليه وذهب الفاضل المتأخر على ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الأمر الظاهري يجزى عن الأمر الواقعي بمعنى انه يقضي سقوطه لم يدل على خلافه واخج عليه بالاصل وياتي الظ من الأمر الثاني اسقاط الأمر الأول بشهادة العرف واللغة ثم ان لم لو يتخذ من الخارج ان كل مبدل انما يسقط بالبدل مادام غير متمكن منه فلما ذكر وجهه وانى لك باننا بل الظ لا اسقاطه من ترجع النزاع الى اثبات هذا الدعوى لأن الأمر يقضي الغضا او يقيد سقوطه فمض المسئلة فقهاء لا اصولية انتهى اقول لا ينبغي ان قضية الاطلاق الامر بشي عدم سقوطه بفعل غيره وان كان ما مور به بالآخر ودعوى سقوطه به تقييد للأمر ولو فرض للمامور به بما يؤدى اليه طر بشري كان مجازا وعلى كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الأمر الثاني ما يقضي ذلك لاعرف ولا لغة كما عرفت والنسك باصالة البرائة واصل العدم في مثل المقام فاسد من وجهين الأول ان الذي يتجه فيه اصل الاستغفال لا اصل البرائة واصل بقائه

التكليف

التكليف لا اصل لعدم وذلك القطع بمصولة الاستغناء والشك في البرائة عنه ومقوله في تصحيب آيات ان الاستناد الى الاصول اتفاقا
لما يقع حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفنا ان الظن من لظايق الامر عدم التقوط واما ما ادعوا من ان ما امر به بالامر اطلاقا غير بدلت
امر به بالامر الواقع فم اذا شاهد عليه على ما نطق بان الصلوة بالظاهرة اليقينية او الظنية لم يجرها من حيث كونها بدلت عن الصلوة
بالعبادة الواقعية بل من حيث كونها هي الاعتراف بالظن او اليقين لما هو من حيث كونه كاشفا عنها واصلها وانما ما ثبت بدلت على
تقدير البهر عن البدل كالتيه عن الوضوء وكما لغوه وما بعد من الحالات المترتبة عن القيام فالذموى متجهة فيه ان الظن من البدل على
لغز سقوط الامر بالبدل منه مطلقا نعم اذا كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن من البدل في تمام الوقت فلهذا وطرحه بتقدير الظن
ان به ثم انكشف الخلاف رجوع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصل من هذا البحث بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل شرعي
لابيان حال البدل والبدل الذي هو افضل المكلف فالمسئلة اصولية لاهنية **فصل** انما في ان الامر بالامر بالامر بالامر بالامر بالامر
بذلك الشئ ولا يخفى ان مجرد الامر بالامر ما بمعناه لا يحجب لا يقتضي الامر لغيره الا اذا توقف صدور حقيقته من المأمور على الامر
بأشياء فيه فيقتضي بظهور الامر به بواسطة المأمور لئلا يلزم الترخيص عن ظاهر اللفظ والتكليف بالحق فلو قال له اوجب عليه كذا
او افرض عليه كذا او قل امره بكذا فان كان المأمور الثاني من يجب عليه طاعة المأمور الاول ولو سبذ وشبهه او كان المأمور الاول
في الفرض الاخير على مرتبة من المأمور الثاني بحيث يصح معه صدق الاعتراف وان تخلف عن الوجوب لوقوله لا يقتضي الامر المذكور
بالابتاع يجوز صدوره عن ليس له اهلية امره او الايجاب عليه والاعتراف بظهور الامر به بواسطة المأمور كما ترى ويجوز ان يكون مفاده
ح ولو بالامر حاصل سلطان ولا يترتب على المأمور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون مأمورا بانواعه
ومن هذا الباب امر الشارع ولي الصبي طهر في موارد المقررة وهذا يستحق التجه مغايرة الولى عقلا وشرا على تقدير مخالفتها له
مغايرة الشارع لعدم مخالفتها واما عرفا فالظن منه الامر به مطلقا ما لم يعم قربة على خلافه فانهم يعتقدون الامر الثاني مطلقا لا مشاء
للتكليف وموتسا كما يشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصل هذا التاكيد المأمور به مادة الامر
وهو واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل لافعل كذا فالعقوى انه لا يقتضي الامر بالفعل لانه مطلقا ليس معناه الامر بالامر بل الامر
القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما مر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر اذا قل له امره عنى بكذا او قل له امره كذا فلا يترتب امره على
له المأمور من قبله وان الخطاب مبلغ عنه وان قال امره من قبل نفسك وقل لافعل كذا من قبل نفسك بل على عدم كونه مبلغا فان كان
المأمور له اهلية الامر والا كان قضية ظاهر الامر في الاول اعطاه اهلية ذلك كما ترى والظن ان هذين القسمين خاصان عن محل التبع
واقعا ما خرج به الناظر من قوله امره بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبي ومن انه لا تناقض بين قول الفاعل
مرعيتك بان يتجروا بين قوله للعبد لا تخف فغير مناف لما يتناهى كاعرف وبلحق بما ترموا لولم لا الامر بالامر بندا وانما يجر
الامر به وجوب او نداء او مشا والارشاد وقصر على الاحمال النهي المضمون منها ولو مع غيرها من فروع المسئلة قول القائل امر
عمر وابدع عبيد فهل له ان يبدعه قبل امره او لا وكذا الوكالة وكيفية عن بعبه **فصل** اذا نعتا قائلان بمتماثلين فان كان هناك
يرجع الحمل على المره تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين وصل ركعتين وكقول المولى لعبد اسقني ماء اسقني ماء فان ظهور اللام في العهد
المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او المقام مفيدا لارادة التاكيد وحده المطلوب الاجل على
التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجع الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذا التاكيد بالووقليل ولو من العطف بالفاء ثم اولا
يكون لان التاكيد يظهر من التاكيد في مقام العرف هذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل بين ما اذا اورد لكل منهما سببا
مغايرا لسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهمها ثم قال ان اكرمك فاعطه درهمها فانفق الجمع والاكريم او ذكر لاحد ما سببا
الطلق الاخر وانفرد حصول السبب فيخثار التاكيد في هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخرى لاحتمال حمل المطلق
فيها على المعنى لكنه ضعف على ما سبق تحقيقه في مقامه والادلك ينظر القول باصا لنعلم تداخل الاستبا وبين ما ذكره
سببها اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فينبغي في هاتين صورتين على التاكيد كل ذلك يظهر بالتأمل في محاورات العرف مضافا
في الثاني الى اصل عدم تعدد التكليف فقد اتضح بما فرنا ضعف القول بالمره مطلقا والقول بالتكرار مطلقا القول في النهي
فصل لفظ النهي عرفا لغز تعبارة عن طلب العاين من الذي ترك الفعل على سبيل الالزام تخرج الدعاء والالتماس لعدم التبع
والكراهة لعدم الالتماس ومن ادخلها فيه اسقطه من الجهد والرأد بالفعل مطلقا لحدث اعني مدلول المصدر على ما سبق في هذا الامر
فدخل نحو لا تترك باعتبار الترتك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل العيدي وخرج نحو تترك باعتبار الترتك وان دخل
فيه باعتبار الفعل العيدي به على ما مر واما نحو كلف واكفف عن الترتك فمن باب الامر عند ناسوا اخذ الكلف مطلقا او مفيدا بالترتا
بصدقه عليه دون حد النهي وهما عن بعض المعاصير هنا من انه نهي باعتبار كون الكلف التلا للاحظة حال الترتك اضعيفا ذلك لفسق
موضوعا طلب الكلف بهذا الاعتبار كيف ما ذكره محض حرفي والكلف المنخوذ فيها معنى اسحق ولو سلم فلا نسلم انه يكون ح نهي العبد

كذلك في العبارة

صدق حد عليه نعم يصدق النهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفاً بل يفهم منه من طلب الترتيب والاكلام فيه ومن منع تعاقب التكليف بالترك ابدال
لفظة في الحد بالكف وانما تركنا قيد الاستعلاء وان اعترض بعضهم بانهما في معنى الامر ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالترك هو
الظن من موارد استعماله فالطلاق النهي عنه على المكروه مجازي لا ينادي ويأمر عليه الاية الالمانية وخالف ذلك بعض مجملوه
في المكروه ايضاً ويعرف الكلام فيه بما ليس له من غير الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظيرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه
عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله هذا المعنى كما اختلفوا في مدلول الامر فلا اكثر على انها حقيقة في التحريم وقبل بل في
وقبل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للفعل المشترك عن طلب ترك الفعل كاذب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق في عدم الرضا باو
فيقيد التحريم والحظر والسند على ذلك الشاهد كما مر في بحث الامر وذلك تسمية بقية الاولية السابقة هنا ايضاً لتنجح الاكثرون بالثبوت
فان المولى اذا لم يصب لا يفعل كذا فنعماً عندنا صيغاً ونعم فعله ما يمتنع عنه المولى وذلك اية التحريم واذا ثبت ذلك عرفاً ثبت لغة و
شراً لاضالة عدم النقل وبيان العلماء كانوا الاكثر ان يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير تكبير وذلك اجماع منهم على انها
حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان الشاهد المذكور اطلاقاً فلا يقتضي الحقيقة كما مر عن الثاني باننا لا نختص من ذلك دلالة لانه
المجردة على التحريم وانما يمنع دلالة الفعل مضعاً وليس بها نقل عنهم كدلالة عليه وقد يستدل بقوله نعم وما هيكم منة فانه هو انما
للجواب كما مر وجوب الانتهاء نفس حرة الفعل لا يوجبها وادعى نواهي الرسول فلا يتناول نواهيهم ولا نواهي الأئمة والمقصود
اثبات الدلالة في الجميع او يبق لا نسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرة الفعل بل الامر منها ومن كراهية اذ معنا وجوب العمل بمقتضى النهي
ولا يوجب وجوب الانتهاء عن المكروه وايضاً بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهية لا نافعولاً اما الاول فمدفوع بان المقصود في الباطن
بعدم القول بالفصل وقد يقتضك في الحان نواهيهم بالادوية وهو في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان
المقصود من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يقتضي انتهاء حقيقة لا لغة ولا يفرق في اصل المحنة
وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعاً لطلب الترتيب على وجه الالزام كما اخبرناه فهو لا يتناول مدلول الصيغة مالم يقتضها استعمالها في
الحظر فابا ان استعمالها في الحظر بقنا وله هادور وان كان موضوعاً لطلب الترتيب دار الامر بين احد الناطقين من تخصيص
الموضوعة او محل الامر على الطلب المطلق المشترك والتخصيص وان كان في نفسه اوج الا انه هنا من حيث استلزامه اخرج
اكثر الا فرادى على الظاهر مما رجح بالتسوية الى التاويل في الامر او مسأله وكيف كان فلا ينفرد دليل على المقصود وفيه نظر اذ ينبغي في
الثبت بالاية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصادقة عن العلي هيياً وهذا اذ بالرجوع
الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم بوجه على اصل الاحتجاج ان الاية انها تقتضي مجرد الاستعمال والاطلاق
هو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكره والاشراك بالمفاهيم في ملحق في مبحث الامر ثم من الفائلين بالهنا
للتحريم من توقف في دلالة فعله اذ اورث في الاخبار المرورية عن الائمة نظر الاشروع استعمالها في عرفهم في الكراهية حتى صلوت فيها
من المجازات المتساوية احوالها الاحتمال الحقيقية وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب الجواب فصل الحق ان المطلوب
بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التيب لعدم نفيده وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه لنا وجه الاول ان النهي حقيقة
في طلب الترتيب مجازي في طلب الكف لنادي الاول مندودون الثاني وليس هناك ما يستدعي صرفه من معناه الحقيقي الا ما يختله
لحضم وهو لا يصلح له على ما سبق من فساده فعين الحمل عليه وهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العرف على
الفعل والميل اليه لتوقف صدق عرفه عليه ولعص بالترك اذ اخرج عن الكف لعدم الاثبات بالمطلوب وفساد كل من اللذين يقتضي
بفساد الملزوم لا يوجب فساد النهي طلب الكف عند اداة الفعل والعزم عليه لا مطلقاً فندفع المزدور اننا نقول هذا التفسير بما لا
يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه لارتكابها على اننا نقطع بان المكلف حال عدم اداة الفعل فهي لا اختصاصاً له بحال
الارادة الثالث انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب يتعلق الابه
وانه بقاء قطعاً وما سبق في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترتيب لكن لما لم يكن مقدوراً لتعلق الطلب بالكف وسبب اليه
في غير جرد العقاب لا يرتب عقلاً وعادة الاعلى مخالفة ما طلب من المكلف دون الآثار التي قصدت منها على الفعل المطلوب
اذ لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على التفتد بالمدكور ان لا يستحق عقاب على معصية والثالث بطلان الملازمة انما يستحق
عليه العقاب اما ترك واجب او فعل حرم وشئ منها لا يصلح لثبته عليه اما لا يصلح لثبته على ترك الواجب فلان الترتيب بنفسه غير انه
مقدور على زعم الحضم ولا عقاب على غير المقدور اذ كل ما يصح ثبوت العقاب عليه يصح تعلق التكليف والحطاب به قطعاً واما
الكف عنه فهو وان كان مقدوراً لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقاً للتكليف لا لتعلقه به اما بفعله فقط
واما بتركه فلما تركه بالكف عنه فلو عد الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لثبته على فعل الحرام فلانه اما على نفسه وقد مر
فساده في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر فساده في الوجه الاول واما بطلان الثاني فمعلوم بالضرورة والافتقار

ولعل الخصم يتعسف في كنفه في رتب الذم والعقاب على فعل يتعلق بالتكليف بضده وهو كاشري او يلزمه بان كلام من تهمة الوجوب
المرتبة مركبة من مطلوبة شئ وبمغوضية شئ فوجوب الواجب مركب من مطلوبة العقل وبمغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من
بمغوضية الفعل ومطلوبة الكف فكما يصح ثواب على فعل المطلوب كتحقيق رتب العقاب على فعل المغوض ويشكل هذا البناء
بان المطلوبة والمغوضية صفتان متغايرتان بان كالفعل والترك فكل واحد منهما باحدهما واجب بحكم التفاضل ان يتصف الاخر
بالاخرى فاذا انصف الفعل بالمطلوبة لزم ان يتصف الترك بالمغوضية على حسب مطلوبة الفعل واذا انصف الفعل بالمغوضية
وجب ان يتصف الترك بالمطلوبة على حسب بمغوضية الفعل واما الكف فلا يتصل باله مع الفعل فلا يتحد انضافه بالوصف للقابل
الخامس ما اورد في العالم من ان تارك النهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف مثلاً او يهدم العقلاء على انهم يفعلون دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكتفي بخطر الكف ببال كثره وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والام يصدق الامثال والمحسن
المذم على مجرد الترك هذا كلامه ولو قال تارك النهي عنه كاجل النهي بعد مثلاً بالترك ويذم عليه تم وسلم عن الاشكال وذلك ان
تجعل هذا دليلاً ماداً صحح الخصم بان الترك عدم فلا يؤثر الفدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوباً بالنهي فيجب
الحمل على الكف اذا لا يخرج عنها انقضاء وهو المطلوب والادليل على ان الفدرة لا تتعلق بالعدم ان عدم نفي محض وهو لا يصلح اثر
للفدرة وانه سابق على الفدرة وما يشترط في المتقدم من حصوله وانما مشترط في الفدرة تشديقي اثر بمجرد استناد اليها
لا يبق العدم قد يكون مسبوقاً بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو مشاعر عن الفدرة بمجرد هذا فينفض كلية الدعوى في
الذي يلين الاخرى لاننا نقول الكلام في الاعدام الازلية ثبتت في غيرها العدم الفارق والجواب ان الترك ليس مجرد العدم بل جعله النسب
لعدمه من عدم كون العدم مفقوداً وكيف ولو لم يكن العدم مفقوداً لم يكن الوجود اياً مفقوداً والشاوي نسبة الفدرة الى
طريق الوجود والعدم اذا الفدرة على احد ما خاصة اضطر ان لا فدره ودعوى ان العدم المحض لا يصلح اثر للفدرة مصادرة و
قد تحقق في محله ان اثره كل اثر محسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للوجود وله عند بعض اهل المعقول خطأ من
الوجود الاعتيادي باعتبار وجوده من انشاء الازياء وليس المراد ان العدم الازلي فدره مستند اليها بل العدم المقارن
فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وادواته وهذا غير مفقود ولا مطلوب من النهي
وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ادواته فقط وهذا مفقود ولا يستند الى الحقيقة الى الفادر من حيث كونه
فادواته وتوضيحه ان الفادر المتخار اذا علم ببعض مقدراته الفعلية فلا يملكه من ان يتخار او افاضه فيرديه او تركه فلا يرديه و
ليس له حاله ثالثه فكل من ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرها اليه لا محالة او نقول يكفي في استناد العدم الى
الفدرة توقعه على عدم تعلفها به فعد عند حصولها بشرطها وهذا الفدرة من الاستناد كاف في صحة التكليفه قطعاً كما يكفي
في صحة التكليف بسبب مجرد الفدرة على سببه المعدل حصوله على ان المراد بالازلية العدم ان كان ارادته بحسب الذان فم لان
الفعل ممكن والممكنات في حد ذاتها غير متعلقة بصفى الوجود والعدم وان كان ارادته بحسب الزمان فدعوى عدم تأثير الفدرة
في مطلقاً مسوعة الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة الى الفدرة الازلية ومحل البحث انما هو الفدرة الحادثة وقد يجاب باننا
الفدرة استمرار العدم لانفس العدم ولا نستلم ان استمراره لا يصلح اثر للفدرة لان الفادر يمكن ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا
يستمر فاش الفدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومفقد لها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقائه صفة له
فيكون معدوماً ايضاً لا محالة فهو ان يحكم العدم في عدم جواز تعلق الفدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان لم
عدم جواز تعلق التكليف به ايضاً والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالفرقة غير مسموعة مع ان الاستمرار غير معقول فيما
اذا كان العدم مسبوقاً بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة الازلية كما سبقت لاجدوى لها هي ان الظهور انه لا يفهم من النهي طلب
استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعترفت قيدا للعدم فهو حادث قطعاً لا شفاة قبلها وانما يتم
دعوى ازلية الزمانية ان اعترفت الخصوصية قيدا للعدم فقط على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس
العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه وفيه ايضاً خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها
طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يمتك في دفعه ايضاً ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع
القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف مثلاً او مثلاً با مجرد الترك
ولو لغبر الامثال والثاني بطر ابطال المدلارنة فلا يبان بالمطلوب اتمام اعلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يضاف الى
ما ذكر في التالي حصول الامر من على تقدير الترك حال عدم الفدرة على الفعل وهو خطأ لان التكليف بانواعه لا يتعلق
بالمكلف في غير حال الفدرة والجواب لا نستلم ان الاثيان بالمطلوب مجردة بوجوب الامثال بل انما يوجبها اذا كان الداعي الى

بالتحقيق

مؤقتة الطلبات الاولى في بدو ذلك ان كان المقصود مجرد حصوله انكسار ما في يده من غير مخالفة وكما ان في به
عين المطلب وان كان المقصود حصوله على وجه الامثال كما في الصوم لم يستطع مجرد حصوله على حذو ما في الارض من هنا يتبين ضعف ما
ذكر في الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتحقق بالعدم يلزمه القول بان النهي عن الشيء عين الامر بصدقه العام اعني الكف ان
مضى طلب الكف انما يعني انها العظائم غير ما عني مفهوم واحد على قياسه الكلام على القول الاخر وهذا ظاهرا للفاصل المعاشكالان
احدهما انه لا فرق بين اللقائم والمقام الذي يترتب الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بصدقه او لا وقد نظر لان الكلام
هنا في تعيين المطلب بالنهي مع قطع النظر عما يلزم من الاعتبارات والبعض هنا الثاني هو عما يلزم من الاعتبارات مع قطع النظر عن
تعيين المطلوب هذا اذا ارادوا بالصدق العام اعني مجرد الترك او الكف واما اذا ارادوا بمطلوب الضد والصدق الخاص كما
يظهر من الزامه الفاعلين بالاقضاء بوجوب المحرم للترتيب الى تركه المحرم فالفرق بين النهي وبين الضد الثاني انه على القول بان
المطلب بالنهي هو الكف بوجه الامر الكف بوجه النهي عن الشيء يقتضي النهي عن فعله فيلزم له عدم هذا الفعل وحيث ان
من جعل المطلب بالنهي الكف بوجه الامر بطلب فعله فلا يلزمه القول بالاقضاء المذكور في طلب الكف ولو سلم التقييم فوجز بزم الدور
غيره لان ان اراد بصدق الكف نفس الفعل المنه عنه فماتية ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر
بالكف هذا لا يكون دورا لجزا ان يكون الاقضاء على وجه العينية لوالثلاثم والتحقيق ان لا معايرة بينهما الا في مجرد التعبير
فاطلاق الاقضاء شاع وان اراد به ارادته فالكف عن الفعل كف عنها فماتية ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار كونته
كفعا ارادته بصدق ولا دور فيه وان اراد به الكف عن الكف فاللزام من على تقدير صحة التسلسل دون الدور ثم يلزم الدور او
التسلسل على الوجه الاول اذا قلنا بان الامر بالشيء ينضمم النهي عن الضد والنهي عن الشيء يتضمن الامر بالصدق كانهما في بعض
ذلك جبرية الشيء نفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دورا جزئية مثله له لاجلنا الثاني غير الاول وهو تسلسل
وكذا ان قلنا بان كلامهما يتسلم الاخر استلزام السببية كما يظهر من ان ثبت ذلك من بالقدمه فيلزم مع الاخذ والدور ومع
التقارب التسلسل ولا اثر على التقديرين بين ان يفسر النهي بطلب الكف وطلب الترك وان كان القابل جابا فذكره بطلب الكف فقدر
فصل اختلافه في دلالة النهي على الدور والتكرار فانهما تقوم وعري الى الاكثر وفيها اخرى وانما جعلنا في مجرد العتبات بين
الدور والتكرار ان الاول اولى بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد الفعل الثاني اني بالقول بانه الكف ويرى ما نسب القول الاول
ايضا ان قلنا بوجهه بقاء الاكوان مطمحق العدمية منها والزمنا باسنادها الى المكلف في الظاهر من مقالة الناظر في ذلك من موضوعا
للتكرار بالمقصود فيدل عليه مع قطع النظر عما سوا ذلك من مقالة الناظر في ذلك من مقالة الناظر في ذلك من موضوعا
اطلاعه ما لم يقر قريته خارجا رغبة على خلافه فانزاع على هذا معقول والمخبر بحصول الوضع لا يدل الاعلى طلب الترك وهذا يصح تعيينه
بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند الاطلاق فمقتضا الدور والاستمرار لا غيرهما اخرى ان اعني النهي مجرد اعر الاطلا
واليقيد كان لطلب نفي المهية مجرد اعر الدور وعدمه وان اعني كمن كان لطلب نفي المهية فاما ما يمكن تميزه بمقالة الناظر على القول
الاول ومقالة الناظر على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا كونه بعيدا كما لا يخفى قلنا ان في المقام دعوى باننا على اوليهما حجة
احدهما التبادلات المفهوم من النهي عند مجرد النظر عن اطرافه وتعيينه لطلب ترك المهية مجرد اعر الوصفين وقد سبق ان
التبادلات من شواهد الحقيقة ويمكن تفر هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كما امر في مثل على جزء مادي به يدل على الطبيعة لا بشر
وجز صورتها وهواة النفي والهيئة به لا على طلب الترك او التنية ولا دلالة لهدى في المفهوم على التكرار لا منفردا ولا مقصدا فيكون
للقدر المشترك بينهما وهو المطلب الثاني ان استعمال النهي في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الرصنين
غير ثابت واما الثابت اطرافه علمه ما ففضله ما سلفناه من اصاله الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك والمضم
ان يمنع وقوع اشتراك في القدر المشترك اذ ليس مورد تطبيق الزامه الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما وعه الخصم
ان يكون مجازا عند تعيينه بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا لطلب الكف لا يصح اطلاقه فيضك للجزء لا يدخل البسود ولا يمتزج خطا الكتاب
الى ان تغسل الى غير ذلك مما لا يصح له حقيقة لا غير ودعوى ان القدر وضعا اخر من اصاله عدم الاشتراك ولنا على الثانية
ايض وجوه الاول التبادلات المفهوم من النهي المطلق عن طلب الترك على الاستمرار وذلك طمحق الرجوع الى المحاولات
الثاني ان علماء الاعضاء والاصحاب الواهيندون بالنزاع الولودة في الكتاب السنة على دوام من غير تكبر وذلك لاجتماع
منهم على ظهوره في الاستمرار الثالث فضيلة وقوع المادة المطلقة في مقادها المهية المطلقة في سبب النسخ المستفاد من النهي
حيث ان معناه طلب النفي عمومي فيقول جميع الارمان وهو المراد بالاستمرار لا يوجب قضية عموم النية المنقضية تناول
الافراد دون الارمان الا ترى ان قولنا القائل كل من دخل دارى فله كذا ايده عاما بالتمتع الى الافراد حتى لم لو استثنى بعض
الافراد من غير حاشية الى تقديره مطلق بالنسبة الى الادعاء ولهذا لا يصح الاستثنى منه بعض الارمانا الا بعد ذلك لفظ كل زمان شبه

مشبه ولو كان عموم بالنسبة إليها لصدق ذلك من غير تغيير لا فأنقول ليس العرض شمولاً للنفي للأزمان أصالة بل تبعاً من حيث
لجميع الأفراد المحققة في جميع الأزمان كما هو قضية رفع الطبيعة المطلقة إذ بدونه لا يكون النفي حتمية المطلقة بل المقيدة بزمان
دون زمان وهو خلافاً للعرض بما يؤكد ذلك ما نقرر في محله من أن الزمان من شخصات الفعل في لفه والحاصل في كل جزء من الأوقات
لا يكون الامور ذاتية فلا ينفك عموم الأفراد حقيقة عن عموم الأزمان ولما عدم صحة استثناء بعض الأزمان في المثال المذكور من
غير تاديل فإنها هو لعدم التجانس المعبر عن الاستثناء والمفضل فلا ينافي تناولها للأفراد المحققة فيها وإنما يتم ما ذكرنا لم يصح استثناء
بعض الأفراد المقيدة ببعض تلك الأزمان وهو ثمرة ما حققنا يظهر ضعف فرق بعض المعاصرين بين شموله لأفراد زمان واحد و
شموله للأفراد الحاصلة في جميع الأزمنة حيث قطع بدلالة على الأول دون الثاني بل منع من دلالة عليها مع لهما على ما عرفت من بأنه
واحد وإن شئت من بد بيان المقام وزيادة توسيع للمفهوم فاعلم أن للمهية بحسب الاعتبارات ثلاث تلك لأنها أعمان بعضها مقيدة أو
والثاني هي المهية لا بشرط وعلى الأول أما أن يكون التقيد وجوداً شئياً أو عدمه فالأول هو المهية بشرط شئ والثاني هو المهية بشرط لا
تقسم المهية لهذا الأقسام بواسطة انقضاء ما يلحقها من الأحوال الاعتبارية والمقسم هو المهية المعبرة مجردة عن تلك الاعتبارات
ولا يفتح لزوم ارتفاع التقييد من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها الجواز بالنسبة إلى مرتبة الذات لأن مرجعها إلى القضاء
لها إلى أفضائها لتلبيها عنها وفتح فتغير الأقسام في الاعتبارات متقابل لتقابل الاعتبارات وقد تعتبر هذه الأقسام بالنسبة إلى
الواقع من الزمن والخارج ثم المهية الممكنة الماخوذة بشرط شئ بكل من الاعتبارين يتبع في الامكان وعدمه ما كان لحق الشروط لها
وعدمه وهذا واضح والمهية الماخوذة بشرط لا بالاعتبارين ان اعتبرنا بالقياس إلى شئ معين جاز وجودها حقيقة ذهنياً وخارجياً
الجملة كالاشارة بشرط عدم كونه متحركاً بالفعل والاشارة إذا افل من تقيدها بالوجود ولو ازمه نعم العقلان بعينها بشرط عرفها
عن جميع ما يعبرها من التواضع من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجودها اعتباري لا حقيقي والمهية
لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الأول امكن وجودها حقيقة ذهنياً وخارجياً اذ عدم اعتبار الشرط لا يقضي العدم وان اخذت بالاعتبار
الثاني امتنع وجودها الاستحالة خلق الموضوع الموجود عن المحمول وتقييده وعند التحقيق الماهية المعبرة لا بشرط بالاعتبار الأول
مهية ماخوذة بشرط لا بالنسبة إلى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فاذ انتبت عندك ما حققناه ان للمهية بالنظر في الاعتبارات والشروط
هو المعبر حال الوضع حالات ثلاث وبالنظر في الوجود والواقع كما هو المعبر حال الاستعمال حالين لاستحالة وجودها بالحالة الثانية
ظهر صحة ما ادعينا في المقامين فانه ان لو حظ نفي المهية وجزر النظر عالمها من التقييد شئياً وعدمه كلالحة الوضع لها حين الوضع
لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلووجه له والحلولة لان نفي المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مرتديين ان يكون نفي المهية المطلقة
والمقيدة لظهور ان النفي انما يتعلق بالمهية المحوطة على ما نقرر عليه في المحاظ واقصا ولا يدور مدار الاعتبار وهي هذا الاعتبار
غير منفك عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنها وان لو حظ باعتبارها ما لها من التقييد بعدم شئ ومعناها هو اعتبارها اطلاقاً على
عموم النفي اذ لا يصدق رفع المهية الغير المقيدة مع وجود مقيدتها ويمكن تقريرها للدليل بوجه اخر اوضح وهو ان
التي عند الاطلاق تدل على طلب نفي المهية في الزمن المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضادع الموضوع للفعل
المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي المهية في الزمن المشترك بين الزمنين الا بترك جميع افرادها في جميع افرادها كما لا يصدق
قولنا ما ضرب زيداً بالاشفاء جميع افراد الضرب منه في جميع افراد الزمن الماضي للبيان الذي سبق فيلزم من ذلك دلالتها على الدوام
عند الاطلاق وهو المفسود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه التثبيت وهو ان المطلوب بالتهي المطلق ان لم
يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والذاتي بطم اذ لا دليل على التيقين فلنزلنا الاغراء بالجهل وزده بعد
عده وجهاً وجهاً بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب لطبيعة الترك في اتي وقت اتفق كما نرى نظيره في الامر فلا يثبت
الدوام ثم يتي على هذا الرد والتحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك الفعل في الجملة تماماً لا يصلح غالباً لان يكون مطلوباً
للعقلاء ومقتضواهم لوقوعه من كل فاعل كالحال فان كل زمان يترك الزمان في الجملة وكل سابق يترك الترتيب في الجملة وهكذا
الترك بالتهيض الحال ان يقصد به الامثال فيرتب عليه آثاره تماماً لا يثبت في مثل المقام فأيده نعم بوجه على الملازمة امر الأول
ان المطلوب بالتهيض قد يكون الترك على وجه الاشكال وهو غير لازم المحصول على تعديس عدم النهي ويمكن دفعه بان الكلام في النفي
المطلق وهو في طلب الترك المطلق على حد ذاته متحققه في مجتد الامر الثاني ان الفعل المنزوع عنه قد يكون تاماً بقبوله
واستمران كالتعريف عن البلدان وهجر الاخوان والخلق عبادي الاخلاق وغير ذلك تماماً لا يلزم فيه وقوع الترك في الجملة ويمكن
دفعه بان لا يخص من التزام القول بالاستمرار في غيره فيتم انما الكلام فيه بعدم القول بالفصل وثباتها امكن منع بطلان الثاني
بالتميز القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح مستنداً للتثبيت لانه لا يقضي دلالة النفي

بالوضع ولهذا ذكرنا ذكره عند ذكر ادلتهم اصح الاونون بل من الاول شهادته التكرار منه بدليل ان العبد يذم اذا انما هو عنه موكله
 مطلقا بعد تركه مدة يمكن من ايقاعها فيها الثاني ان التي يقضى المنع من ادخال الميت في الوجود وهو لا يتحقق الا بالاشاع من ادخال
 كل فرد فيه ولجيب عن الاول بالمنع من تحقق اليباد والتحقيق ان يكون ان كانت دعوى اليباد بالنسبة الى النهى المطلق فليس كذلك
 مشها للذم وان كانت بالنسبة الى النهى مجردا عن ملاحظة الاطلاق فمستوعب ولا شاهد في المثال المذكور عليها والجراب من التلا
 ان المنع من ادخال الميت في الوجود قد مشترك بين الدولم وعدمه بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يختص باحدهما الا بصحة
 الاطلاق او تقييد اصح الاخرين او ابا بانه لو كان للدولم لما انفك عنه وقد انفك حيث ان الحايض هيئت عن الصلوة والصوم ولا
 دوام والجراب منع الملازمة لان معصية الحصر كونه حقيق في الدولم وهو انما يقضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة
 لو دليل وثانيا بان النهى قد وردتارة للتكرار كما في قوله تع ولا تغربوا الرق واخرى بخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون
 للعقد المشترك لثلاثا يلزم الاشتراك والجاز المخالفان للاصل ولجيب بان عدم الدوام في قول الطبيب انما يستفاد للقرينة و
 لو اها لكان المتبادر هو الدولم على ان الجاز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للعقد المشترك لانه اذا استعمل في احد الخصوم
 فلا ترجح وفي كلا الوجهين مع اصل الحق نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت ما حقه من ان الدولم وعده انما يستفاد ان
 ملاحظة امر خارج عن نفس النهى اما في الوجه الثاني فلا يمنع ثبوت اشعاله في شئ من الخصوم كالمتر واما في اصل الحق
 فلان مجرد كونه موضوعا للعقد المشترك بينهما لا يوجب تساويهما عند الاطلاق مع ان التعليل يلزم الاشتراك والجاز على
 كتابتها عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقيده بالدولم من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو انه كونه للعقد المشترك وردت
 الجزو جازين والثا كيد واقع فالعقد على الاول ثا كيد على الثاني قرينة على الجاز وضعف ما مر والحق ان الحق مقبلة الا انها لا
 دلالة لها على نفي الدولم عند الاطلاق بل يوجب كل من قال بان النهى للدولم والتكرار ولو من جهة الاطلاق يلزمه القول بانه
 للفرد كما يقضي جملة والجاز التاخير لحيث لا يمكن من التكرار الا مرة واحدة وان علم به اذ لا دليل على التوثيق وذلك بناء
 وجوب الدولم والتكرار واما من قال بانه لا يقضى الدولم والتكرار فلهذا ان يقول بذلك على الفرد كما نقل عن الشيخ في العدة وان
 لا يقول به كما نقل عن العلامة في الهندية ووجهه واما ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفرد
 فكانه سهو من الفهم والصواب يلزمه القول بالفرد وهذا واضح فاصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد ولا بد
 قبل الحوزة في المسئلة من تحرير محل النزاع فقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا اما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة
 كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه تم وللصوم وبما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس محض
 مورد النهى تعظيم القصدون السجود فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالتحصر وح كمال الحذر
 الجثمان اعنى الطبيعة للامور بها والطبيعة المنق عنها او تغايرها وانما تحبث افراد النوع الاول في الثاني ولو اتفقا او تعلقا بجز
 ابتداء او ما جرى مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الاعلى قول الاشاعره حيث جوزوا التكليف بالمع والجماع
 بعضهم فيما يتعد فيه الجملة نظر الا كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه
 عدم الجواز وقد يوجب سحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك محال بعقبات
 ارادة الترك المستفاد من النهى يستلزم كراهة الفعل ويوجب اجتماع مع ارادة الاستفادة من الامر وانه ان كراهية النهى
 وبغوضيته ثانيا ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعره من انهم يجعلون الظاهر المعيارا
 للارادة مقارنا اياها حتى انهم صرحوا بان الامر قد يلزم بانه كراهة فلا يلزم عدمه من توارد الامر والنهي على شئ اجتماع الارادة
 والكراهة فيه هذا الذي استند الاجتماع الى اختيار المكلف والافتد اجازة من اجاز التكليف بالمع ان جعله من باهر
 الكلام فيه في البحث الا ان اختلف الجثمان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك الفيد اجبر
 فقد انكل على الوضوح لظهور اعتباره واطلائي الامر والنهي في العنوان ينصرف الى التبيين العيني بين التعيينين وسنشير
 في اثناء البحث الى ما هو التحقيق في البواقي ويعبر في اجتماعها وحده زمنها فلو تعدد جاز تعلقها بشئ واحد عندنا وان
 اهد من وقوعه سواء تعددت جهتها او احدثت كما في الخروج من الدار المنصوية فانه منعه عن قبل الدخول واما مورد بعد
 ومثما تحققة في البحث الا في المراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء تعلق بمطلق او بمقتد لانه الظاهر من الاطالة واليلزم من
 اجتماع الامر لاجتماع الوجوب والتحريم في الشئ الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهى بمحوظ طلب ترك خاص مع الامر سواء
 كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او ببدونه مع كونه على وجه التحريم او الترتيب بان يكون تعلق الامر بينيا على تقدير المخالفة
 في النهى لباين خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهونه تعينا او تحميها للتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهي الغير
 تركه المتوصل به الى الغير كما يتبين في بحث المفترضة وهو لا ينافي مطلوبة الفعل على انه يندبر عدم التوصل والترك في ذلك انشده

على النهى

على النوع من لزوم اجتماع المطلبية والبغوضية والرتجان والرجحية في الشيء الواحد غير متجه عليه فان قضية مطلوبية الشيء الواحد
الى الفعل الواحد رجحانه مبغوضية ترك هذا التركيب وجبته دون الفعل قضية مطلوبية على تقدير عدم التوصل بتركه ورجحانه
بمغوضية تركه الغير التوصل به ورجحية لا الترك مطلقا ولا الترك المتوصل به فاختلاف المورد وقد تم توضيح ذلك في مسئلة اشد كان
عدهم النوع من باب الامر بالمشتامين اقرب من عدهم من باب اجتماع الامر والنهي وانما اعتبرنا في القم الاخير كون الامر والنهي على وجه
التخيير والترتيب لانها لو كانتا على وجه التعيين والاطلاق امتنع تواردها على عمل واحد لاستلزام اجتماع الامر مع النهي مع طلب
الترك المطلق المنفاد من الامر المطلق في الترك الخاص اما اذا كان النهي عن الفعل مطروحا والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعدم على خلاف
النهي فهذا ما يمنع اجتماعهما فان امتنع التكليف بالاطلاق مطر فان مورد الاخر في عين مورد النهي شخصيا وجهته بلحق بالنوع
الاول وقد التنبه على ذلك بعض الباحث السابقين لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجنيين عموم من وجه كالصلوة
والغضب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كالامر بالركعة ومنها عن النكاح الى موضع مخصوص فخر اليه فان الحركة
والثبات طبيعتا لثباتها ووجدتها في فرد واحد الا في بعضها وبعض المعاصير تخص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله قارفا
بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الفصل للاختصاص بخصوص القسم الثاني وقد سبقه المذكي وغيره وانما خير طر قضية الادلة الآتية
في المقام واطلاق عناوين كثير منهم عدهم الفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الفرق بين التامع اذا عرفت هذا فقول المصنفين
اصحابنا هو القول بعد جواز الاجتماع وعليه بعض الفقهاء وخالف فيه جماعة من متأخري المتأخرين فاجازوا ذلك مع الجمهور
المخالفين والتحقيق ما ذهب اليه الاولون من استحالة الاجتماع هو عند من با التكليف المحل كالاتحاد مع اتحاد الجهة سيظهر
وجهه من بياننا الآتي فينبغي رجحة الامتناع ولا ينبغي على القول باستحالة التكليف المحل كما يظهر من بعض المناهين من كونهما التكليف
بالحق خاتما لان الاول ان الطلبات يمنع تعلقه بالطابع المحذرة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك طبعها العقل والعرف ضرورة
ان الامر والنهي شتر كما في هذا القدر اعني طلب الهيئة فلا يمتازان ما لم يرتب مطلوبية الهيئة في احداهما من حيث الوجود وفي الاخر من
العدم وايضا الهيئة من حيث بوليت الوجود فلا يعقل طلبها من المكلف وايضا لا يمتاز الوجود والعدم فلا يقع التكليف الا بها
لغير التكليف بغير العدم وفقط ان المطلب لا يكون الوجود المميزا واما حيث ان المطلب في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم
بمغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم بمغوضية فعلها فاذا انحدرت الطبيعة في الخارج بان وجدت باوجود وانحدرت
كالصلوة في المكان الموصوف المتحد مع الغضب مع الغضب على تقدير الاجتماع اجتماع المطلبية والبغوضية في الوجود الذي هو واحد
على ما نرى في محله وهو بطر ضرورة ان المطلبية والبغوضية وصفان متضادان يستلزمان متعاقبين متغايرين مع ان الرخصة في
فعل النهي عنه على الاطلاق ما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الازمة وكان الرخصة ترك المأمور به على الاطلاق ما ينافي في
الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر حيثما الهيئة تعليمية وتقييدية كما على الاول فقط واما على الثاني فلان
ما توارده عليه الوصفان حقيقتهما هو المقيد على ما قرنا امر وجد لا يخرج عن وحدته بتبع القيد المنصه اليه فان قيل
يجوز ان يكون المأمور به والنهي عنه نفس الطبيعيين المقيدين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا خارجا فلا يلزم
وحده المتعلق لتغاير القيدين وان احدى القيد قلنا لا جد في ذلك بعد الاغراض مما فيه لان الطبيعيين متحدان ان اختلفا باعيا
كونهما مقيدين بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما في علمه وانما هو في ذلك الاعتبار خارجا عن كونهما متعلقين
فلا يقع التغاير فيه لا بولام ان المتعلق فيما على التقدير الاول واحد يتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث
كونه ممثلا للحصيل الطبيعة المأمور بها غير من حيث كونه ممثلا للحصيل الطبيعة المنهية عنها وان اريد المغايرة الحقيقية فلازم ان القيد
تشهد على اعتبارها سلتا لكن كما ان المطلوب في الامر حقيقة الوجود الخارجي كلف وهي ما يمنع تعلقها وحصولها في الازمة والا
لا تقلب خارجا على ما ينبغي في محله والطلب انما يتعلق بالمرموق بل المطلب هو الوجود بالمعنى الضمني الذي هو عرض لا
الخارجية ومنزعه عنها فلو لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطابع للوجود فان امتنع الوجود بهذا
المعنى وجود احد الطبيعيين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا ليس نفس انتماعه من وجود الاخرى كك كالتصديق المبدأ
في تعدد الامور الاعتبارية على تعدد ما خلت ولو بالاعتبار لانا نقول قضية المغايرة الاعتبارية في اذ كونها غير الاعتبارية لانها
ما تواردها عليه ضرورة ان ذات المضاف لا تعدد بعد الاضافة ولا ينبغي ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود المعنى الذي
به تحقق الحقيقة في الخارج على ما شهد به صرح العقل والعرف متعدد الاعبارات المذكورة لا بوجوب التعدد فيه ولا ينافيه
امتناع تحققه في العقل من المنع لئلا هو محقق فيه بالذمة والحقيقة لا بالوجود من الوجود بالمعنى العام وجهه في نطق الطلب
باعبارها فيكون هذا المفهوم مطلوبيا لكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف هو بهذا الاعتبار كسائر المفاهيم بل من حيث كونه
الذات لاختلاف افرادها التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة نفس افرادها التي هي حقيقة الوجود الخارجي واعلم ان هذا

الذي

الدليل يثبت على اثنين احدهما ان الثاني بين الجبر والفصل ولولحتم العرضية في الخارج كما هو المعروف ولما قلنا بالثاني لم نجد
 المنع فلا يتم الدليل الثاني ان للوجود حقايخا بجهة ينشع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض
 محقق المتكلمين واما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينشع العقل من المايات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج اصلا
 كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل الاول ما لا يرتاب فيه اكثر المتكلمين في المسئلة ان لم يكن كلهم وانما النافع فيه شاذ
 ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اتم عليها البرهان في محله واما الثاني فهو وان كان عندنا من وختان علم العقول لكن لا يبعد
 عليه اكثر المتكلمين في المسئلة ان لم يكن كلهم فينبغي الاستدلال على تقدير ثبوته ولما ان نقر الدليل بوجه لا يثبت على هذا الاصل فتقول
 لا يرتب في التطلب لا يتعلق بالمهية من حيث ولا من حيث كونه في الذهن بل من حيث كونه في الخارج لا بمعنى التطلب يتعلق الا بما
 هو موجود في الخارج كيف وتعلق التطلب سابق على وجود المطلوب لا يمنع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل بلا حظ المهية الخارجية من
 حيث كونها خارجية ويجعلها هذا الاعتبار مورد التطلب والمنع كما نقول في الفرض السابق انه بلا حظ التعلق الخارجي من حيث انه
 وجود خارجي ويجعله مورد التطلب والمنع ولا يرتب ان الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار على ما شرنا اليه في الاصل السابق
 تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالتحقق فلا يفسده ولا يذهب عليك انه يمكن اجراء الدليل على الوجه الاول باعتبار الاجماع
 اي فان معنى الامر طلب الاجماع الخارجي والنتي طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع المطلوبية والبغوضية في الاجماع وهو
 واحد شخصي ضروري لهما بوجوده بايجاد واحد وكذا يمكن اجراءه على الوجه الثاني باعتبار الجمل اي فان المهيتين مجموعتان مجعولتان
 واعلم ان الفرق بين الوجود والاجماع اعتباري لان الوجودان قيس الى الفاعل واخذ من حيث صدوره من كان ايجادا ومبدا لوصف
 الموجود بل وان قيس الى الطبيعة كان وجودا ومبدا لوصف الموجودية لها فاما متحدان ذاتا متغايران بالاعتبار وذلك لما انفرد
 في محله من ان الناظرين في الحقيقة وان غابوا في الاعتبار دفعا للتسلسل واعلم ايضاً ان في الامور الثلاثة ولو بالاعتبار
 يقع نسبتها الى كل واحد منها وهي ايجاد الوجود والمهية فيضع القول بان الماورد به هو الاجماع بناء على حمل الامر على الارادة و
 التطلب وانه الوجود بناء على حمل على ارادة الجعل وتطلبه وانه المهية بناء على حمل على تمام مدلول الهية عند التسمية اعني ارادة الاجماع
 وتطلبه ولا يخفى ان لفظ الامر حقيقة في المعنى الاخير خاصة بدليل انه قيم للنهي بخلاف التطلب وطاب الجمل وليعلم ان قولنا هنا
 وفي اسيا من ان الامر والنهي يتعلقان بالطابع باعتبار الخارج ناظر الى ما هو محيط انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين
 بافعال الجوارح والانها فديعتان بافعال الفلبي اي كالعفايد والنيات فيكون متعلقهما الطابع من حيث وجودها الذهنية بعرف
 الكلام في ذلك بالمقايمة الى الافعال الخارجية الثاني ان قاعدة التبيين والفتيح على ما نقر عندنا من فاضية بان الامر يستدعي حسنا
 في الماورد به والنهي يستدعي قبحا في النوعين فحق اجتماع الجملان في شئ فاما ان يتكافأ فخرج حكمه الى الاباحة او يترجح احدهما
 على الاخرى فخرج حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب مراتب التجان واختلافه فالنهي الذي وجدته فيه الطبيعيان متحدت معهما
 في الخارج وقد جاز الجهنز على ماهو قضية الامر والنهي وح فاما ان يتكافأ او يترجح احدهما على الاخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجماع
 والذي يكف عماد ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى انه ان ثبتان
 في العقل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الا ترى ان من تصور مهية الصلوة او الصوم او الحج والجهاد والصدقة او الصدقة
 النافع او غير ذلك من العبادات الرابحة شرعا وعقلا واوجد حقا بقها في ذهنه لم يعد مجرد ذلك فاعلا الفعل حسي ولم يستحق
 عند العقل مدح او لا ثوابا مع انه قد اوجد تلك الطابع حقيقة واذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا
 وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق مجر ذلك ذم او لعقابا ولم يعد فاعلا للقبح مع انه قد اوجد طابعها حقيقة
 فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطابع باعتبار وجودها الخارجية والعقل انما يحكم عليها باحدا لوصفها باعتبار الخارج فبها
 للافعال من قبل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للثنتين لا من قبل ثبوت الجهنزية للميوان والفضلية للتايط فان لم يوفقها
 بحسب الوجود الذي لا يرتب ان الطبيعيين هذا الاعتبار اعرف اعتبار الخارج متحدان على ما نرى فيمنع ان يتصفا احدهما بالحسن
 والاخرى بالقبح لان ذلك يودي الى انصاف الشئ الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة ان الشئ الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون
 وقبحا ولا يجرى نظير المحل بحسب العقل لان الوصف لا يثبت له باعتبار ومعنى كون الحسن والقبح بالوجود والاعتبار
 استبا مقضية لتكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا حسنا او قبيحا لان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارئة على الطابع
 باعتبار وجودها العقلية كالجهنزية والفضلية والالما مع الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بحسن ولا قبح لا يتوقف هذا منقوض
 بمثل الوحدة والكثر فانها من الصفات المتضادة المنشع من امور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز ان يترجحا من
 موصوف واحد كالعشرة فانها انصف بالوحدة والكثره كل باعتبارين فظهر ان المقايمة الاعتبارية كافية في تصانف الشئ بوجوه
 اعتبارية وان كانا متضادين لا نناقول بين الموصوفين هناك مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثره نفس الاحاد المنصرفة بالوحدة

الاحاد

الاحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احدها ليس نفس الاخر بل دليل صحة التلب فاقصافا احدهما بصفة لاشاق اختلف الاخر بصفة هذا
 فانه يتصف بصفة الكا بنية والجوهريه وان اخذ مقيدا بصفة البياض مثلا ولا يتصف المركب منهما باهل يتصف بصفة نقيضها وادخل
 بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالمحسن في الخارج عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان لا يميز بين الصلوة والغضب في الخارج اذ لو قعد
 في المكان الموصوف ولا مغايرة بينهما فيه صلاح حتى يتصور تغاير بين المورد بين ذلك تمثية هذا الدليل في الوجود والافتقار ويجوز
 ايضا كما مر في الدليل السابق ايضا وعند التحقيق يرجع كل من الدليلين الى دلائل اربعة واعلم ان قضية هذين الدليلين بالوجه التي
 اشترتا اليها امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين على واحد شخصي سواء كان نفسين او غيرهم مع تحقق الغير او كان احدهما نفسيا
 والاخر غير باكك وسواء كانا عينيتين عينيتين او كان احدهما الحدما والاخر تخيما با او كفايا وسواء كانا متعلقا بالفضل تعلقا
 استقلاليا كالصلوة والغضب او ضمينا كاجزاء الواجب والحرم او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمينا كجزء الواجب اذ ان حراما
 وبالعكس والوجه في الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخيما بين وكفاين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامح وجود
 الطبيعة المقرون بعدم البدل والنهي عنهما المقرون بوجود البدل فلا يبعد المورد واعلم ايضا ان الاختلاف في جهة النفسية
 والغيرية لا يبعد الاختلاف في الجهة التقيدية فينبغي ان لا يفتاب في امتناع اجتماعها من يحكم بانها مع اتحاد الجهة اذ مطلوبة
 بكل من النوعين ينافي بمغوضية بالآخر كما يتنا عليه هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وفصل جماعة من متأخري المتأخرين فاحالوا
 الاجتماع في النفسين واجازوا في الغيرين والملفوق منها مع مصبرم الى ان النهي طلب الترتك المطلق وانت جبر بان قضية ما
 تمسكنا به عدم الفرق ويشبان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا مشقة لان الصورة التي يرفعون لها من طلب الاجتماع ويجوزون فيها
 هي صورة تجرد النوع عن باله الغيري والما موربه بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يلزمون فيها بذلك وهذا ليس
 عندنا من يابه كحقيقاه وما هو من يابه وهو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما
 يبعد فعل المفدته حراما نفسيا نظرا الى الجزئي فيرجع الى القسم المنع واذ اشبهت عندك ما حقيقاه عدم جواز توارد الامر والنهي
 شئ واحد فاعلم ان تاردا ورد له نهى وكان بين مورديهما المتغايرين بالمحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق تبيين تخصيص مورد
 النهى بالامر ان تعلق النهى بالاعم او تقيده مورد الامر بالنهي ان تعلق بالآخر ومنع العكس وجهه سطر واما اذا كان بينهما عموم
 وجه جاز كل من الامرين ان كان هناك ما يقتضي تعيين احد ما من دليل خارجي تعين والاعتين تقيده مورد الامر بالنهي شيئا
 العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالما موربه ما عدا النهي عنه وهذا المراد لا يبرئ منه من لدنية
 بالمحاوران وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وح فجب صرف الامر عن اطلاقه على حد سابق المواضع مضافا في اثبات نفي الامثال
 بالفرق المشترك مطلقا الى الصلة عدم الخرج عن العهدة لكن لا يثبت بحدده الفرع وفي خصوص العبادات الى امتناع قصد القرية
 لرفعة على العلم يكون المانع به مطلوبيا والتقدير اشفاؤه اذ لا اقل من المشك فثبت فيه الخرم بالنهي لعدم كون المانع بحد مطلوبيا
 وعبادة من دخل تحت عموم النهى ويؤكد ادلة الشرع ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والافضة تفصيل الخ والكلام فيه
 خارج عن محل البحث وقد يتسك في تغليب جهة النهى بوجود اخرتها ان دفع المفدته اهم من جلب المنفعة ورد بان ترك الواجب
 ايضا مفدته اذ انعتين وهذا الرذيفة لان الكلام في صورة عدم التعيين كما مر نعم وعليه ان ان اراد بالفدته والمصلحة
 تحققها فهو منافا لاصل المفصود من منع الاجتماع وان اراد احتمالها او مهيتهما هو انما يصلح لتعيين الترتك لتعيين المراد ويمكن
 تنزيل عرض المستدل على بيان ذلك ومنها ان النهى اعمى لانه من الامر لا مستلزما له اشفاء جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه
 الفاضل المعاصر بان النهى كما لا يقتضي الا طلب الترتك في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في بحث النهى والذي ذكره هنا
 هو ان النهى انما يقتضي نفي جميع الامر في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفناده واضح لان المفصود يتم بالترام الاول
 واما الثاني فثبوت في مقام اعنى الغضب نظاره معلوم بالنسخ والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ
 النهى عليه مع انك قد عرفت ما حقيقاه في الفصل السابق دلالة النهى عليه ايضا فمصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها
 الاستقراء وهو اننا نذعننا الموارد التي يجتمع فيها احوال الوجوب والحرم كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء الشبه
 فوجدنا ان الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب ذلك بورث العلم والظن بتغليب جهتها في سائر الموارد وهذا الوجه
 ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجة النظر المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة
 اللفظ وهو بعيد قيل ويمكن التغلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فبذلك تغليب جهة الوجوب فيه نظر لان المستد
 انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا اذ احتج الغصم
 بوجوده الاول انه لو لم يجر لكان لوحة المتعلق اتفاقا والمنالي باطل لان الاحكام انما تتعلق بالطابع دون الافراد ولا ريب ان
 الطبيعة التي تعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة للطبيعة التي تعلق بها النهى كالغضب والافتقار في الخارج لا بشرط يمكن ولو

بالمصنف

بواسطة اتحاد الفرد يجب الفرد من باب المقدمة ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضاً من باب المقدمة صراحةً لأن الواجب انما يتوقف
الوجود على فرد ما وهو كل لا على فرد بخصوصه كالفرد الشخصي المحرم لكن حيث لا يخصص عن التزام وجوب لا فرد الخاصة للتوصل بها اليه على
التخيير البدلية العقلية تخص الوجوب بغير الحرمة ولا ينافي الحكم لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الايمان بها
مستقلاً للتكليف بعينها الحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
والفاضل المعاصر لم يتفرع عليه نظراً من انما نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساداً ومن هنا يظهر ان ضعف
مقالة الحاجي جياجاز ايضاً الاجتماع والتخصيص عليه بان مورد الامر والتي متعارفان مع صيرته الى ان الاول انما يتعلق بالفرد دون
الطبياع مطلقاً باشتراط تحققها في الخارج اللهم الا ان يلزم بان العقل يحل الفرد الخارج الى فردين يتعلق الامر باحدهما والتي بالآخر
وقيد ما لا يخفى والجراب عن هذه المحجة ظلمت فان الطلب على ما يتناهما لا يعقل تعلقه بالطبيعة من حيثى ولا من حيث وجودها في الذم
بل من حيث وجودها في الخارج وهما متحدان فيه فيكون مورد المطلوبية والبعوضيه واحداً شخصياً على ما نرى بان مع ان المحجة المذكورة
يشتمل على الخلل من وجوه اخرى لا يكاد يخفى على الناظر الثاني لو لم يكن تعدد الجهة مجدداً في اجتماع الامر والنهي لما صح ان تصبغ شئ من
العبادات بالكرهية والثاني بطر بالصر والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع الاضداد وهو لا يخفى بالوجوب مع الحرمة بل
ينافي فيه وفي الذم مع الكراهية ايضاً فان الاحكام الخمسة كلها تضاد فكا بعدة في العبادة المكرهه بتغير جهتها حيث ان رجحانها
من حيث الذم ورجحانها من حيث خصوصية فليعند به في المقام ايضاً نظراً الى ان هذا الفرد من التباير ثابت فيه فيتعين فيه القول
بالجواز ايضاً فان ضدته الحرمة للوجوب كضدته الكراهية وللذم والتب والجراب ان الكراهية ان قرنت ببعضه مطلوبية الترك مع عدم المنع
من الفعل فلا تنال اضافة شئ من العبادات بها الامتناع عقلاً والنقض الدال عليه ما اول والاجماع المدعى عليه ثم وان قرنت بمعنى التحريم
او وصفها امر خارج عن العبادة ارتفع النافي بينها وبين مطلوبية الفعل فلا يكون في اجتماعها تضاداً لانه على المطلوب وقد يستدل
على امتناع اضافة العبادة بالكرهية بلغة الاول بانها لو انصفت بها فلا يتخلو اما ان يترجم فعلها على تركها او يترجم تركها على فعلها او
تبادر يا فعل الاول لا يتحقق الكراهية وعلى التعديريين الاخيرين لا يكون المفروض عبادة لزو الراجح الذي به قوم العبادة
ولعدم التمكن من ضد الفعل بها لعدم ترتيبها عليها والا لا يمنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مفضلة للفرد اليه جهة حسن لا
يكافها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منها الاول في استنزاهه عدم الكراهية واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان
تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كقراءة الحائض فلا اشكال الا فان لم يترجم بموجبه فعلها ورجحان تركها ولا حاجه فيها الى تكلف وان
تعلقها باعتبار وصفها قلنا ان نلزم برجحان الفعل ورجحانها ولا مانعاً لانه لا مانعاً لان للفعل اعتبارين من حيث المهمية ومن حيث خصوصية
فهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار الثاني مرجوح فان كان ماله بدل كالتصوم في الحام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم
طلب ترك المهمية فتختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان ماله الا بدله كالتصوم في السفر الوافل المشددة في الاوقات المكرهه
فنقول قضية النهي عنها عليه جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثالث لمهية العبادة ورفضها آياه فكون الفعل
مرجوحاً باعتبار المشورة كما يدل عليه ما ورد من انهم م كانوا يترون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولو لا ذلك لكان النهي عنها
وكان عن امر مباح او راجح وهو شريح والعبادة في العبادة رجحان المهمية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما ضد الفرية قلنا ان
يتوقف على حصولها والامتناع اكثر شجاعتاً انما التي لا توجب قرباً ولا يترتب عليها ثواب اصلاً ان لم نقل بترتب العقاب عليها نظر الى عدم
حضور القلب والاتقاء عنها واما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب منها فانما هو لحماية المحي وحسم بسجل ثواب النفس والشيطان فانما هو
العمود لفظا ط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كشرع العدة لحفظ الانساب مع انه لا يدور مداره ولعله يكفي في
قصد الفرية وصحة العبادة كون الماني بصورة العبادة اذ انما هو عن الموانع الشرعية مع ان قصد التفرغ كما يكون بمعنى طلب المشورة
والوصول الى رحمة تم كالت قد يكون بمعنى موافقة الامرى كون الماني به من افراد الطبيعة الماورها وان لم يكن ما موراد
من حيث الخصوصية على انما نقول ان لم يقع قصد التفرغ به من حيث الطبيعة او الخصوصية يقع قصد من حيث كونه معتد اوداً
في زعم المتعبدين وهذا امر ثانى غير الامر السابقين بل نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لبعده او بد منك هذه
الطبيعة واريد ان لا توجد في ضمن هذا الفرد ايضاً لكن لو عصى تيمنه واوجدها في حقاقتك لحقاقتك انما هي كيفية الاتحاد لا تانها
توجد مطلوباً وهذا معنى مطلوبية الطبيعة المحصلة في ضمن الفرد ولا يجاز عليه اذ الامر المنهى عنه خارج عن العبادة فيقع قصد التفرغ
باعتبار الايمان بالطبيعة لا بشرط المحصلة في ضمن الفرد لا بانها لها في هذا الفرد الخاص المنهى عنه وسمى هذا الوجه بالسلب الجوهري هذا
محصل كلامه ومنع مرادنا نقلناه عنه من عدة مقالات اقول ونجرح عليه النظر في مقامين الاول فيما بين عليه من مرجوحية العبادات
المكرهه التي لا بد لها وهو ما لا يخفى فساداً على في مسكدة ضرورة ان العبادة تنوقف على الطلب وهو لا يجامع المرجوحية كما ترو
ما ادعاه من رجحان الطبيعة من حيثى غير محلي بعد التزامه بوقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية اذ الكلام

في كون الواقع عبادة ولا ريبانه ينافي كونه مرجوحا صافا وايضا فالعبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة اما ان يكون المطلوب وجودها
 او عدمها او وجودها وعدمها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم
 التكليف بالتحقق هنا لجهتان احدهما مطلوبة والاخرى مكروهة ومجرد المقارنة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب
 عن كونه مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها وهذا لا ينافي ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحة مع انه
 هاعليه من المرجوحة والرجحان لا ينافي ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحة مع انه
 قد ائتم في النوافل البسطة على ما سياتي بان لكل زمان يسع لادراكه ركعتين وظيفة مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب ان وظيفة
 كل زمان يستلزم خصوصية ذلك الزمان والاخرى عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من قبيل الامر
 باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو طلب للتحقق وايضا لا ريب في عدم جواز ذلك في الامر الاجباري والنهي التخييري فكذلك في الامر
 التخييري والنهي التخييري لظهور ان المناط عدم التمكن من الامثال وانه قد مشترك بينهما ثم يمكن التخصيص عن ذلك بوجه اخر
 وهو ان يوافق لا يستلزم ان المطلوب في الفرض المذكور هو الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها في الارزمنة المخصوصة لا
 ينافي كونها مطلوبة من حيث هي لغدد الجهة مع امكان الامثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن بهر عديد وعلى القول
 السابق ان مورد المطلوب والمبغوضية على ما هو الوجود الخارجي والهيئة الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية او
 الهيئة المقيدة بها وكذا اذا جعل موردها جعل احدهما فيلزم ان يتوارد على الواحد الشخصي وان يخرج وقد ظهر بما فرغنا فسادا فربما
 ما له بدل وما لا يبدل في لزوم الاشكال واما ما تمسك به من انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها فسيأتي
 الجواب عنه بما لا يرد عليه الثاني فها ذكر في فساد القرينة فنقول ما ادعاه من ان قصد القرينة لا يتوقف على العلم بخصوصها بل في
 مع العلم بعدم حصولها غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القرينة مجرد الاخطار بالبال والالتصاح بعبادة المرائي وشبهة
 بل ما الداعي كالمعنى والاختار بالبال المقرون به ولا ريب في ان من علم عدم ترتيب اثر على فعل اشنع ان يكون الداعي له اليه ترتيب
 ذلك الامر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا تجب له القرب اشنع ان يكون الداعي له اليها ترتيب القرب عليها واقام وقوع الضيق من الكا
 مع اشراطه بقصد القرينة فلا ينافي ذلك لان قصد القرينة منه موقوف على زعم الفاسد من نيت حصولها لرحاله كفه واعتماد الشارع
 به وليل على ان المعنى فيه مجرد قصد ما سؤل حصوله لم يحصل شيئا لامر الفلاني والتخلص ولو قلنا بصدق من ينكر الاهلية كان
 الشرح مجردا برز صورة القرينة سواء اعتقد بها او حصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تعبير الكافر بالاسلم
 عند فساد المائل والمحم على القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة وما فرقا يظهر فساد قوله والاصح اكثر عبادة اذنا الخ وقوله لعل
 يكفي وقوله مع ان قصد القرينة الخ اذ دعوى ان الداعي هو القرينة مع العلم بعدم حصولها ما يقطع بفساده وان اراد تفسير القرينة بمجرد
 كون الماني بصورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بانه فواضح التقوط وايضا ضرورة العقل قاضية بان الامثال
 وموافقة الامر لا يفتك عن حصول قرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض اصلا غير مبررة وورد في جملة من الاجاب
 الرقيقة عن الائمة الاطهار ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما يوم ذلك ان الصلوة التي لا تشمل على الائمة
 لا تجوز قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر والمعنى به او كمال المقبولية جمعها بين
 ما دل على ترتيب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل وظاهر ان ذلك لا ينافي من مراتب القرب مع احتمال ان لا تجوز قربا لفاعلها
 اصلا وان صانته عن البعد المرتب على تركها ففقد القرب عليها على هذا التفسير بمعنى قصد السلامة من البعد المرتب على الترك
 ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشئ من معانيه على مكروه العبادة على ما ذكره فلا ينافي من العالم به قصد هاتم
 ما ادعاه من صحة قصد القرينة باعتبار الدخول في ذم المتعبد انما يصح اذا كان الماني بعبادة وقد بينا فسادوه ولو كلف
 بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا انفرد بها الطيب هذا ودعوى ان المطلوب
 في النوافل البسطة في الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها بما جازفة واضحة واما ما اعراه الى الحكيم
 من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فحصل ان الحكيم هناك ارادتين وحكيمن احدهما ارادة نفس
 الطبيعة وايجادها والاخرى ارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد المخصوص والنوع عنه وانها مجتمعان في ايجاد ذلك الفرد لا منافاة
 وفساد هذا الكلام ما لا يكاد يخفى بعد ما مر ان تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بايجاد
 الخارج او الوجود او الايجاد او الجمل يوجب تواردها المطلوبة والمبغوضية على واحد شخص بالنسبة الى ذلك الفرد وقد عرفت
 فسادوه وهذا يظهر فسادا اعتد به من ان ما تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكر من انه يصح قصد القرب باعتبار نفس الطبيعة
 الحاصلة فالتم تقف له على محصل لان الطبيعة الماني بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض اوى عنها فان اراد لها
 ح توجب لفاعلها القرب فهو هدم لما يقبل عليه من مرجوحة العبادات المكروهة في حد نفسها اذ ما يترتب عليه القرب اليرقم

كيف يوصف بالمرجوحة وليت شعري هل تريد جهة على هذه الجهة حتى يمكن نسبة المرجوحة اليها باعتبارها وان ارادها الا فوجب قرا
 اصلا المعارضة للجهة المرجوحة وورد عليه ملتمس من امتناع قصد القرينة هذا وغاية توجه كلامه ان حق للعبادة المكروهة اعتبارا ان
 تحكان متعلبان لاحقا لها من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فانما من حيث الاجزاء فهو مشتملة على حجتين احدهما واجحة بتربيتها
 القربى بمباضلتها والاخرى مرجوحة بتربيتها البعد المترتب على المكروهات ترناضليا لكن المرجوحة البعد في الجهة المرجوحة
 زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكذا البعد المترتب على الجهة المرجوحة زائدة على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما مرشد الله
 تركهم لها وهيتهم عنها وانما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفا لا يرتب عليها الا البعد ذلك لان وصفى الراجحة والمرجوحة
 التناشئين من الجنتين لما تعارضنا في الجملة لوحدة ما فيها وامتناع توارر الوصفين المتناهيين على موضوع واحد سقط من المرجو
 ما ساواها من الراجحة وبقي الزايد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحة صرفا لا يشوبها شئ من الرجحان فنبقى ثابتة
 في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحة وكذا القرب والبعد المترتبان على الجنتين لما تعارضنا سقط من البعد ما فزاه
 من القرب وبقي الزايد من غير معارض وهو بعد خالص كما يراه وجه قرب وهذا البيان يرتفع الثاني بين كلامه حيث اثبت
 اولان الجنتين موصوفتان بالراجحة والمرجوحة وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحة بنزول كلامه الاول على
 اعتبار التفضيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القرينة على هذا البيان باعتبار الجزء القرب وان صادفها من الجهة الاخرى ما
 يوجب دفعها بالكلمة لان ترتب عليها امر مقطوع به كيف لا ولولا ذلك البعد المترتب على الجهة الاخرى لكثر تلخوها عن المعارض فترجع
 القرب على هذا الى تفضيل البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يوجب ان يكون مطلوبو كلك تفضيل يوجب ان يكون مطلوبو
 وفناء هذا التوجه ايضا واضح لا يراه من غير معارض وهو بعد خالص كما يراه وجه قرب وهذا البيان يرتفع الثاني بين كلامه حيث اثبت
 ليقع ان ينصف احدهما بالرجحان وافادة القرب الاخرى بالمرجوحة وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كلك
 لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها ميثان متغايرتان بالتحقق حتى يصح توارر تلك الصفات المتناقضة عليها باعتبارها حاضرة ورتان
 الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة نفسية الصلوة ولا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا وانما يدها مغايرة في مجرد الاعباد
 والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك لا يعقل ان يكون حسن الفعل ووجهه ولو انهما من افادة القرب وعدمها منوطا بمعاين
 المعبران عنه من حيث هو لا يشترط انصف بالحسن وافادة القرب وان عثره بشرط شئ انصف بالقبح وافادة البعد والتشريف
 ان الاحكام اللاحقة للمهية لا يشترط تحققها مع كل شرط قد تحقروها والا لما كانت لاحقة للمهية لا يشترط بل المهية بشرط عدم تحقق ذلك
 المتأخر لها فان صح ما ذكره من ان الصلوة لا يشترط واجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان تكون الصلوة في الازمنة والامكنة المكروهة
 مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلوة لا يشترط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقيدها بخصوصية
 تلك الازمنة والامكنة المكروهة وبما يمكن ان يسبق الوجود ان يعجز الفلوة شئ وتقيدها بزمان معين او مكان معين
 شئ اخر لا ولو محل للرجحان وافادة القرب والثالث محل للمرجوحة وافادة البعد وضعف ذلك لان تقيدها بصلوة بزمان معين
 او مكان معين ليس الايجادها في زمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور واجحا ومقربا امتنع ان يكون مرجوحا
 ومبعدا عن الاشكال الذي وردناه على قصد القرينة لا يجدي في دفعه التكلف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المفيد لا
 يوجب له قريبا اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعية الى الفعل بتحصيل القرب وقصد التخلص من العبادات من منزله انما يتصور
 حيث لا يكون البعد ناشئا من نفس الفعل كما احتملناه في الصلوة العادية عن الاقبال فلو قد هناك قيل ما يقتضي تعلق
 القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القرينية كما السيد والوالدين والناس مؤمن
 فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضاميم وترجع رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القرينة من غير
 اشكال وخرج عن محل البحث والامتنع قصد لما مر وانما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل الزام المنكر واثبات الدعوى صحه عند
 في موضع المنع لا ينافي بعض صوره وتفضيل الكلام فيه موكل الى موضعه مع ان دعوى اختصاص الداعي الى الفعل بالعبادات المكروهة
 بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة ما يكذب وجدان كل من الخيرة بالشرعية ووقوف على الطريقة وبالجمله فالغافل الذي
 قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادة لا سيما في تصحيح امر القرينة حيث التزم فيها بما هو لا خاسم له الى التزامها انما هو
 مضع الفساد بل التحقيق على القول بتعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي ان بقى العبادة المكروهة مشتملة على حجتين احدهما
 راجحة ومطلوبة الوجود بتربيتها فعلها الثواب القربى وهو مهية الصلوة مثلا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترتيب على
 تركها الثواب والقرب مطلوبة مهية وقوعها في مكان او زمان مخصوص مثلا فان كانت العبادة مما لا يبدل جاز ان يكون جهة
 المرجوحة اقل من جهة الرجحان بل قد يتبعين كما في الواجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد وانما لا يبدل لها اقتلزم
 مرجوحية جهة المرجوحة على جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب القربى المترتبان على الترتيب من الثواب والقرب المترتبين

على الفعل

على الفعل لان الفعل على تقدير وقوعه خلو عنهما بالكيفية وينزل عليه تركهما لها وهما عنهما وقرب تملزكهما ما ذكره بعض من اجاز الاجتماع
في حاشيته على التصديق فلا بد عليه شي من الاشكال التي اوردناها على ما ذكره في بيان مورد الرجمان والموجعية وفي تصديق القربة وان
انجر عليه الاشكال الاخر التي اوردناها على اصل المبنى كما لا يخفى ثم ان اللمايعين في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها ان الكراهة
في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالنقض للرشاش والسيل واقاد الايل في كراهة الصلوة في اللحم والبطايج ومعاظن الايل التي
ذلك فالنواهي الترتيبية لا تتعلق الا بالامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه
ضعيف لانه خروج عن الظن من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وحججه وهذا المنهج
اذا اراد به الاستقراء التام وانما اذا اراد به الاستقراء التام كما هو الظن فلا بد عليه الا بالمنع من تحققه ومنها ان معنى كراهة النقض
للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش ولو حال الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الخارج فيلزم اجزاء الاربع
التي الترتيب في الكون الشخصي وهو المحذور وقد نظر اذ لانتم ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما
تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعامة ومنها ان الفرق بين النواحي الترتيبية والنواهي التحريمية تحكم اذ
لقال ان يقول ليس النهي في مثل لا تصل في الدار المنصوبة عن نفس الصلوة بل عن التعرض للغضب فيه اي نظر ظهور الفارق فان الباطن
على ارتكاب التاويل في النواهي الترتيبية موجود بخلاف التحريمية مع ان الاجماع متعقد في الغضب على تعلق النهي فيه بنفسه ان ارد
تعيين التاويل اليه بخلاف الصلوة في اللحم ومنها ان الحمل المذكور يوجب ذوال الكراهة فيما يؤمن فيه من الرشاش والزيادة بعيد ويمكن
دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم ذوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها ان التوجيه المذكور لا
يجرى بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها انتهى عنه فلا بد له من القول بالبطال وهو غير مهود منهم فيكون
هذا ايضا ما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان الوجه المذكور ان يحمل النهي في بعض التعرض للنهه ودعوى عدم جريان هذا
الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الفرض السابق تعسف بين علم ان الكون في موضع التهمة غير الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه
لا ينافي الامر بالصلوة المقادير له على ما سياتي تحقيقه فلا دلالة فيه على ما ذهبوا اليه من ان الكون في موضع التهمة كراهة فله الثواب في
نقصاته وان المراد بالنواهي الترتيبية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكيم متضادين في مورد واحد والفقهاء انما
ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب عطلق
الطبيعة الى الجزية عن اعتبار خصوصيات ومثله ما واعترفت بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب
نقصا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منها كما كصلوة في الدار وصحح هذه
الوجه هو الوجه الاخير وان صح بعضهم بغيره لا يفتقر الاول والثالث فربما يمثل نوافل النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانها افل
ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انها لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا واشتاق الثاني عكسا بما لا ضد لكان نوافل
المسندة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما يمكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الا ان كان لا حجة معه لهذا التاويل والحق
عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبة الفعل وان تغيرت
الجهة اذ التقدير عدم الاعتدابه وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يحدى بالنسبة الى الواقع اذ المطلق
انما حصول فعله او تركه اوها معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور على ان قلة الثواب
تصلح سببا لنفيها حيث انهم كما نواهي تكون تلك العبادات وينهون شيعة عنها وان اردت تركها انما هي اختيارا والزيادة هو انما هي
فيما لا يدل كصلوة في اللحم ونحوها دون ما ليس له بدل كالنظير بالصوم في السفر والنافلة المسندة في الاوقات المكروهة فان كل يوم
الايام بسحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين بسحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها الاخره ان كل واحد منهما
مستحب مستقل وما يعتذر به عنه من ان الاحكام واردة على حسب العبادات لا كما لا تستغرقوا قائمهم بالنوافل فان اردت ان
يقع في الوقت المرجوح من وطيفته بل بدل من وطيفته الوقت المرجوح هذا ليس باولى من ان يقع ما يقع في الوقت المراجح وطيفته ولا
وطيفته للوقت المرجوح وان اردت ان المفصولة ترك الطبيعة في الوقت المراجح ولحاجتها في الوقت المراجح فهذا العرف بان المراجح تركها
في الوقت المراجح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فيما يقدر وقوعه وبترقية الناس من بين الايام كصوم يوم الغدير
واول يوم من رجب في السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له هذا يحصل كلامه والجواب عنه اما اولها فانه انما يلزم بما هو ظاهرا
القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب ان تلك النواحي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شي من المقادير
الذكورية اذ التمسك للانتم على تقديره انما هو مجرد مخالفة للظن وهو ما يجب ارتكابه عند قيام الحج عليه ثم الكراهة بهذا المعنى لا
شافي مطلوبة الفعل بل يستلزمها فتنهار الشق الاول وهو مطلوبة الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها وانما
عليه وما نسب اليهم من انهم كما نواهي كون تلك العبادات فلا نسلم ان كان لرجحان الترك على الفعل بل الاشتغال بما هو افضل

لا يشق

كما يستفاد من كراهة الصوم يوم عرفه لمن خاف ان يضحفه من الذمما وعلى مثل هذا يمكن ان يجعل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر من انه
كان يترك النوافل اذا سابه يوم غم فان النفس اذا اصاها هم او غم افسعت عن التوجه بالحكمة اليه وتم والاقبال عليه باضاق الخسوف فجاز
ان يترجح ح عليهما ما لا يترجح عليهما في غير هذه الحالة ولو مثل التوصل للقضاء لها عند التوجه والاقبال فان استعد مثل ذلك بالنسبة
الى منصب الامامة يمكن الحمل على ان العرض منه التعليم والارشاد كما بوجه به ما وورد من تركهم احيانا لبعض الامور الواجبة مطلقا
مع لحنه ان يكون تركه للتشاكل بسند يراو اصلح او نحوها مما هو اهم من النافذة واما انهم كانوا ينيهون شيعةهم عنها فلا نسبه
انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد لا يصل الى البدل الا فضل ولو مثل رفع سائر العبادات عن النفس بحيث تشاقتا
وتترقيها وما ذكر من ان ذلك لا يجرى فيما لا بد له كالصوم في السفر والنافذة المبدئية في الازمنة المكروهة فحينئذ ليس المراد بالبدل
ما يكون مشروعية على وجه البدلية وما يعبر فيه بنية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والارتكاب فهذا يظهر ضعف قوله
وهذا اعتراف بان الرجحان في الوقت المرجوح من غير بدل قوله مع انه هذا بعيد عما يقبل وقوع الرجحان في ان هذا الاستبعاد وانما تر
في اذا كان المقصود بدل يوم اخر واما اذا كان المقصود بدل يوم اخر واما اذا كان المقصود بدل يوم اخر واما اذا كان المقصود بدل يوم اخر
وقوعه بين غيره واما ثانيا فبان ان تخار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان الزواهر مستعملة في طلب الترك تترها كما هو الظاهر منها
لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبتيه نفسه وذلك لان المطلوب للغير والرجحان له انما يكون مطلوبا
ودرجا على تقدير حصول الغير كماط على ما سبق بحقيقته عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تصف حقيقته
الا بالرجحان وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الاصح وتركا على تقدير التوصل بتركها الى
فعله فلا يلزم توارد الرجحان والرجوحية على شيء واحد ثم من التزم رجحان المقدمة مطلقا فلا يحصره عن الاشكال المذكور ولا يحصى ان هذا
الوجه هذا البيان قريب من الوجه الآتي وارجع اليه هذا ولتأمل ان يقول قضية هذا البيان ان المقصود بتلك النواهي تركها للوجه
الى ما هو ارجح منها وهو لا يدل له بعيدا من معظم اخبار التي فيه مطلقة ولا تعرض فيها البيان الاصح الذي يترجح الترك للتوصل اليه مع
ظهوره لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق التصريح بالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لتلايدها السامع
من غير بدل او الى بدل دونها او اشها في الفضل والترام وقوع الشيا وعدم النقل بعيدا لان المقام ما يتم به البلوى وطريقهم في
مثل ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافؤ ما من من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم
يوم عرفه ثم اقول والذي يداع عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه تشمل على رجحان الترك ومطلوبتيه ورجوحية
الفعل وهذا الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الرجحان من الواجب والندوب وغيره الا ان رجوحية الفعل في مكروه غير الرجحان
مالخوذة بالنسبة الى الترك ومطلوبتيه الترك ورجحان معتبر في نفسه ولا اشكال واما مكروه الرجحان فيقع تصوير ذلك بوجهين
الاول ان يكون رجوحية الفعل فيه بالنسبة الى طبعه المعروفة عن اللوحق الموجبة لثا كد رجحانها كما في الاشارة اليه ويكون مطلوبا
الترك ورجحان فيه للتوصل الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجبات النفسية وقد يجرى في مكروه الندوب ايضاً كصوم يوم عرفه
في حق من يضعف عن الدعاء ان فلنا بان ايرائه القنور والضعف عن الدعاء بوجوب منقصة في رجحانها على حسب علمه الثاني ان يكون الرجوحية
فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد الفترة مقبلا الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به نفسه فيكون كل من الفعل
بقصد الامثال والرجحان ومطلوب بالنفس ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وهذا البيان يقرب مكروه
العبادة من مكروه غيرها فحوز في مثل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامثال وتركه كالت مطلوب على
التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه الندوبات التي لا يملكها كالت يمكن ان يتصور ذلك فغير كره
الواجب ايم الا ان وقوعه في أصل الشرع غير ثابت ويصح اعتباره في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور ويصح الاستكالات السامعة
وهو وفق بظاهر تركهم لها وهيهم عنها وتحقق ذلك من الاضال ما يترجح فعله على تركه مطر اي سوا وقع على وجه العبادة
ولا يتعلق طلب الشارع بذلك وهذا كالتواجبات التي لا يعبر في وقوعها قصد القرية كاداء الدين وانفاذ الفرق ودفن الموتى فان في
فعلها سلامة من العيب واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيمنحج على تركها الموجب له مطلقا ومنها ما يترجح فعله على تركه لامطلقا
بل ان وقع على وجه الامثال فقط وهذا كالتواجبات التي لا تقع الا بقصد القرية كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الاضال انما يترجح
اذا وقعت بقصد الامثال لتعلق امر الشارع بها كالت تركه قد يتعلق بها غير الشارع مطر كترك الزنا والسؤر وقد تتعلق
هالذا وقعت بقصد الامثال كترك مظهر ان الصوم ثم كل منها اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضى رجوحية تركه مطر
وهذا كالتواجبات التي يعينها وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضى الامر رجوحية دون رجوحية الترك مطر وهذا كالتواجبات
التخييرية التي يتعد الجمع بينها شرعا او عقلا عادة او اتفاقا كما في خصال الكفاية حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العنق مثلا
يرجح على تركه الجرح عن فعل سائر الخصال او غير راجح على تركه لثرت عليه فضلا لانه مقدمه فان يكون مطلوبا على حد مطلوبتها على

ما عرفت بيانه سابقا في الحقيقة كل واجب بغيره في الجمع يلزم التغيير بين فعله وتركه الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعله والآخر
 ومثله التغيير في المقام الا ان التغيير هناك بين نفس في غيري وهناك بين نفسيين كالنهي بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوة
 من الصفات المتضايقة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقيده لاطلاق الآخر وتقيده وهما يعتبران في صفة الاحكام
 العينية العينية بالنسبة الى طرفي تقيض الافعال فضيضة رجحان الفعل المطلق والمفيد مطلقا او مقيدا عينيا او تعيينا مرجوحة تركه
 على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضية رجحان ترك مقيد عينيا وتعيينا مرجوحة تركه هذا الترك لكان المناقضة
 دون الفعل لانها بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد يعتبران في الاحكام الكفائية والتغييرية بالنسبة الى الفعل وما
 هو انحصار من فضله فان المرجوحة غير لاحقة المطلق تركها بل تركها المحذور عن البدل وهو انحصار من مطلق تركها المناقضة لفعلها ثم كما يقع ان
 ان يحصل البدل في الواجب التغيير في فعله الاخر كالعتق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم كل يجوز ان يجعل تركه نفسه على
 وجه مخصوص بدلا عن فعله او على وجه مخصوص كافي المندوب الرجحان تركه على وجه الاجابة ولا يلزم منه نوار الرجحان والمرجوحة على
 هذا واحدهما المورد فان الترك المحذور عما هو بدله عن الواجب ميان للترك الذي هو بدله عنه وانما العنصر في المقامين كون الترك على
 وجه مخصوص لان التغيير بين الفعل مطلق وتركه مطلق اباحة والتغيير بين الفعل على وجه مخصوص بين تركه مطلق لفعل النافذة منظر او تركها
 ولجميع الى غير الفعل على غير ذلك الوجه في هذين الصورتين ايجاب فعل اصلا وانما المتحقق في الثانية تكليف واحد وهو محتمل فعل خاص
 اذا نفي هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون التوم في الفرشلا على القول بجواز بقصد الامثال والجانفتيا ويكون تركه اية كلك والجان
 نفسيا او راجح بل يتعين الثاني لكان الكراهة فيكون رجحانها بالنسبة الى الترك المحذور عن القيد فيصيح تعلق الطاب بها كلك لكن على وجه
 التغيير لئلا يلزم التكليف بالبح لا يوق هذا التغيير بين الفعل والترك فيرجع الى اباحة فلا يتحقق الطلب كما نقول ليس مطلق التغيير بين
 الفعل والترك اباحة بل اذا كانا متقابلين بان يمنع فيه الواسط وليس المقام منه كعرفت وهل هذا التغيير الا كالتغيير بين فعل وترك
 فعل اخر اذا نشأ في الاجتماع غاية الامران الثاني هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج بل كالتغيير بين الفعل والترك على
 وجه خاص اذا اشتمل كل منها على مرجح شرعي كالباح المشرع فان كلاهما راجح اذا صدق به ذلك ومثله انما الصوم المندوب عند عرض
 الفطر ولا يعبد الحافة بالمذكور فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك مطلقا وتزيله على مطلوبية الترك بقصد الامثال فيكون
 وخروج عن الظم فلا يصادف له الادليل فلنثبت ما ثبتنا من امتناع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التزيل المذكور اقرب
 الحامل اليه وقد مر في مبحث الامر ما يقرب لك وهذا من تحقيقاتنا التي تفرقنا بها عليك بامعان النظر فيه فانه يمكن من العوض
 والمغفرة الثالث ان المراد بكذا هذه العبادة مرجوحها بالنسبة الى الغير ويراد بها خلاف الاولى فالرجحان ذاتي والمرجوحة اضافية
 ولا منافاة كالقصر في المواظبة الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الامام مع انه احد افراد الواجب الخبير فكما يجمع الوجوب بنفسه مع الاستحباب
 الغيري كفضل الجارية للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب بنفسه مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة
 على القول بالآخر كجمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انظار الرقعة والمكروه هناك للغير كثيرة منها الاثر ارفق
 القيس للصلوة وصاحبه الحد بالبارزها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحة الاضافية ان اوجبت مرجوحة
 لذات العبادة بحيث يرجح تركها بالنظر لولاها عادات المحذور وهو لزوم كون شيء واحد في حد ذاته واجاد مرجوحا وان لم توجد له تلك كان
 كان معناه كون الغير راجح بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيها اذا كان الارجح موازيا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير الرجوح بالنسبة اليه
 ح مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة دائمة اجم ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لان جهة اصل العبادة
 لمنافاة لاصل الجيب حيث لا يعبد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة مما تكون المرجوحة فيها بالنسبة الى الافراد المرجوحة
 على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونها راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير انما ان يكون مطلوب الفعل ومطلوب
 الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحة وما يلزم من الحرمة والكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزم من الوجوب
 او التذب وعنى الثالث يلزم التكليف بالبح ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان
 ذلك يناق ما يوجب الجيب من عدم الاعتماد بتغير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل نخشا والقسم الاخير وهو مطلوبية الفعل والترك
 ولا يلزم لزوم التكليف بالبح كجواز الفعل والترك معا قلنا لا يحدى ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل واخذ الفرض المرجوح وجواز الفعل و
 الترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فرق بين قولنا لا نصل في الدار المغصوبة ولا نصل في الدار المغصوبة
 يعتبر الرجحان في الفرض الثاني يجب الذات والمرجوحة بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول اجم وذلك بان يوق رجحان الصلوة في الدار
 المغصوبة ذاتي ومرجوحها الضافية بالنسبة الى الغير والمال في دفعه من ان الفارق هو كون الصلوة ثم غير العنصر هي هنا غير الكون
 الحالم فيصع ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فكلف واضح ومع ذلك فهو مبني على ان الاتخاذ في الوجود الخارجي بوجوب ارتفاع
 الاتينية في الحقيقة وهو مبني على ان التمثيل المتخريفه بلا نصل في الدار المغصوبة حلقا بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة

بين
 ليس
 كالتفصيل
 والترك ان كان
 مع تقيدها بقصد
 الصفة خاصة
 يتبين ما يقيد
 كالحكم ولو مع فصل
 الصفة او بتقيدها بقصد
 الصفة خاصة والآخر يقيد
 الصفة ولو معها كالصوم عند
 عرض الفطر والآخر على
 والآخر ان تظهر ان

الايشية اذ النهى متعلق به بالصلوة في الدار المنصوبة لا بالغضب المتقد مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من التفرض ناديا
للكراهة فانها هو من باب الاولوية والاولوية من امثلة المبحث وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا تغضب بين قولنا صل ولا تكن
في مواضع التميز وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المنصوبة والتفرض الذي سبق في الاستدلال على جواز تعلق الامر بالامر
المطلق والنهي بالانحصار الشتمل عليه كما في قولنا صل ولا تصل في الحمام والمعارضه التي ذكرناها حيث قلنا لا تفرق بين قولنا لا تصل في الدار
المنصوبة ولا تصل في الحمام انما هي لغرض عدم جواز تعلق النهى بالخاص مع مطلوبة الطهارة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا
في الدار المنصوبة بجوازها في مثل صل ولا تصل في الحمام وما ذكر في دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثم عيّن الغضب وهنا
غير الكون في الحمام انما يتناسب لو كان المقصود المعارضة بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل ولا تغضب بجوازها في مثل صل ولا تصل في
الحمام ثم تعرض على قوله وكما يجمع الوجوب الغضب مع الاستحياب الغيري الى قوله كل يجمع الرجحان الذي مع الكراهة للغيرية رجوع عن
اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغيري كذا الوجوب والاستحياب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب الغضب او
الغيري مع الاستحياب الغيري والغضب على القولين المذكورين قد تفرقت بان الوجوب الغيري على القول بالاستحياب الغضب انما يثبت بعد
الوقت والاستحياب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر فرجع الاستحياب الغيري الى استحياب الامر
الفعل حال كونه مغفلا لا ان يستقبله الفعل فيختلف محل الحكمين الا ان يؤتى وقت ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الفعل لا
لزم من باب العدمه ورح فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدون منسج الاجتماع لان الاستحياب والوجوب متضادان ومن قيل ذلك ا
المكتوبة في المسجد وافضل افراد الوجوب المحترمة واجب من حيث كونه فردا من الكل ومستحب من حيث الخصوصية والشخص وما ادري ما يقول
الجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد الرجوع اللهم الا ان يقول الفرد الاصل بايج بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فاذ لك الرجحان والمزية
الموجودة في الاصل بالنظر الى انه احد فردي المحيرة بالنسبة الى اذ ان يخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع ندخل الاغتسال الو
والسند وبقره وتلاضطرب فيه كلام الاحتياط حيث تشعروا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا في امر من اعتبار تعدد الجهة هذا حصل
كراهة وصحة من مراهه ولا يخفى في ما قلنا فيمكن ان يلزم بما اوردناه اوله بان تلك المرجوحية فوجب مرجوحية العبادة في ذاتها ولا يرد عليه ما
اوردته من عود الحدو ويجوز ان يعتبر جهة التقابل مختلفا كما عرفنا من مسلكنا المتقدم او يلزم بانها عبادة عن مجرد كون الغير ارجح كما
هو الظن من كلام الوجه ويستقيم سوا كما في ذلك الارجح مواردنا اصل الطبيعة في الرجحان اذ لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون
المفيدة ببعض الجحانات المرجوحية ففقدت في الرجحان بالنسبة الى الجرد عنها وهذا ما لا اشكال فيه لان مرجح عند التحقيق الى ضعف و
رجحانها بصفة الخصوصية لا الى اجتماع وصف الرجحان والمرجوحية فيها فنلزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة
بالعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة الى الغير انما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوية الشرك لو ساعدنا عليه او نلزم بانها مطلوبة
الفعل والشرك معا لكن مطلوية فعلها باعتبار الذات ومطلوية تركها باعتبار الغير ولا فساده في الجرد تعدد الجهة فيناجيه من قبل
لنعد للمورد وكون التكليف فيه على التخيير كما نلزم بمثل في الفرض الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا
يذهب عليك ان مذاق الوجه المذكور لا يساعده على ذلك فالاعتذار المذكور يتجوز الجواب على مذهبه لا على مذهبه واما ما اوردته
في السؤال من جواز ان يجمع مطلوية الفعل مع مطلوية الشرك عند جواز الفعل والشرك فنذكر عرفنا فساد حيث احلنا اجتماع حكمين
في شئ واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاها او لا مدخل لاختيار المكلف وادارة في ذلك كما اعتبره في الجواب واما ما ذكره
في الضميمة بعد خروج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كانه عليه اخير وروى بان الداعي لنا ويل في النواحي التي تبين كونه اثيره في
محقق وهو عدم معقولتها باحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما عداها فانه لا داعي فيه الى التاويل واما ما احكاه عن بعضهم
في دفع الضميمة من الفرق فمجرد ملاحظة النهى عن الغضب تكلف فيه اضلالا لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي
متحدة في الخارج مع الغضب اذ وقعت في المكان المنصوب فيكون لا تصل في الدار المنصوبة مؤلدا العموم ملد على تحريم الغضب
بخلاف الكون في المكان فانه معنى يقايرها كما سببا فتعلق الامر باحد ما لا ينافي تعلق النهى بالاحراز اكان المكلف مندوخة في
الامثال ثم بقي الكلام في الضارف للنتى عن الصلوة في الحمام الى الكون في حال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو
لا يعبر هذا التاويل وما ذكره من ان كون الغضب عن الصلوة يتفق على ان لا اتحاد في الوجود الخارجي بوجوب نفع الاثنية
في الحقيقة وهو مضمّن لانه ان اردت نفع الاثنية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجة فهو ما لا يرب فيه كما صرح
به في قول الحكماء والمتكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشبه على العموم فضلا عن غيرهما اذ لا يرتاب ذر
مسكة في كون افعال الصلوة غير الغضب الخارج اذ وقعت في الدار المنصوبة وان اردت نفعها بحسب التخييل في الوجود الذي
تلتصق في محله لكن لا تسل ان ما ذكر في الدفع بتر على ارتفاع الاثنية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان
الحكم لا يتعلق بالطابع الا بالاعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار وان اردت نفعها عنها بحسب مرتبة التفرقة

والنهي في احد الجوانب
جهت كما في قولك صل
ولا تغضب انما هو يجوز
تلك الاستدلال

لا يصلح
او في نفس الامر
في سائر النواحي
اشبه ذلك من العبادة
التي لا يخلف من افعال
الواجب الاعتناء
مضاف

مضاف الى ما مررتما في هذه المرتبة عريان عن وصف الاتحاد والاشيئية ولهذا قد تجدان وقد تعبران وتحقق طلب محله
 اعلم انه ينبغي ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع
 الاعياد الزائدة او الفرد الذي في مرتبتها كما مر في الجواب السابق اذ لو اطول لم يستقم لظهور ان كل ما يكون مرجوحا بالنسبة الى
 الغير لا يمتي مكرها الا ترى ان لا يبق الزكوة مكرهة لانها مرجوحة اى اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكرهة لانها
 مرجوحة بالنسبة الى المعرفة ولا يبق الصلوة في مسجد التوق مكرهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع الا غير ذلك فتح فيكون ترك
 الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الاخر حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجوحا له من باب المقدمة لا بحاله فيكون قوله فكلما
 الوجوب التقيض مع الاستحباب الغيري الى اخره فضلا لا شك الوارد على التفصيل المذكور باعتبار ما يلزم في اكثر الموارد فان مرجوحية
 عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان تركها لها اذ ان توقف عليه ورجعه الى الدفع بطريق التقيض فلا بد عليه ما اورد عليه من ان
 فيه رجوعا عما بين عليه الكلام اولا واما ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور فضعفه ظنا فترناه هنا وفي بحث الوجوب المحمي والتحقيق ان
 الوجوب والتدبير اما ان يتجدهما بان يكونا نفسيين وغيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول يمنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك
 الفصح لعدم المنع منه وهذا ما وعبار تغاير المهمة كالفعل المعاصر المذكور غير محذور في دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور
 ان ايقاع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان التذيي عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوب في الخارج وقد عرفت ان الا
 انما تغلق بالطابع باعتبارها وبما سبق لبعض الادهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو
 واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الاداة فعن فساده ونفسه كما ينبغي بوجوب الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب الواجب في
 استحباب رادنه وان اراد شيئا اخر فهو ما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاحصاب باستحباب بعض افراد الواجب النفس
 الغيبي عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة في المسجد وكالاتم في المواضع الاربعه او الغيبي للغير كالسير ماشيا الحج فيمكن تنزيهه على معنى انه
 ارجح من الافراد المجردة عن الاعياد المؤثرة في رجحانها واكثر ثوابا منها بقية تفسير مكره العبادة بما يقابل التفسيرين ويمكن ان
 يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوب فانه رجحان يرجح تحصيله على الغيبي مع جواز
 تركه الى بدل مطم ولا يرد ان ذلك يجرى به فيما لا يتخير فيه بتجليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان اعتبار تلك الزيادة
 هنا بمقابلته البدل يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا يتخير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عن تحصيل رجحان الوجوب
 فيبقى الاشكال بحاله وان كان الثاني جازا الاجتماع اذ لو ائتمن لكان اما باعتبار الرجحان ولا يجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان
 لا يوجب الا تاكد الرجحان او باعتبار ما تقوم عليه من المنع من التقيض وعدمه ولا يجر من هذه الجهة ايضا لان الوجوب والتدبير حيث كانا باعتبار
 جنتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارها ولا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان
 عدم المنع من التقيض باحد الاعتارين راجع الى عدم افضاء ذلك الاعتار للنع وهو لا ينافي افضاء الاعتار لغيره وبالجملة فاللازم له
 عدم منع خاص فلا يقضى عدم العام اعنى المنع مطم فما اذا ان يتحقق المنع من التقيض بالاعتار الاخر ويبدان الخريص على الواجب لنفسه
 ليس بواجب لغيره وذلك بوجوب ان لا يكون تم الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحان له حصل مهمة الاستحباب لغيره وكذا يصدق على الوا
 لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك بوجوب ان لا يكون تم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحان لنفسه كان استحبابا نفسيا لا يبق يمكن
 ان يبق على الوجه الاول ايضا الصلوة المكتوبة ممنوعة من تركها من حيث ذاتها فهو واجبة هذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها
 في المسجد ليس لوقوعها في المسجد تأثير في وجوبها بل في وجوبها في وجهها ووجهها في وجهها ووجهها في وجهها ووجهها في وجهها
 التعيين فيكون مندوبا على التعيين من هذه الحيثية لصدق كل اجزائه من الرجحان وعدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث
 وقوعها في المسجد لا يقضى عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب باحد الاعتارين اعنى النفس والغيري لثبوت المنع بالاعتبار الاول
 على ما هو المفروض بل انما يقضى عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل مهمة المندوب لنفسه لان المغبر فيه
 عدم المنع النفس لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري ومندوبه فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتارين و
 السر في ذلك ان الواجب النفس عدم عبارة عما كان رجحانا او مطلوب بدينه نفسه مع كونه ممنوعا من التقيض لنفسه والمندوب النفس
 عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان او المطلوبه لكن مع عدم المنع من التقيض لنفسه والمنع من التقيض وعدمه لنفسه مما لا يخفى
 في محل واحد والمطلوب الغيري ما كان مطلوبه للتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب لنفسه ويختلف باختلاف الاعتارين لا اعتبار
 مطلوب بدينه بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها او لامر ومندوبه لآخر فيصدق عليها الواجب النفس والغيري والمندوب
 الغيري على الحقيقة نعم لو فسر الوجوب النفس بوجوب الفعل في نفسه المانع من التقيض والاستحباب النفس بوجوبه لنفسه الغير المانع من
 التقيض لاحتل الاجتماع لارتفاع التناقض الا ان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بانضاد الاحكام الخمسة والسر في ان الرجحان النفس
 لا يتعد بتعدد الجهات المفوضة له الا في التحليل الذي ليس بمبنى اعتبار الاحكام عليه بل يتأكد ويتفوى بتكثيرها ويكون الحاصل رجحان

واحد فيمنع محوق الفصول المتناقضة ثم ما ذكرناه من جواز الالتماع في بعض الصور وانما يتم اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع
من الترك كما هو المعروف وانما اذا فسر برجحان الفعل ومطلوبتيه مع الالتماع في الترك الذي مع كونه ملاذون الترك او جازي الترك امتنع الاجتماع
ضرورية ان الالتماع في الترك مع كونه المعنى الاستحباب في عدم المنع في الوجوب مع عدم الالتماع في الترك مع كونه ملاذون الترك او جازي الترك
وتحققه ان الرجحان لما كان من الصفات المشتملة على المراتب المتخلفة بالشد والضعف فالوجوب الكامل برجحان يشتمل على المنع من التقيض
وهو الرجحان الوجوب والناقص منه رجحان لا يشتمل على المنع وهو الرجحان التذييل واما كون تركه ملاذون في خارج عن حقيقة الرجحان و
مقومانه وانما هو من المقارنات الاتفاقيه حيث لا يوجد في الفعل جهة تقصير المنع من تركه وتماحققتا يتوضع الحال في اجتماعهما مع الحرمة وشر
الكرهه واجتماع احدهما مع الاخرى فان الاول يتبع مع ظهوره في الدافع بين اداة الفعل والترك مع الاطلاق ولا يجرى فيه نقا
الوجه والمهمة وقد بينهما عليه ساقا والثالث يفتي على تعيين مهمة الحرمة والكرهه فان فترنا برجحان الترك مع المنع من الفعل او عدمه جاز
الاجتماع على نحو ما مر بان كان احدهما نفسيا الاخر غيرهما او كانا غيريين مع تعدد الاعتبارات وان فترنا برجحان مع الالتماع في الفعل وعدمه
امنع الاجتماع مع واما تدخل بعض العبادات كالاعمال فلا اشكال في تدخل الوجبات منها ولا في تدخل المندوبات منها مع اعتبار
النية لان مرجح عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل كل واحد منها على نية وبين فعل يشتمل على تلك النيات وهما اعتباران وفي الاخر
ان حصلت النية شرط تعدد الموضوع فيعدد الاحكام مع وان جعلت شرط المقتدر فينا كالحكم ما لم يختلف بالنسبة والغيرية وكذا لو
قلنا بتدخلها فترنا في جمع الى تاكيد الوجوب والاستحباب عند تعدد الاسباب ما لم يختلف بالنسبة والغيرية ولا اعتبار عليه وانما
تدخل الواجب منها مع التذوق فلا اشكال في الغيرية منها مع تعدد الغيرية ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منها ان
الوجوب والتذوق لا يقيمن للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا النية شرط من العمل لانهما المورد ففعل الوجوب في المثال المذكور والفعل مع
نية دفع الجنابة وفعل الاستحباب مع نية كونه للجمعة ولا ريب في بيان المركبين غاية ما في الباب ان يشترك في جزء وهو ما عدا النية فيلزم
وجوبه في ضمن احد ما واستحبابه في ضمن الاخر وجوبه لاحد واستحبابه للاخر ولا اشكال في شئ منها اما الاول فلان عدم المنع
من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعل مع تركه ما ينضم اليه فلا ينافي في عدم جواز تركه ونفسه او في
ضمن مركب اخر وان جعلناها الاجئين للفعل بشرط النية كان يحكم الواجب المحرم مع رجحان بعض احادها فيتنوع اعتبار التذوق فيه بمعناه
الحقيقي ويضع اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويعتبر هذا اذا قلنا بان تدخل الغيرية ولا سبيل الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة
الى تحصيل الرجحان الزايد نظر الى ان الفاعل لفعل الجنابة اذا انعم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله مزيد رجحان لما يتبعه من
مزيد منفعة كالتباعد من الزيادة من الرجحان ما لا يمنع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايضا لان تركها اعم من تركه كالم
اثر به واهل قصد وظان العام لا يستلزم الحصر وذلك لما مر من اتحاد التفصيلين فيلزم اجتماع المتنافيين فيه وبالحكمة فلا تضاد
عندنا بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفنا وجهيهما وان اختلفنا في النفسية والغيرية او كانا غيريين وتعدد الاعتبارات او كانا
نفسيين واعتبر كل منهما واحدا في ضمن مركب فانه اقسام ستة من الوجوب الاستحباب لا تضاد بينهما فيها وعلى قياسها الحرمة
والكرهه فقد اضع مما حققنا ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة مبني اما على التاويل في الاستحباب بجملة على
الاضمية فيكون دعوى الاجتماع على هذا القدر توسعا وعلى اعتبار التباين في وجوب الوجوب والتذوق حيث يتحقق المعاصرة فيتنوع
التضاد لاعتبار التباين في جحق الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار منوع الترك مع وباعتبار اخر غير منوع الترك مع كان عم
الموجه المذكور ثم التباين بحسب الوجه على ما فترناه انما يجرى في اجتماع الوجوب مع التذوق مع التبريم مع الكراهة وانما اجتماع الوجوب
او التذوق مع الكراهة او التبريم فلا ظهور في الدافع بين اداة الفعل والترك مع الاطلاق وان كان احدهما نفسيا والاخر غيرا اذا
ترتب عليه الغير وقد بينهما على ذلك سابقا ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بجواز الاول على جواز الثالث كما مر من فترنا كراهة العبادة بالغير
الثالث الثالث ان السيد اذا امر بعبادة بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان فخاطه فيه فلا ريب في انه بعد في العرف مطيعا وعاصيا
باعتبار الجهتين واجيب عنه بان الظن في المثال المذكور اذ تحصيل الخياطة باي وجه اتفوسلنا لكونه لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم
الخياطة فيختلف المتعلقين لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه واعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بان اعتراف بمذهب الحنم
دفعه اذ مرر قوله اذ تحصيل الخياطة باي وجه اتفق ان حصول الامثال بالقرن المحصر انما هو لتعلق الطلب بنفسه لا بغيره انتهى
بالخصوصية وهما هذا الامتناع الحصر ويمكن دفعه بان عرض المحب حمل الخياطة في المثال على الامر القابل بالتذوق دون نفس الفعل
الذي هو مقدمة لحصوله فحصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باي مقدمة حصلت اي سواء حصلت بمقدمة جانبية كالوجوب
في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كالوجوب فيه لا يوجب جمع الامر القابل مع التذوق لان الكون الخاص المحرم مقدمة للواجب
له وبعود الاشكال لا نأقول وجوب الواجب انما يتحقق بوجوب المقدمات الجانبية دون الحرمة لكونها اجزى مما سقط وجوب التوصل لغيرها
ومع التامثال بالواجب فان مبغوضته المقدمة لا ينافي مطلوبة ذي المقدمة نعم يجزى عليه الاشكال بان الوجوه المذكور انما يتحقق

الفعل

عندنا

عندنا حيث لا تكون المقدرة الحرة سببا كما في بحث القدرة وظان فصل التمام سبب لمصلحة الاشارة بالوصول الى المطلوب
الوجه الثاني بان الخيالة كالصلوة عبارة عن اتصال مخصوص ودعوى ان الكون جزء منها عندنا حكم واضح اقول اننا قلنا بان الكون
من الصلوة لم يزد به كون المكلف اى وجوده كالحال مستحق الى الوهم فالصلاة من الصلوة ضرورة ان وجوده الموصوف للكون
العرض القائم به ولا كون في المكان اعنى تخييره فيه لان مفهوم الخيرة خارج عن مفهوم الصلوة كاستنباطه عليه بل يزد به الا كون
يكون المصل على علمها من حركانه وسكاته كقيامه وركوعه وسجوده ولا يربط ان القيام في المكان المخصوص بعين التصريح من الصلوة
وعلى جهة بقية الا كون فيكون الصلوة في المكان المخصوص بجميع اجزائها الفعليه عسبا لا باعتبارها عن حركانه وسكاته خصوصا
هي عسبا وان وقعت في المكان المخصوص نعم اوقلتا بان التخيير من الصلوة كان معادها من بقية الاجزاء عسبا وفي الصلوة
وجهان والتحقيق انها ليست عسبا وانما هي مستبعدة عن تصرف عسبي فمتنع مطلوبيتها مع تحريمها كما ترى واما الخيالة فهي بمنزلة الصلوة
في كون الكون بالمعنى الاخير جزء منها لكن ليس النقيض في العرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول الفاعل
لا تكذب في مكان كذا وهو خارج عنها وتوصيحه ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل للانسان المتحرك او
الساكن فيها صفتان متباينتان احدهما كونها في الدار وتخييره فيها وحى صفة لاحقة للذات باعتبار ما مشغول من القضاء والاخرى كون
الحركة او التسكون قائمه به ولو كان التخيير اعنى الكون في المكان عين الحركة والتسكون لصداق بعض التخيير كونه او تسكون كما يصح
في المثال المتقدم ان بعض الصلوة عسبا انما في المناطق المحل مجرد الاتحاد والخارج وبما هو لا يصح وانما ما يتبع من كون الحركة كون
الجسم في المكان الثالث بعد كون في المكان الاول اعنى مجموع الكونين فشاخ بل التحقيق في حددها ماد كره الاخر من الخارج
الجسم من مكان الى مكان فيكون امر مغاير للكون في المكان مضافا اليه لا يبق فالحركة الخاصة لكونها امر ايقا تنصرف على
الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب ان يكون الخاص من باب المقدرة فيقع فيه الامر
الذي لا ينافي قول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون فيه من لوازمه فلا توقف لها
عليه اصلا ومع الاعراض عن ذلك نقول انما تجب الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظرا الى كونها احد افراد الواجب التخييري على
تقدير حصول مقدمها من الكون المحرم لا مطر وجوب الواجب على تقدير حصول مقدمه لا يقضي وجوبها فلا يلزم اجتماع
الحرة معها فالكلام في المقام على حد الكلام في الصلوة يجب على تقدير حصول مقدمه من ترك الواجب الحر مع انه لا
يقضي وجوبه وقد تم تحقيق ذلك فان قلت قضية النهي عن طبيعة الكون حرمة كل واحد من افرادها والخروج من مكان سبب للكون
في مكان اخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم فيخرج منه حرمة معلولة قلت كان الخروج من مكان سبب للوصول الى افراد الكون
كانت سبب للتحقق عن الفرد الاول وكما ان الاول جهة التحريم كالثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة لانهما تقدير لشيء واحد
المحرم الى جميع الاكوان الخاصة فنعارضان وتسايطان فيبقى السبب بالتطويع هاتين الجهتين خاليتين عن الحكمين فاذا تحقق وجه التحريم
مقتضية لوجوبه صح انصافه به ولو فرض كون الحركة واقعة للتكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك جهة فخرجنا ان يعرف وجه
تماما سلفناه في مسألة الصلوة حيث لم يفرق فيه بين الرضع منه للتكن وغيره ويظهر ما قررنا لانه لو كانت الحركة في جواب المكان بحيث يلبس
لزال للكون البناح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة وحيثما اشكل الامر في مسألة الخيالة اذا فرض وقوعها في جواب الدار بحيث يكون
تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اصل العرف لا يقرون في الحكم بالامثال بينه وبين وقوعها في الدار وجوابه اننا قلنا بان
المفهوم من قول الفاعل لا تكذب في الدار المنع من كون اصل الجنة فيها خاصا كما يشهد به علم الاعداد با دخال مثل يد فيها مع خروج الجنة
في حصول الخالق ولا باخرهما مع دخول الجنة في رضع الخالق او تخفيفها كان كون اليد في الدار غير محرمة فلا ينافي وجوب حركتها
اليها وفيها مطر وبه يتضح وجه اخر في الجواب عن الاستدلال المذكور وان جعلنا الدار على ما يعدها كونه الدار فيها كما هو التحقيق فالخطا
في انه ليس للعبء فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عد كون المصروع كونا واحدا ههنا وان ترك بعض اعضائه كاليد خارجا
كان كون البقية كونا واحدا محرما فانها فردان من الكون في مرتبة واحدة من التحريم فحريك اليد في الفرض المذكور من قبيل الشبب
للاشغال من فرد محرم الى مثله وقد عرفت خلق مثله عن التحريم هذا ما ذكرت ما حققنا انها امران متغايران جازان يتعلق الامر
بالحدما والنهي بالآخر وخرج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المثال المذكور وبين المقام وان اريد المثال المطابق فليطلبه بالاولى
عبد بجملة ثوب شاه عن النصف في مكان فخاله فيه ولا يربط انه لا يعده مثلا انهم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالجملة لانه
بان لا يكون عاصيا بتركها ايتم فطر الاصول العرضية اعرفت هذا مبين لك انه يمكن توجيه كلام المحب بجملة الكون الذي نفى كونه
جزء من الخيالة على الكون بل للجنة الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويغيب به الاستدلال المذكور وهذا غاية تحقيق المقام
وان كان كلام كثير منهم لا يسأل عليه واعلم انه يتفجع على ما حققناه من ان النهي عن الكون في مكان لا يقضي النهي عن مطلو التصرف
فيه لا غفلا ولا عفا احكام كثيرة منفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهائه عنه من يجب عليه طاعة شرعا

صحت صلوة وكانت بعبارة الغير الكونية فيه ومنها ان من الجرفه على الكون في مكان كان له ان يجر نفسه لآخر على كل حال
 والنجارة والصلوة فيه اذا ساع له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان رياء صحت صلوة وسائر افعالها التي وقعها فيه ان لم
 يراه فيها ومنها صحت الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التهم وقد مر النبي عليه ومنها صحت الصلوة ونحوها تحت جدار يتخاض هدها
 او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة تحترق او سكن سكونا محرما لم يبطل اذ
 بذلك بخلاف ما لو كان كونه في مكان محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال فكان فيه فان قضيت الاصل فيه البطالة
 الى غير ذلك فان حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف في بعضها على ما مر تحقيقه من ان الامر بالشئ لا يقضي فساد العمل
 وعلى الوجه الثالث بان ان كان حصول الامتثال بالخطا مكابرة تشهد الضرر به بخلافها ويمكروا فيه بان الجيب انما انكر الامتثال على تقدير
 ان يكون الكون في المكان جزءا منها فهو كاللزام محال على تقدير محال ولا يخبر عليه اذا تحقق لزوم فعلها او انه مبني على جعل الكون على المعنى
 الثالث ومع فلا تشهد الضرر به على خلاف ما ادعاه ان لم تشهد عليه ومع الاعراض عن ذلك كله فلنا ان تمنع حجة العرف في مثل هذه
 المسئلة فانها من البياحة العقلية النظرية فهو زنطير الخطا فيها الى اتمام العولم غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم العارف بالحال
 مثل هذا الخطا وجب عليه ان يثبتها بالجاهل في مقام الحاجة على مورد الخطا ببيان ان مراده الاثبات بالفعل في غير ذلك المكان كما
 يجب عليه التنبه على سائر الشريط المعبره عنده ما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة ما وصل في الدار المغصوبة بل مطلق
 المكان المغصوب مع العلم بالتحريم وقد مر قبيل على القول بعدم جواز الاجتماع على ما مر ويصح على القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه
 ومنها ما وصلح له لبوس مغصوب ولو كان خائبا بل مطلق المحول ثم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه كالهوى الى الركوع والنجود والاشياء
 منها بناء على كونها جزءا من الصلوة واما لو كان حال استقراره فقط فالفاعلة تقتضي الصحة على القولين لاسيما اذا كان مستترا بغيره
 هذا الرجل ثوبا مغصوبا حال القيام والقاء عند ركوعه ثم حمله فيه والقاء عند الانصباب منه والهوى الى سجوده وهكذا صحت صلوة
 ومنها ما وصلح على مغصوب من ارض او ثوب او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض المفعول الواجب عليه كالهوى الى ركوعه عليه حال القيام
 الواجب والركوع او وضع احد الساجد السبعة عليه كافي القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او جرد على غيره ووضع ارجل
 يديه عليه وكان الوضع في غير حال وجوبه فالوجود عدم البطلان ومن لواحق المسئلة ما لو اذن له مالك الدار في التصرف فيها مطلقا
 ونهاه عن كل شئ فله فانه فيها فعل ما اخرناه يكون انما بعدد وعلى القول الاخر لانه عليه لثغاب الطبيعيين وقد مر نظره هاهنا
 الضد ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او صدق فيه فالوجه صحة عمله لان نقل المال الى الاخذ وتخصيصه به امر معصوي لا
 يشتمل على التصرف في المكان والغيبض والاقباض وان اشتمل على التصرف فيه الا انها شرط في وقوع ذلك فالتنهي عنها من حيث
 كونها غصبا لا يقتضي فساد الشرط كما سئلنا في فصل حكمه عن الفاضل في مثل من قوتنط ارضا مغصوبة القول بان ما مورده
 بالخروج ومنه عنه وان عاص بفعله وتركه وعزم على التناهي الى الجماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه ما مورده بالخروج وليس منها عنه و
 لا معصية عليه والحق انه ما مورده بالخروج مطلقا او بقصد التناهي وليس منها عنه كما لو مورده لكنه عاص به بالنظر الى التناهي
 وكان ما عزم الى الفجر الرازي من القول بان ما مورده بالخروج وحكم المعصية جار عليه ولما ذكرناه لنا ان المكلف في الزمن الذي
 لا يمكن من الخروج فبانه لا يمكن من ترك الغصب مطلقا فلا يبيع النهي عنه مطلقا اذ التكليف بالتحريم عندنا وان كان ناشيا من
 قبل المكلف للقطع بكونه سفها ثم يهرج بها يجوز ان يؤمر به حينئذ على وجه التجبر والسخرة لكنه خارج عن الشارع فاذن لا بد من ارتفاع
 النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض الوجوه وليس الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولذا لا العقل والنقل على انه ما مورده بالخروج
 وهو يقضي عدم النهي عنه والاعداد الحذر من التكليف بالتحريم والتكليف بالتحريم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج
 بالغصب الى النهي السابق وقوع السبب اعني الذخول للمكان منه وهذا حكم كل مجرى في جميع ذوات الاستباة التي لا تغاير حصولها
 حصول استباها كما فعل المسند الى الالفاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاثبات بما هو جبر من تركه السير وغير ذلك فان التحيق
 في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منها وسيبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه
 وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالما مورده يرتفع عند الاثبات بالسبب الموجب له وسيبقى حكم الامتثال والاطاعة من استحقاق
 المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله هذا ويبقى ان يعلم ان الخروج انما يجب وتعيينه انما يخصصه سبيل التناهي عن الغصب على الوجه
 المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب عليه محال اطلاق كلامهم واما العمل بحصول احد الاستباة البهية للتصرف في مدة لا يزيد على
 زمن الخروج كالوعلم باشتغال العين او المنفعة اليه والى من يبيع له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجر عليه الخروج الا ان يعين
 عليه المالك في وجه ولو تمكن من التناهي بمذلة وشبهه لم يتعين عليه الخروج اذ خرج من قال بان ما مورده بالخروج ومنه عنه باثباتها
 دليلان تواردا مثلا بد من افعالها اذا مانع منها اما العقل وليس الا لكونه تكليفا بالتحريم وهو لا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل
 المكلف واما العرف ولا دلالة له عليه فان قيل الخروج اخص من الغصب قوارا الامر والنهي على العلم والخاص بغيره فانه يخصص احدهما

علا وع ٣

بالآخر

بالاعتراض تخصيص النفي بالامر وان قلنا بان لا يستغاد في العام من وجه قلنا لان العلم ان الخروج موود الامر من حيث كونه خروجاً
 بل من حيث كونه انما يتخلص من الغضب وهو عام منه من وجه وانما يخرج في الخروج اتفاقاً فان كان العام الذي امره الموجوده في
 الخارج مخصصه في المخرج العادة بل في نفس الامر لا يخرج عن كونه عاماً في باب التعارض لو فرض ورود الامر بخروج المخرج فالظاهر
 من جهة كون الفرض الغالب وهذا الجواب هو الراجح وقد اورد بعض المعاصرين وجوه فساد غير خفيه على المصليين والجواب علم من ان
 التكليف بالمخرج وان كان من قبل المكلف بل هذا التكليف في نفسه كما يظهر من وجه ما سلفه في البحث المتقدم فلا يحسن من اهل
 دليل النفي لكونه ظاهراً مستنداً الى مجرد الظاهر من قول بان ما ورد بالخروج ولا مخصصة عليه بما ذكرناه من استحالة التكليف بالمخرج
 جواز ان ذلك انما يتصور عدم المعصية بهي مقدار لا عدما بهي مقدار كما بينا فان المكلف متى قبل الدخول عن جميع الخلاء
 القرف في ملك التبر غير ان هذا مطلقاً غاية الامر ان النفي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يمكن من
 التركيبها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصياً لا يوجب ذلك لان ان يكون المخرج طاعة وعصياناً وهو مخرج لان الطاعة
 والعصيان لمران متساويان بالضرورة فيمنع استنادها الى شئ واحداً وتواردها على محل واحد لا تناقض وان اريد ان
 الطاعة والعصيان متساويان من حيث نفسيهما فمنه ما يمنع لان معناها امر ائمة الطلبة مخالفة ولا منافاة بينهما مع عدم
 الطلب وان اريد انها متساويان من حيث ما اضيفا اليه من الامر والنهي فمنه ايضاً لانها انما يتساويان اذا اجتمعا في
 الزمان كما هو شان التضاد وقد بينا ان زمن الامر غير من النهي وتوضيح المقام ان ترك الغضب مراد من المكلف بجميع
 افعاله التي يمكن من تركه اذ في الحقيقة مشروطاً بما فيها بقاء تمكنه منه وحيث انه قبل الدخول يمكن من ترك الغضب
 بجميع افعاله دخوله مشروطاً بتركه المخرج مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع افعاله معذوراً بما
 يتوقف الثامن عليه وهو مقدار خروج مثلاً بفتح بناء ارادة تركه كك وقضيه ذلك ان لا يكون بعض افعاله تركه مطلوباً بفتح
 الواسع المقدم بالوجه ويجوز ان يتخلو عن المنافي والعقل والنقل وتعارضها على ان ليس لك الا الضيق بالخروج فيكون المخرج بالقياس
 الى اقبل الدخول وما بعد ذلك من مصادره احد ما مطلق وهو النفي عن الخروج والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به وما عني
 بتخصيصه فيه ليلزم الجمع بين الضيقين بل يتصرف بكل في زمان وطلقة حكمها من استحباب العقاب الثواب باعتبار الحالين ولو
 كانت بمعنى شئ في زمان مصادرة المظهر بغيره في زمان اخر لا يمنع البدائي فتتصاعق وضوح حواره وانما لا يرتب هذا اثر الاول
 لرفع البداهة ليجوز ان الغالب ولا يشترط انهما الموصوفه في الزمان السابق لوجوده في علم العالم ولو بوجه الذي هو مقتضى وجهه هو لا
 ذلك لا يمنع تحقق الطلب المعنى المطلوب في الخارج وهو مخرج على اللذات المتعارفة هل يصح منه التصرف المنكسر وما يمكنه من الحال
 الخروج وملكه وجهان من ارتفاع المخرج عن تصرفه في تلك المدة ومن انما كانت مطلوبة لعدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود
 والارتم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحة بالنسبة الى حال وهو مخرج لان الصحة والفساد صفات متضادان يمنع تعلقها بمحل واحد ولو
 كما بينا في ما قبله والاشهد هو الاول والجواب عن الثاني ان نافية النفي ليس كاشرة في استحباب العقوبة مطلقاً بل شرط بقاءه ومع استقامته
 يفتق موجب البطلان فيبقى موجب الصحة بلا تعارض نعم قد يتطرق الاشكال الى الصحة بطبيعتها وتوقفها على امر يزيد على المخرج ولحق ذلك
 مقام اخر ان لا يذهب عليك ان فرض السلب في توسط الارض المغصوبة من بالمثال والافعال كالمجري في نظيره مما لا يصح كترع
 التوب المغصوب واخراج الاكراه من فرض الزاينة ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك فصله في خلافه في دلالة النفي على ان النفي
 عندنا انما هو نافية في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العدالة وعزى الى المحقق انهم اختلفوا في القاطنون بالدلالة فهم من
 اثباتها شعراً ولفظاً ومنهم من اثباتها شعراً بالنقل وفيها لغة واختاره الحاجي وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل خابثتها
 في العبادات لغز وفي المعاملات شعراً ان تعلقت بغيرها كبيع الميتة او لصفة لادته لها كبيع الملائمة والمنابذة وكالح الشار ويقعها
 في غير ذلك مطلقاً وهي ساذ الى ان يقضى الصحة ولا بد اولاً من تحقق المعنى المتنازع فيه ونحوه في كل الفرع فقوله العبادات قد تطلق
 بمرادها الميتة المغزوة في الشرع المنزهاً وبعبارة اخرى ما يتوقف صحته على قصد الغربة سواء كان فعلاً كالطهارة والصلوة والزكوة
 والحج والاعتكاف ام تركاً كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه العبد به سواء كان امره غير عال في الشرع كالمذكورات او كاداء
 الدين والزبارة ودفن الاموات والمعاملات الراجحة اذ قصد بها الغربة وهي بالغة الثاني نعم منها بالعنف الاول وقد نفي الجادة
 عالم يعلم انحصار الصحة فيما في شئ وهذا غير سلب لا انتفاء عكسا بل الجاهة التي علم انحصار الصحة فيها في الامثال بغيرها ونحوه كالطهارة
 وعلى ما لو اتى التبريد عبادة ولا يصح مصالحتها في شئ كوجوب حجهم الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العفو والمغفرة
 الى الجبابرة فيقول ويؤتى لا يقع صحتها الا من تخمين ولو بالقوة كالبئح الصلوة والجماعة والتكلم وقد يطلق ويراد بها ما يتناول
 الايقاعات الجسدية التي تقع صحتها من شخص واحد كالعنف والطلاق والمناسك للقيام بقية العبادة بل المعنى الاول ليس مقيداً بعبارة الصحة
 فيما من غير تصرف المعاملة بل المعنى الثاني بعد اختصاصه بالمعنى الاول ثم الصحة والفتاوى صفة متباينة بوصفها العبادة اذ

والاصل ان البطلان في الغزوة
 كلامه في حلال التبريد في الاول
 يقع التكليف بما فيه من الاول
 في ذلك التكليف في قوله ان
 في قوله ان التكليف في قوله ان
 في قوله ان التكليف في قوله ان
 في قوله ان التكليف في قوله ان
 في قوله ان التكليف في قوله ان
 في قوله ان التكليف في قوله ان

وللعاملات اخرى واختلفوا في تحديد ما بالاعتبار الاول فالمتكلمون على ان صحة العبادة مؤاخذتها الامر الشارع وينبغي ان يرد بالامر معناه الا
ليتناول صحة السند وتبينها اليقظة والغناء على انها عبارة عن كونها مستقلة للفضا وكان المراد بالاستقاط عنها من تعلق الخطاب بالقتضائين
لولاها لتعلق الامر بالقضاء والا فلا يثبت له حال الفعل حتى يسقط فسادها على الاول مما لغتها الامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها
للغناء وتماشيتها بينهما ان هذين الحدين يتفارقان في صلوة من صلح بطن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول كقولنا
وقاسية على الثاني لعدم اسقاطها للفضا ويشكل بان العبرة في المقامين ان كانت بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على
الحدين اما على الاول فاما على الثاني فلا سقاطها للقضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تضي على حربه وان كان العبرة بالامر
الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها بشئ من الحدين وهو وظ وكذا ان يرد به فيها ما يعم الصبيح وغاية ما يمكن تكليفه في المقام ان جعل الامر
في الاول على الامر الظاهري والواقعي يعتبر الاسقاط في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا كان منشا الخلاف ثم وذلك
اختلاف على انظارهم فان الانبى بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامثال به ولو في الجملة وعدمه والانبى بمقاصد
الفرض البحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا واعترض على الحد الثاني للصحة بأنه لا يخص من الحدود ويرجع بالاقضاء له
كصحيح العبدان لان الاسقاط فرع البوث ولو في الجملة وان يرد به ما يتحقق معه التقاطع بغير عدم البوث وان لم يستند اليه اصلا
مع عدم مساعدة اللفظ عليه فساد حد ما طرفا وعكسا فسادها واجبة فانه بان المراد بالفضا ما يتناول الاعادة واخرى بلق
المراد ما سقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وكل ما يفسد اما الاول فلازم مع اشتراكه على مخالفة ظاهر الاصطلاح غير صحيح للحد
لبقاء الاشكال بصحيح العبدان عند ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المستدرة ومجربها ولو عول على التام بل المنقصر
انتهى الاشكال بفناء المذكورين واما الثاني فلازم لو تم فساد عدم مساعدة اللفظ عليه لا يقصر عن فساد اصل الاشكال فالاول
تقدمها على طريقته بموافقة العبادة للامر الواقعي او بلشتها على ما يقتضيه الامر اشتراطا عليه والفساد بما يقابلها واما المعاملة
والمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضاً فصحتها عبارة عن ترتبها لآخر المقصود من جعلها اشرا كتملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة
والبضع في النكاح ووقوع البيوتنة في الطلاق والخبرة في العوق الى غير ذلك وتبقاها للفساد بغيره عدم ترتب ذلك عليها والتحقق
ان وصفي الصحة والفساد في العبادات عقلة وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع وهو ظ من البيان المنقصر ثم اعلم ان الفرق
بين المقام والمقام المنقصر هو ان الامر بالتهيؤ هل يجمعا في شئ واحد واما في المعاملات فظ واما في العبادات فهو ان النزاع
هناك فيما اذا تعلق الامر بالتهيؤ بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهما فيما اذا اتحدنا حقيقة وتبايرنا
بمجرد الاطلاق والمقتضى بان تعلق الامر بالطلاق والتهيؤ بالقيود وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان
بين الموردين عموم من وجه وهما فيما اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقدمه التنبه عليه واعلم ايضا ان من قال باقتضاء التهيؤ
فيلزم للفساد ايراد الاقتضاء من جهة التهيؤ كاهوط عنوانهم ونسجهم ومن قال باقتضاء الصحة اذ اذاته يقتضيه من جهة المادة والمعلق
لصحة الفعل التهيؤ عنه كما ينادى به بجملة الامور من جهة نفس التهيؤ فما اورد به بعض المعاصرين على هذا القول من ان التهيؤ حقيقة في التحريم وليس
ذلك عين المحل ولا مستلزم لها فاشتر عن عدم القطن لذلك ثم قد يجادل ان النزاع في المقام لا يخص بصيغة التهيؤ بل يحرم فيها
فيما يحرم غيرها كالقطن التحريم في قوله ثم حرمت عليكم لانهما انكم الانية وذكر الصيغة في العنوان وورد على سبيل التمثيل وضعت لان
من اسناد التحريم الى المذكورين تحريم وطهرت او الاستمتاع بهن وهو صحيح وفساد العقد عليها دلالة على نفي ترتب الاثار على عقد
فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو استند التحريم الى العقد فيلزم بجم عقد كذا وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالة على الفساد غير
واضح وتوجه النزاع المعروف اليه غير طر اذا عرفت هذا فالتحقق ان التهيؤ في العبادات يقتضيه الفساد عقلا وبلهه وضاعف ولغز سواه
تعلق التهيؤ بها لنفسها او لغيرها لكن يصح في الثاني ترتب الغير ليكون التهيؤ فعليا واما في المعاملات فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا
معه ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلقها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا لجهة غير الفساد فيفسد من التهيؤ نفي الاثر فقط او
التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر فينبذ على صورة النشر مع بان يقصد مشروعيها او على صورة ما لو قصد ان يعامل معها معاملة
بحرم تحريم ما قصد به لولا ذلك لان الفاظ المعاملات موضوع عندنا لخصوص الصحة كالفاظ العبادات فاذا استظهرنا من تعلق التهيؤ
معاملة فسادها نعتين انهما من لفظها في ذلك الاستعمال فاسدتها بما جاز ان لم يكن جعل الفساد بذلك التهيؤ ولا يسيات فامتد
المثلية على قصد الاثر لم باثار المعاملة الصحيحة فيها اذ لم يفسد منها الجزئية عنه فيعتبر العمل عليه وان كان جعل الفساد بذلك
التهيؤ فالنشر يوضح مخرج مفاد التهيؤ الى حرة تلك المعاملة من حيث النشر مع نظر الى عدم ترتب الاثر الشرعي المفوض بها
عليها ثم لا فرق بين ان تكون الخصوصية ناشئة من حقيقة احد الطرفين كبيع الخمر والشراؤها او منها كبيعها بمثلها او من وصف
احد ما كبيع الجهول او من وصفها كبيع الجهول بالجهول ولان تعلقها بالامر حيث كونهما معاملة بل من حيث انها متحدة بحقيقة محرمة او
لجهة غير الفساد فلا يقتضيه عرفا ان يقتضيه النهج للتحريم وما نقل عن الاصحاب من نقل الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان التهيؤ

القول في بيان معنى المصوب

عنها الاخراج ربما يشمل ذلك فمن النوع الاول البيع في المكان المصوب...
المصوب وهذا بخلاف مع المصوب والفرق الذي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة مخصوصة لغرضها المصوب...
التي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة مثلا بل باعتبار كونه غصبا وعبادا...
الثاني نفس القيد وان اخذ في الخارج ولم يتنازاه وهذا المقترن ثابته عقلا من غير عقاب...
التي ليس يكون سببا بل للندوة ومثل العهد واليهن وما الشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت الذم فان...
آلى الفرعية والحفاظة على افعالها ولو على سبيل الحكمة لئلا يتسبب ثبوت الامضاء والعبادات ان...
ها وتعلقها بما على تقدير التي عنها امتنع ضرورة ان كلام الام والى يستدعي موردا معار للمورد...
رسان المطلق عين القيد في الخارج لا محاد ما فيه والمغايرة الاعتبارية الثانية بحسب العقل...
يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما في قول مورد الامر والى انها هو وجود...
وظاهر ان المطلق والقيد يوجد في الخارج بوجود واحد وان يتنوع في الام والى على واحد...
هذا مضافا الى ما من قاعدة التحين والنتيجة فان الحسن والقبح على ما عرف من الصفات...
كونها خارقة وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو تحتمل انهما على موضوع...
ثبت عدم جواز الاجتماع في المسئلة السابقة تغاير الورد فيهما بحسب الغرائب والحقيقة...
بين الطبيعتين هنا لا بحسب وصف الاطلاق والتقييد ثم اقول لو سلم ان المصوب والمغصوب في...
ما يرتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انما كان...
قربا يمكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في...
وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان...
هي عين تلك المهية اذ اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والى عليها بوجوب قولها على...
يعبر في حقوق التي لها حقوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولو استظهرنا من...
معدونة العرف حصل المقصود اجماعا ولنا على نفي الامضاء والمعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن...
المضرب في البيع والمنفعة واجزئها في الاجادة وارتفاع الترويض في الطلاق الى غير ذلك...
الاستفادة من التي كثر تب الصنان على الغصب الدية على القتل والجرح المرحوم والمر على...
الاقتضائها وضعها اجماعا ولنا على اقتضائه عرفا في امران المفهوم من الاطلاق النقي...
في تطايرها كقوامي الطبيب عند صفة الادوية والمعاجين ونواحي كل ذي حرفه وصانعها...
النواحي نفي الارش عند حصول الامر النهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من...
الباعة عليه في الفساد وان الخصوصية المعبرة في المعاملة النهي عنها من مواعين صحتها...
كون المحرم الذي هو مفاد النهي مستلزما للفساد والمعرف من عدم الاستلزام وهذا...
لم يحكم بالفساد وان قدر ظهوره في الفساد اذ الظاهر الغير اللقطية لا دليل على...
لفظي ظاهر فيه لجد الحكم به وما حققنا يتضح وجهه في دلالة النهي المنطوق بالعبادات...
مانعية الخصوصية وكونها مضادة للعبادة ومنه يظهر فساد ما هل من تخصيص دلالة...
بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل فكلا زعمه وهو الفساد...
بل لا يستفاد من الاطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد لان نسبة الخصوصية...
في الحرمان الصلوة فيه فاسدة الا في الظهور والضرورة فكان ان دلالة الثاني على...
هنا سببهم بحكمون بطلان المعاملات التي تتعلق النهي ببلحيت بوقاية لثة على...
الوامر التي تقع في هذا المساق فان المفهوم منها الصحة ثابته والخبرية او الشرعية اخرى...
ولنا على استقامة عرفا ابيحها لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها ان...
وهو لا يقتضي نفي الامر بجواز ترتبه على امر محرم كما ترجمه الثانيين...
والثاني مشتق اذ يصح ان يقول نهيك عن البيع الفلاني لانه لو فعلت اثمت وحصل...
الى القسم الاول من المعاملات اذ الظاهر قد يصرح بخلافه والمنع من بطلان...
عقلا ظاهر على وان انكره بعض المعاصرين متمسكا بان الامر انما يتعلق بالطبيع...
فلا منافاة عقلا بين مطلوبة

هذا سبق على نسي الهوى
في قول ما سقط القضاء
بالطوب لاخصاص السقط
بشرع الا لايجوز استقام
الافساق القضاء عند افعال
بما الدليل على قضاء الهوى
للفساد والقبض القابل للقبض
بالبيع المذكور سنة

البحر من حيث هو كما هو مقتضى الامر ومن بمقتضى الفيد كما هو مقتضى التغير الموردين لكنه اعترف بيقوت الدلالة على ان
اهل الصفة يفتنون من ذلك الزمان تقييد مطلوبية تلك الطابع المطلقة بصورة عدم تقيدها بتلك التقييد تترتب على خطاب الشارع
عليه كما هو الشأن في سائر خطابات وجوابه وانما اقتربنا فلا نطيل بعبارة وقد استدل على جواز عقلا بان مورد الامر هو البيط وهو مقتضى
هو المركب وما نعلم ان هذا هو المراد من الاطلاق مورد التناول هو المقتضى وهو مقتضى لان الفيد خارج عنه وان اعترف به اذ من الواضح
النهي عن الضلوة في المكان المنصوب ليس هي عن مجموع الضلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الضلوة الحقيقية بالمكان
المنصوب ولو علم التركيب بالنسبة الى الضلوة وتقييدها بالمكان المنصوب فغير مفيد لان التقييد باعتبار ان يحصل بعمل الضلوة فليس
ان يخالف حكم حصول مثل هذا التركيب بعمل الفيد لا خاداه وكذا الكلام في النهي عن الضلوة في التوب النجس مما اشبهت له في الاماينا فلا تان
سلنا ان النهي عن التركيب فلا يرب ان النهي عن التركيب هو عن كل جزء من اجزائه فمن لكل كما بيناه في مجمل المقدمة فيلزم على تقدير جوب
تولد الامر والنهي المنهي في الجزم وهو واضح الفساد كما في صفة العكس في الشئين لها مطم يجب الشرع والفتنة ان احدهما ان علماء الارض
والامثال لم يزلوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقد وذلك اجماع منهم على دلالة على الفساد الثاني ان الامر يقتضيه العقل لانه
على الاجزاء بكل الامتياز والنهي يقتضيه فيلزم ان يقتضيه نفيها وهو الثالث ان التقييد مقتضاهما يقتضيان والجواب عن الاول ان
الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالعاملة لا باعتبار كونها معاملة او كان الظاهر منه حكمه غير الفساد فان امر الخلق
لم يظلم معروف والنهي بالفساد في موطنه لا بوجوبه ان يكون مستقلا من مجرد النهي بجواز ان يكون له عليه مستدخر من ضرورة اوج
او غيرها وعن الثاني بالنسبة من لزوم اختلاف احكام المضادين اذ قد يشتركان في معنى كالتوارد الشاركة للبيض في العرضة واللوئية
وتغير ذلك واجاب الفاضل العاصم صاحب العالم بعد تسليم الحجج المذكورة بان يقتض قولنا يقتض الضميمة لا يقتض الضميمة ولا يلزم
منه ان يقتض الضميمة ونظر لان ذلك نفي للاقتضاء لا اثبات للناقص والمقتضى كما هو مقتضى دليل الحجج لا يوجب ان يقتض النهي الضميمة
فقد اقتض عدم الاقتضاء والا حثا فقتض الضميمة فمقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض والمقتضى ايضا لا ينافي بل يقتض الاقتضاء المقتضى
للمقتضى باقتضاء معانير والانسلا والاعتماد بانه تامل في الامور والاعتبارية فلا يمنع كما وقع عن البعض في نظير المقام غير صحيح
التفصيل فيه خارج عن مقتضى القول على ان ذلك يناه في تهيئة التاميم فان التاميم لا يلزم ان يتناقض مقتضاها بالبيان كيف
التقدير بانها متشركان في اقتضاء الامضاء اجمع القائلون من الفقه والشرع على اشغالها الفقدان الذي عمده عن اشغال الحكماء
ويلا دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك لا يتصل بالمعاملات واما في العبادات فلا تامل في حجة القول المتنازع وفي شجرة شرع الجواب
الاول ان علماء الاعضاء والامثال لم يزلوا يستدلون بالنهي على التساوي والجواب عن مائة التناقض ان لم يفسد المكان في تركه حكمه قو
للتهم عليه وفي فعله حكمه موجبة للضميمة والثاني ان الحكمين اما ان يقساوا في معاوضان ويتناقضان فيكون فعله على حد تركه
فيضع النهي عن تركه عدم حكمه فيه واما ان تنجح حكما احدهما فامتناع الاخر اذ لا ينافي مع ما يند من تفويت الفقدان الذي يند
حكمه الاخرى حكمه محض حيث يعارضه الجواب ان ذلك لا ينافي في العبادات لان ضمة التاميم تعلقها بالضميمة او حكمه الاخرى باعتبار
حكمه النهي يرجع الى الحد اوجه المذكورة واما في المعاملات فالحكمه الوجبة لزوما تارها عليها لانها في حكمه النهي عن الجواز ان بين
على محرم شرع هذا ان اريد بالحكمة الوجبة لتبوت الحكم والاشارة ان اريد بها الجهة الوجبة لرجحان الصل فاعتبارها فانها
والسند والاحتجاج من اثبت دلالة على فساد المعاملة شرعا فبالتعلق بعضها او لا منها بما يرجح مصلحتها وجوه الاول الاجماع ووجه
با فانزى الجبا والمقتضى من المناخرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجهين مستدخر في ذلك ان ورود النهي
عنها وليس له مستدخر سواء اذ لو كان لوقتنا عليه فقدم وقوفنا عليه في مثل المقام بعد التخصيص بقضاءه بالعدم لكثرة الموارد وعو
الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوع بان الكلام في دليل الجمعين ولا يثبت انه غير الاجماع
غير الضرورة لانهما عنى الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يرب مدلول النهي على التحريم وهو لا يدل على نفي آثار العامة بل يند
الثالث فغير ان تكون شرعية مستدخر على فعل الشارع في خصوص المقامين الى ما ينضم من الفساد او يستلزم والجواب ان استناد
الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم ان لم يكن خلافا معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان السند في مثل ذلك
لا يقتض عادة بالعدم بجواز كون دليل واحد بما لو ارد له بصل الشيا وانما يستبعد عدم الوضوح اذا تعدوا الدليل بحسب تعدد
الموارد مع ان الدليل في جملة من الموارد معلوم كقولهم في الربا الذي ياكلون الربا كناية وقوله قولهم لا تاكلوا الربا وقوله في بيع
الخمر الذي حرما حرمها وقد ورد في احاديث عديدة ان من الكلب الذي لا يصاد به ومن الخمر ومن البئيد ومن السكر ومن الميتة
واجرا الكاهن والربا وما من النهي سمحت الى غير ذلك مما يقف عليه المنتسج على ان الوجه الثالث وهو الاخبار على ما نعلم دليل على القا
قد عثر عليه فكيف يدعى لغيره في ذلك على دليل لهم الا ان يربدهم لم يستكواها في مقام الحكم بالفساد فكانهم انبؤه بغيرها وهو
كثير مع احتمال ان يكون مستدخر اجماع من تقدم عليهم فاذا ذكره من ان دليل الجمعين غير الاجماع ان اراد دليل الجمعين من مقتضا على

والعلم بالعلمية النهي عن سائر
الخاصة بغير مقتضى الفقه
وجعلنا التاميم مقتضى الفقه
الذي في علمه مقتضى الفقه
تربطنا الصفة من مقتضى الفقه
الامر بالعلمية في ذلك المقام
انها وان جعل مقتضى الفقه
بالعلمية مقتضى الفقه
ما لا يقتضيه مقتضى الفقه

على قولهم من اصحابنا غير الاجماع في يجوز ان يستند لاجماع الاجماع اخر وان اراد ان دليل المجهول في الصدق الاول غير الاجماع قسم لكن لا يكون
مصنف معنوي وما لم يقم مستند على الفساد هل هو مجرد التعمير وغيره على ان يستند لو كان نفس النهي فلا ريب في انه يظن في
الفساد مع انما روى الاحكامه طين به في اكثر موارد فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل تعلق بل الظاهر انهم استوفوا في ذلك نظام النهي الضد
في اكثر موارد بالادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهر النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشارع اليه بل من
من ان هذه الدلالة ثابتة في نحو الطبيب غيره من ارباب الصناعات ولا تعلق بالنقل في عرفهم اي وبالجملة فان النهي الوارد في امثال هذه النوازل
ان تعلق بالمصير الطائفة دل على فسادها وان تطورها معتادة بقيد دل على فسادها القيد فيسناد منه مانعية القيد من جهة حيث يتحقق
شعور الصحة الطبيعية كما ان السناد من الامر الطبيعي وشبهه حتى وكما بنوم والصحة خير صحها ومن الامر هامعقاد او بالصيد عند ضلها
اشترط الصحة به مع ان السناد لا يثبت بنقل الامر في تلك الموارد الى ما يقتضيان او يستلزمان الصحة او الشرطية بل العلم ان السناد من الامر والنهي
عرف في مثل ذلك ليس هو الارشاد الى فعل او نحو الصحيح لترك ما هو الفاسد نظير الامر الطبيب نواهي في منع الادوية والمفاجين و
ان تعلقها من الامثلة الاجامير في غيرها من حق الاموال وقد يفسر على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب
لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضئ فسادها واجاب عنه الفاضل المذكور بان المصريح
بالتعمير ان كان قنونا في المسئلة التي في الامتضاء مفسر محرم به في بعض جزئياتها غير خارج كما لا يقدح بتغيره بالنهي في اصل
وان كان غيره كان ذلك قرينة واضحة على مصيرها الى التفصيل في ذلك وانه يقتضي الفساد عنه في بعض الموارد دون بعض والذي
يظهر بالتبع في موارد الابتناء ان يثبت الافتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصفة لازمة لها وينبغي في غير ذلك وقد يجمع بين
كلامهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصودا على مورد الحلال في البيع لقوله تعالى واحل الله البيع وا حاش
لا يكون مقصودا عليه فممنع من ذلك في الفساد كدراخ الفاصب لم يعموم مادا على حيلة المذكي كقوله تعالى وكلاهما ذكر اسم الله عليه
وكوئلى الحائض لدخولها تحت عموم مادا على لزوم تمام المهر بالوطى كقوله تعالى ان طلقتموهن من قبل ان يمسوا فمهرهن وضعف
فلان دليل صحة البيع لا يخصص في دليل حيلته بل يتناول عموم الامر بالوقفاء بالصدوق ولكن غيره من ساير العقود ولا يذهب عليك ان
الشرط في الاول ضعيف لانهم يجوزون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار تود غير لانه كبيع الجهول او البيع بالجهول
وبمع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الاثني بدون القيمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محلها
التي غير ذلك فلو تعسف بان تلك العقود لازمة لتلك المقدمات اذا اخذت من حيث كونها معتقدات لوجه عليه بان الحال في الوصف
غير اللزوم انهم كلك فان البيع وقت التداء اذا اخذ من حيث كونه معتقدا بوقت التداء كان القيد لازما له من هنا يظهر ان التفصيل
المذكور في المحصول لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى مهتم المعاملة فظاهره غير متحقق في الامثلة التي قررها من بيع المنايا
والملازمة ونكاح الشغار ولا غيرها وان اعتبر لزوم بالنسبة الى الضف وان الشخص منها الزم ان يكون جميع الاوصاف للزوم
للتصف بالتصف بما لا يترتب على كل ما انهم على ما اخبرناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي التعلق بالنهي يستند على حكمة داخلة
اليه وحكمة الفساق الحكمة الظاهرة من النوازل المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كقول
الطيب والطيب واليه يرجع ما اخبرناه من التفصيل وحيث يستظهر من قرينة مقالة او شهادة حال ان حكمة غير الفساد فلا يثبت الفساد
عرفا كما نهى عن البيع وقت التداء وعن بيع الامه قبل الاستبراء فان الظاهر ان التدا في الاول يقرب القيدان الحكمة الداعية اليه انهما الصلوة
الحكمة وعدم التشاغل عنها بالبيع وفي الثاني الاحتياط لتتابع اتمها الا لا دل على ذلك فلا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة
المذكورة عليه فيلغى في ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم مادا على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلا يلاحظ قول
السيد الطيب لبعده لا تصنع هذا المجرى في وقت كذا فان لم يملك في ذلك الوقت حلافة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك
الوقت لم يترتب عليه آثاره بخلاف ما لو قال لا تصنع في وقت كذا من غير شفا بالعلم فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يخل
بترتيب اثره عليه وانما اعتبرنا سيادة الطبيب على الخاطب لتلايق بين نواهيهم ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف
والحرم في عين نواهيهم للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع الثاني ان هذه المسئلة من قبل المسائل اللغوية يكتفي فيها
بنقل الواحد فضلا عن التعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والصدمة فيكفي في نقل الثانيين بان يكون النهي منقولا في عرف
الشارع الى ما يضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا يعارضه نقل الثاني لنقد الميت مضافا الى ما حكاه السيد في
المقلم من الاجماع وقد تر الجوابان التعويل على النقل مقصود على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعمال الحال فيها بالبحث
والتفصيل لا تتطابق مداركها عنا وتحققها عند النقل لان مادا على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جواره في
غير ذلك بل الظاهر ان الاجماع منقوله في غيره على عدم جواز التعويل على النقل ولولا ذلك لا الكفر علماء الاصول في مساحت الالفاظ
بغير تعويل فيها فلم يتكرر بينهم الاقوال ولم يمتحنوا الى الجسم الاستدلال ولا خفاء في ان المقام من القسم الاجمعي فان مدرك الناظر

على المعرف به أنها هوفهم الغمها منه الفساد وقد عرفنا ذلك لا يساعده على مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الإجماع الثالث ظاهراً
جملة من الأخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر قال سئل عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذلك إلى سيده أنت اجأ
واشأ فرق بينهما فقلت لصلحك الله أن الحكم بن عتيبة وأبراهيم النخعي وأصحابهم يقولون أصل النكاح فاسد فلا يجزئ الجازة السيد له فقال أبو
جعفر إنه لم يعص الله ما عصى سيده فاذا اجازته فهو جازر وفي رواية الأخرى بعد أن ذكر حكمه بعهده نكاح العبد مع حقوق الاجازة قال
فقلت لأبي جعفر فأنه في أصل النكاح كان عاصياً فقال أبو جعفر إنما التوثيق حلال لا وليس بخاص لله وإنما عصى سيده ولم يعص الله أن ذلك
ليس كإنيان ما حرم الله تم عليه من نكاح في عده وشبهه ووجه الدلالة أن الروايتين دللتا على أن نكاح العبد الغير الماذون إنما لم يفسد مع
حقوق الاجازة لأنه لم يعص الله فيه وإنما عصى سيده فيدل على أن عصيان الله في النكاح الذي من أفسام العاملة بوجوب الفساد فإن قيل
كيف أثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الإذن مع أن عدم الإذن نعم من المنع وهو الموجب للعصيان وأيضاً عصيان السيد يستلزم
عصياناً تم حياً وجب على العبد طاعته فكيف أثبت أحدهما ونفى الآخر فلما أمنا الأول فذرع بأنه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكا
فالمنع إنما عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على الطلاق بقتل العادة منزلة المنع من حيثان سيرة المولى الجازية على عدم الرضا
بأنه المبدأ العبد على مثل هذا الأمر بدون الإذن وأما الثالث فقد أجاب عنه تارة بمنزلة عصياناً تم على معنى أنه لم يعص الله وأفعال حيث
لم يعص السيد وأفعال مع حقوق اجازته وتنزيل عصيان السيد على عصيان الله في الظاهر وقوع الاجازة وأخرى بان المراد بالعصية المنقبة
العصية الخاصة وهو العصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام عصية السيد لعصيته تم واختار الفاضل المذكور هذا الوجه والله
عليه يقول في الرواية الثانية أن ذلك ليس كإنيان ما حرم الله تم عليه من نكاح في عده وشبهه ومنها معصية منصور بن حازم عن النبي صلى الله عليه
في مملوك تزوج بغير إذن سيده أعاص الله وقال عاص لولا أنه فاسد حرام هو قال ما زعم أنه حرام قل له إن لا يفعل إلا بآذن مولاه ومنها ما ورد
في من طلق ثلاثاً في مجلس ليس بشيء من خالف كتاب الله روى في كتاب الله وبمضمونه أخبار معتبر في بعضها من خالف كتاب الله والله
رولى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد إلى كتاب الله ووجه الدلالة أنها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد
كل شيء خالف كتاب الله والسنة إليه أي رده باطلاً إلى ما يقضيها الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لأحد ما يوجب ردها
باطلاً إليه ولولا أن النبي موجب للفساد لما كان الرد موجباته والحوادث ما عن الروايتين الأوليين فإن الظاهر من العصيان فيها بقرينة
المقام الآتيان بما لم يرض ولم يرض بعصية فالمعصية العبد لم يرض بعصية الله ولم يرض بعصيته على تقدير الاجازة وإنما التي ينكح
لم يرض السيد ولم يرض بعصية على تقدير عدم الاجازة ووجه الطلاق للعصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالباً بالنتيجه مما يدل على
ما قرره حكاه بعضنا العبد لسيدته المحمول على صورة المنع مع أن الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفساد وهو غير حاصل حال
المنع ويؤكد قوله فاذا اجازته فهو جازر فان المراد إذا رضى بعصية فهو صحيح على أن الرواية الثانية ضعيفة والأولى ضالحة للتنزيل على
الزام المتأخرين فان الحكم بن عتيبة على ما صرح به في الرجال عانى والظاهر أن أبراهيم النخعي مثله وفي الرواية أيضاً اشعار بذلك وكيف كان فلا
دلالة للروايتين على أن النبي عز المعاملة بوجوب الفساد ومع التنزل فحملها على التفضيل الذي ذكره ليس بأولى من حملها على تفضيلنا
المختار وعلى التقديرين لا اشعار فيها بالنقل وإنما عن الرواية الثالثة فإنها تماماً لا اشعارها بالمقصود ولعل ذكرها في الأدلة وقع سهواً من
العلم وأما عن الروايات الأخرى فإن الظاهر من مخالفتها المخالفة في الحكم الوضعي وإن كان مستفاداً من ظاهر الأمر والنهي عرفاً كما قررنا
بقرينة ما ذكره من الأسباب كالطلاق بدون الأشهاد وتطبيق المطلقة ولو سلم أن المراد بها مطلق المخالفة فليس في ذلك ما خالف الحكم
التكليفية لهما ما بوجوب الفساد إذ لم يثبت بعد ذلك لها عليه فتكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفية إجراء حكم العصية عليه من غير
والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى أن المعنى به باطلاً لهما على الإطلاق في محل المنع مع أن المسند لا يقول به وحمله على التفصيل الذي
ذكره بعيداً لا شاهد عليه وأصح من قال بذلك على الصحة بل إن النبي عنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً والنالي بطه لا نافع أن المنق
عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الأوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعية لا الامساك والدعاء وإيمه لولم يصح لكان منسفاً
فلا يكون في النبي عنه فائدة والجواب إما أولاً فالتفويض بمثل قوله تم ولا شك ما منع بانكم وقوله صدق الصلوة أيام أقرائك فان النبي عنه
فيها لا يقع صحيحاً إجماعاً وأما ثانياً فيالحل بل ارتكاب النار بل أما في النبي بغيره معصية الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا
تسخر الأكل ونكاح ومعنى دع الصلوة لصلوة لك في تلك الأيام وهكذا وأما في المنع عن مجزئ النكاح والصلوة على أيقاع صورها في
الشرعية لأنه أقرب إلى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لأن الظاهر أنه عند مخالفة العقل أو معارضته بما هو أقوى منه في
الظهور ثم لا يتحقق أن التمثيل بالنهي عن الصلوة في الأوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد
عليه ويمكن أن يجاب عن الوجه الثاني أيضاً بأن النبي عنه يجوز أن يكون منسفاً بهذا المنع والحال منع المنع بغيره وقد سبق الكلام فيه
تفصيلاً أما الأول قد عرفت ما حققنا عدم الفرق بين النبي عنه لنفسه أو لغيره أو لغيره ومنهم من ذهب إلى
أن النبي عنه لوصف يرجع حكم النبي فيه إلى الوصف دون الموصوف فحكم في الروايات المنق عنه لوصف الزيادة أنه لو طرح الزيادة عادة عند

هذا والغلب في الجواب
صد الأول

الربا صحیحاً ولو صح بانة لودل لناقص التصريح بالصحة ولا تناقض ولو جوب ان لا يعتبر ذبح ملك الغنم الجواب عنها ما يظهر تمامه فلا حاجة الى ما
 الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق التمسك بالعبادة وقد مر الكلام فيه كذا قد يتعلق بحجتها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احد الصلوات
 في الصلوة او القرائن المهرية في موضع الاختلاف وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلاً ولغة لان جزء العبادة عبادة لا يحال
 فيجزئ فيه ما يجري فيها وقضية فساد هذا المركب لان عدم مطلوبة الجزء يستلزم عدم مطلوبة الكل لان في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن
 حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيبتدئ في عند التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير الحاشية
 في الجزء وكذا لو لم يشرطها وكانت عبادة سواء تعلق التي بنفسه باحد الاعتبارات المتقدمة كالعبادة بالمال المنصوب او بجزءه كالتسليم
 اليد في الوضوء منكمس لان ذلك بوجوب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده بوجوب فساد الشرط ولو لم يتخلفه غيره واما ان لم يكن الشرط عبادة
 فالتمسك عنه لا يوجب فساد الشرط عقلاً لا يمكن التوصل بالحجم الى الفعل الواجب ويقضي عن حاجتها يقضي في العاملان على التفصيل
 السابق لان الشرطية من الامور المعجلة والوضعية فيكون على حد العالمات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التسليم في الصلوة
 كالحرم ووجد المينة دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يتسليم في ثوب فسر فيه فيها وكذا لو نهاه عنده من يجب عليه طاعته وقد يتعلق
 التي بامر خارج عن العبادة وح فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا ان حال في عدم اقتضائه الفساد
 مالم وان كان للعبادة كالنكح المنهي عنه للصلوة فهو لا يقضي الفساد عقلاً لعدم التعلق بترك فساد منه الفساد منه عند الاطلاق
 عرفاً نظراً لاستفاد المانعة من مالم يظهر اذ به حرم الحريم كالموت نذر ان لا يلبس فيها او شاة او لا يفرغ اصابعه او يحرم ذلك
 فان النهي الناشئ من النذر في غير ذلك لا يفيد الفساد هذا وقد مر على النهي في الامور الثالث ما مر في النهي المتعلق بالعاملان من لانه
 على نفي ترتب الاثر المنصوب وعدمها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها اثار شرعية كالنظير والتذكية ونظيرها
 فان النهي عن النظير بالمناجس يفيد عرفاً عدم وقوع اثر النظير والنهي عن الذبيح بغير الحد بدالة الاختيار يفيد عدم وقوع اثر
 به والنهي عن النظير بالماء المنصوب او التذكية بالانه المنصوبة او ما نذر ان لا يتصرف في مجاورته لا ينافي ترتب اثر الطهارة والتذكية
 عليه في غير ذلك وكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف بالمقايمة الى ما سبق القول في المنطوق والمفهوم حاصل المنطوق ما دل عليه اللفظ
 وكان حكماً لذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يقتضيه والمفرد والنهي او الاو المفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكماً لغير مذكور وهذا
 الخدم يستفاد من كلام بعضهم كالصنعة وغيره والشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه في محل
 النطق والظاهر ان الظرف والمقامين متعلقين بذلك وان المراد بكثرة الدلالة في محل النطق ان تكون ناشية من اللفظ ابتداء او بلا واسطة
 المعنى المستعمل فيه ومن كونه لا في محل النطق ان تكون ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جائت زيد فامر به يدل على
 تعليق وجوب الامر على الجعي وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم الجعي لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني
 بواسطة دلالة على التعليق الاول هذا والعقد بعد ان ذكر الحد الاول فسر بقوله ان يكون حكماً لذكور وحال من احواله وذكر
 الاخر وفسره بقوله ان يكون حكماً لغير المذكور وحال من احواله ان الظرف في المقامين خبر كان حذف مع اسمها وتفسير الكلام
 ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق اولاً في محل ولا يخفى عبادة والاهل ان تفسيره باعتبار اللانم فان الحكم اذا كان المذكور
 كان الحكم مدلولاً عليه في محل النطق وان كان غير ذلك كورام بذكر كذا قال بعض المعاصرين وفي الحديث شاع لان المدار في القرع على كون
 موضوع الحكم المذكور وعدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق الا عن الموضوع الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قيل ولو جعل الموضوع
 كناية عن الموضوع بلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المحرور هذا يحصل كلامه ويشكل بان الضمير المحرور
 في الحد لا يصلح للاستخدام المزموم وقوع الموصول بلا عايد فانه انما يستعمل في الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير
 الحال فانه انما يرجع الى الذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير وبالجمله فالاستخدام انما يثنى في الضمير التي يصح وضع المزموم
 موضعها وذلك بتعذر في مثل ما مرتم تسمية جعل الظرف حالاً من الموصول بمحض الموضوع استخداماً اما المشبه به او باعتبار المزموم
 في ضمير الحال وفيه ان الموصول بمحض الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من المزيج عن المعنى المصطلح
 بناء على تفسير الموصول بالموضوع فيما لا يخفى فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم من اسما الموضوع واما ما ذكره من لزوم الانتماء
 على هذا التقدير فيضمير ونحو بل يفتن رجوع الضمير الى الموصول باعتبار المعنى الذي اراد منه ثم لو ارد بالموضوع اللفظ الختم
 اعتبار الاستخدام في الضمير المحرور ولكنه مع ما يلزم من ركاكة لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا غاية كما مرتم هذه الحدود وظاهره
 الانطباع على قول من يجعلها من صفات المدلول واقام من يجعلها من صفات الدلالة كالحاجج فيفتن عليه ان يتوسع في الدلالة او
 يجعلها من صفات المدلول والضمير المحرور ولجاء الى المدلول عليه بالدلالة فيمكن ان يجمع الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا
 انه بظاهره وما يوجب الدور ثم اقول وفي الحدود المذكورة اشكالات بنسخ النسبة عنها منها ان كلام من الحديثين الاولين بل الاجنبية
 آتية على توجبها البعض منقوض بمثل قولنا تقابل اكرم خدام العالم حيث يدل على اكرامه بطريق الادوية فان مثل هذا يعد مفهوماً على

ف
 المراد بالعبادة ما يكون حكمه
 مفيداً كما لو قيل ان اقبل رجل
 في شهر رمضان فاذا جاءني فقبل
 علياً ان يكون انما انما انما
 في المثال المذكور ان انما انما
 ان يكون المراد بالنهي ما يكون
 بعضه من اجزاء من اجزاء
 اكرم ان ولو جعل ما لا يخفى
 الخليل ثم انما انما انما
 في المنطق انما انما انما
 كما مر فلو كان مفيداً كما قيل
 انما انما انما انما انما
 ذلك

ما يعضيه

ما يقتضيه طريقهم مع ان ما ثبت له الحكم وهو العالم المذكور لا يبق لصل المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذكورا الاثبات الحكم له والظاهر في
 المثال المذكور غير مذكورا اثبات الحكم له بل ما اضيف اليه فلا يلزم خروج عن حد المفهوم ولا دخول في حد المنطوق لا فانقول لا سبيل الا
 ذلك لعدم مسانعة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب وجود النقص على الحد بل دلالته لا يثبت على اقل الحمل طردا وعكسا لان الحمل غير
 مذكوره في بيان اقله بل الوجوه في الجواب ان ما ثبت له الحكم اعني الوجوب انما هو اكرام العالم كان ما ثبت له الحكم في قولك ان جاكوب
 زيد يذهب بجي زيدا لا زيد ولا يسيان اكرام العالم غير مذكوره وانما المذكور اكرام الخادم فلا اشكال ومنها انها منقوضة بدلالة الا
 على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل دون الحمل وهو غير مذكوره ولو تكاف جعل للمفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا معنا
 اعتباره في المقام والاخرج مفهوم اية التاميف عن حد اذ جعل الاوان موضوعا وقيل الاوان بحرم شقها وخبرها وما الزم
 بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ هذا الاعتبار كان منطوقه كما ان اخذ بالاعتبار الاخر كان مقبوما فقتضف وكذا لظهور
 ان عرفه لا يثبت عليه وكل الحمل في مفهوم الشرط فانه يصح ان ين في المثال المتقدم من زيد ان لا يجيبك فلا يجيب اكرامه
 موضوع الحكم المذكور الى غير ذلك بل الحقيقي ان العرف في ذلك بالمعنى المنسوب اليه من الكلام واليه ينظر ظاهر الحد وبه
 يفصل التوم المذكور ومنها ان الحد ين الاولين بل الاخير بن اية على توجبه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المتفاد من انما
 اذا اريد بها الصفة الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف المذكور وكذا اذا اريد بها الصفة على الموضوع
 في مثل قولك انما غير يذكريك ومنها ان الحد ين الاخير بن على ما عرفت لا يصلح ان الا بالوجه الذي ذكرنا على تقديره
 باحد منها انها يندفعان بالنظر المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه اية ابتداء ومنها انها منقوضان
 بمفهوم الحصر المتفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور المذكور ونحوه عن غيره او رفع ما عداه
 هذه في النفي بالعكس فتكون الدلائل ان ابتداء في محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعا لافادة نفي الحكم عن غيره
 المذكور واثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمي حلي وحرف لا شذوذ بالمفهومية بل موضوعا لمعنى لنبني وهو قصر ما بعد ما على
 ما يلزم ما حوزا باعتبار كونها لثغر في حالها فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا بالانتم فنكون الدلالة على
 في محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالنق على الامر بمقدمته وبذلك لثغر على الصاد على القول به ونحو ذلك
 مع ان شيئا منها لا يعنى مفهوما اصطلاحيا ويمكن دفعه بان المشتري في المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلول للفظ او دلالة بقرينة
 ان المقسم عند ما احدهما ولا تسلم ان اقتضاء الامر لا ذكر بعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل وهذا في الثاني واضح وفي
 الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللام اليبين بالعنف الام غير لفظية ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شئ من مصاديقها
 مركبة ما دل عليه اللفظ في محل النطق وتناول عليه في محله والركب من الشئ ليس باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد ما دل عليه
 اللفظ في حد ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيمكن خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا يخفى بعده وان المراد ما دل عليه بعبارة
 التركيب واللفظ لا يدل على شئ من ابعاضه هذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات او دلالاتها عليها
 كالاسد بالقبلة الى الشاعرة او دلالة عليها مع انها لا يعنى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالوصول في حد المدلول
 الركب ويجعل الضمير وجبا اليه فقد اضع نما ذكر فان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يلقى لها بخير سالم فالوجه في المقام ان
 يجعل الحدود المذكورة حدودا لفظية تقريبية ويرجع في معرفتها الى عرف القوم وهذا لوعرف المفهوم بانه مدلول خبري او انشائي
 غير مذكور لادم مدلول خبري وانشائي مذكور مع اختلافها في الحكم فيها واثباتا او انقضاءها في ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه
 لكان قريبا وقد يجرى الى البعض انه جعل ماعد المنطوق الصريح من المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد فصل في قسم المنطوق الى صريح
 وغير صريح فالصريح مدلول عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقة والمخوابة المدلول الضمني وليس على ما يفتي وغير الصريح ينقسم الى
 ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ انما ان يكون مقصودا المتكلم في الخطاب او الاشارة هو
 المدلول عليه بدلالة الاشارة لدلالة الايتين على اقل الحمل فان احدهما مستوف لبيان حواله والاخرى لبيان اكثر من الفصال
 ويلزم منها تبين اقل الحمل وان كان الاول هو على قسامين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة
 الامتضاء فالصدق نحو وضع عن الخط والنسيان فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المواخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية
 كافي قوله تم فاستدل القرينة فانه لو لم يقدر الامل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني على تقدير عدم التجوز في لفظ القرينة وقد يكون
 شرعية كقولك اعني بعدك عنى على الف فان اختصاص العنق بالملك يوجب تقدير الملك اى ملكا على الف الثاني ان يقرب من الحكم
 ما هو يمكن حمله لا استعدادا قرينة به فعمل على التعليل وان لم يصح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كالقوله الثاني اقل واقض
 اهل فيها شهر رمضان فقال له كثر فان اقران قوله كثر بقوله السائل يقتضى ان يكون المراد كون الوقع المستعمل عنده على الوجوه
 الكفارة ولا يذهب عليك انه ينبغي تنزيها ما ذكره في هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم اختصاصه به فالصابط في ان بن
 هو ما دل

لان ما تلتك في المقام
 لان انما تلتك في المقام
 ماعد الحكم المذكور عن الا
 فغدا زيلها ماست

في
 لان انما تلتك في المقام
 فغدا زيلها ماست

هو ما دل عليه اللفظ لا من حيث ما يستبعد مع عدم اداوته واعلم ان القرائن التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي
توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا اله الا الله والظهور فانما محمول على النفي مجازا والقرينة عليه لزوم الذنب
على تقدير جملة على النفي او معناه كقولك جئت بلسانك فان الاسد الحقيقي لا يصح اسنادا والري اليه والاولا قرينة بما لولاها كان مستبعدا
من شهادة حال او صيغة مقال كقولك رايت سدا في الجملة فان التقيد يكون في الجملة بعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام
ما يفيد ذلك ولا يخفى في ان قرينة الجواز لا مخلو عن احد هذه الاقسام فدلالة ترجع الى احد هذه الدلائل فيكون دلالة على الاول
دلالة افتضائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة الجواز الذي يكون قرينة على العقل ولطفا في المنطوق الصريح
او لا بد من ذكره من غير قبيلها وذلك لما استظهر من امثلهم للدلالة الافتضائية من اختصاصها بالجواز في الاعراب وما يكون قرينة
وهذا فاسد من وجوه اما اولها فلان ادخال الجواز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بدلول مطابق على ما هو المعروف بينهم
تعريف المطابقة مع ان العصبك صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلناه ولم نغف على من ينكر ذلك منه وذلك لانه يكون الاصطلاح جاريا
عليه واما ثانيا فلان جعل القرينة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معطها وظهرها اما لا يقبله الذوق السليم لما في من دعو
خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان عنادهم لبعض الاقسام المذكورة يشتمل بل جازها الجواز باقسامه
فلا وجه لتخصيص الجواز في الاعراب والجواز الذي قرينه العقل مجرد ذكره مثلا او مثالين من باب مع ان المثال الذي ذكره
للذي قرينه العقل من باب الجواز في الاعرابية وهذا فصل اختلفوا في ان التقيد بالشرط هل يقضي نفي الحكم عندئذ
او لا فذهب الى كل فريق والاكثر وزعم على الاول ولينين ولا معنى للشرط لينتفع مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء والزام
صريح به غير واحد منهم ومنه الشرط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظن ان بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشتراط
التاعة وليس بالسكون على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد ترجمت في بحث المقدمة وقد يطلق
ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة الصادرة باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام
وتدريج عليه مصطلح علم العربي ثم منهم من قرره النزاع في الامر المفيد بالشرط ومنهم من قرره في الحكم المفيد ومنهم من جعله
في التعليق به والظن انه لا فارق في المقام فان الاخيرين متواتران وتخصيص الاول له بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في بحث الامر
الظن ان النزاع في المقام لا يختص بالعليق بلكة ان ونحوه جماعة موضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان النزاع على
التبديل يطابق نحو غيرهم له في التعليق على الشرط وحده فهل يخص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط ونحو
فيها وفيما ينضم بمعنى الشرط من الظروف البينية او يجرى فيها وفيما يشترطه كالفاء الداخلة على جزاء الموصول والموصوف حيث انها مشفرة
باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظاهر وكالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرها بناء على ما ذكره اهل العربية
من تضمها بمعنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع وقم من اثبتها بالنظر والليل الحكمة
واطلاق الياتون والظن من مثبتيها بالوضع بثبوتها عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الفاضل الى ثبوتها بالنضم ثم الظن من اكثر
المثبتين القول بدلالة على انشاء الجزاء عند انشاء الشرط مط والظن من الثابتين نفي دلالة على ذلك مط والتحقيق انه يدل بالالتزام
على انشاء الجزاء عند انشاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مط لئلا تنبذ من القبيد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط
بمعنى افادة ان التاكيد لازم الموصول الاول ومرجع الى ان الشرط علقه بالجزء يقضي بها عدم انعكاسه عنه ويثبت تخصر هذه
العلقة اعني علقه اللزوم في علقه العلية بانواعها الثلاثة صح ان يكون الشرط سببا للجزء اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان
او وضعيا نحو ان ظاهره فكفر وان يكون متبعا عنه ما او بالسخوان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكون معلولين
لعلة واحدة كلف سخوان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط وهذه الموارد ونظايرها التاكيد لا فائدة كون الجزاء
لازم الموصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزء او متبعا عنه او مشارك له في العلة فنسفا من اعتبار امور خارجية ولا اختصاصها
باحد هاتين حيث يكون الجزاء انشاء لا يصدق باعتبار الشرط فيه متبعا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يقيم فيعين ان يكون شرطا اعني سببا
له نحو ان ظاهره فكفر فان الظاهر سبب وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبتها او ملزم والشرط بان يكون معلولين لعلة واحدة
نحو اذا شاهدت موضع كذا فضل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المحسوب دون نفسها الكون حيث ان
الظن من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا للجزء مشروبا بل نقول
الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والثاني لازم ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم واللائم مشروطا لمط ومنشأه ان صفة
اللائمة لازمة للشرط دون الشرط فانه قد لا يكون لازما فلها من يداخضا من به ولهذا يصرف مطلعها اليه فهذا هو الشرط في
شرطية الشرط للجزء عند الاطلاق مطلقا لا كون اداوته موضوعا لذلك الفهم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحد
هو كون الجزاء لا وما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية المقدم للثالث لا سيما اذا كان انشاء فنقول بان الظن

اشترط

خرج

من التعليق

لا يلزم من كونها شرطية كونها شرطية
لأنها شرطية في كونها شرطية
وغيرها من ذلك

من التعليق شرطية المقدم كذا الظن من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطاً على التعيين فلا يلزم من اشتراط انقضاء الجزاء لاستحالة وجود الشرط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انقضاء الثاني على تقدير انقضاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك تضمنت التعليق وعلى انقضاءه عند انقضاءه مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية فنقول القائل ان جارك زيد فأكرمه وان اكرمك فأكرمه مخالف للظهور دون الوضع وانما يجوز اكرم زيدان جارك وان لم يجزك فالظن ان مخالف الوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة فان قلت تنزل الخطأ بان العرفية على هذه التدقيقات الخفية غير سديد لفصول اكثر الاقدام عن الوصول اليها كيف ينبغي محاورات اهل العرف عليها فقلت لا اشغال الا امثال هذه الذقايق بطريق الاجمال مما يشرك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى التفاصيل تلك الذقايق والتكمن من بيانها الا ترى ان كثير من وجوه البلاغة الواردة في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك فهي مأخوذة من اعتراف اهل العرف لها في محاوراتهم ومن مرادهم لها في مجازاتهم انهم فهم يثبتون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال ولهذا وكلفوا ببيانها العجز واعنه وكذا الحال في جملة من مباحث العلم فانهم يحكمون بعدم قضاء الامر بالشئ بطلان ضده وعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيها تماماً قد عجز اساطير العلماء عن الوصول اليها ومن هذا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعة لمجالات وجدانه افرس الى الصواب من غير اول التفاصيل ولا يلتفت الى المجالات ويجعلها تابعة لتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كولو اذ الاتان التعليق بلو يخص في الماضي بالشرط والجزاء المنع حصولها كما ان التعليق بان يخص بالشرط والجزاء المشكوك حصولها والتعليق باذ يخص بالشرط والجزاء المعلوم حصولها واما ما اشهر بينهم من ان الشرط المشكوك حصوله واذ للشرط المعلوم حصوله فقله ليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرناه واذ لا يستلزمه في ان افادة هذه الادوات للتدقيق في مدخولها اليه باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها من قبل افادة لفظ الامر علوية الآمر والدعاء المخطاط رتبة الداعي وقد مر التنبيه عليه وهل هذه الدلالة ناشئة في المقام من الوضع ومن غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما الاول لاسيما في عجزان وخصوصاً في لو وهو قضية الاطلاق كقوله فلوي بدل على ما دل عليه التعليق بباقي الادوات من كون الثاني لازم للمحصل على تقدير حصول الاول بدلالة استعماله مع الدلالة على ان الواقع ينبغي بدلالة الاختصاصية ولا اختصاصها وضعا يكون الاول سبباً للثاني ولا متباعاً عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت في قولك لو جئتني لا كرمك فان الظن من ان الجئي كان على تقدير حصول سبب الاكرام لكنه لم يحصل الجئي فيحصل الاكرام اي فيترتب عليه حصول الاكرام وكثيراً ما يصح هذا الاستدراك فاكيد لهذا الظهور كما سبق لو جئتني زيد لا كرمه لكنه لم يجئني اي لم يجئني فأكرمه ومثله قوله ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم وعيايا ولكن ما لهن دوام اي الهن دوام فيكونوا عابا كغيرنا واما قوله ولو طارد وحافر قلبها طارت ولكنه لم يطر فاطم انه لير ما يكون الثاني فيه متبعا عن الاول كما زعم المتنازلي لان طيران ذي حافر لا يصلح سبباً لطيران فرسه بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجبت لكل صفة كالتيه تكون الذي حافر فخذ هذه الدعوى مسلمة ورفعه عليها الشرطية المذكورة نظر الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فليعلم لم يطر ذو حافر قلبها فنظير على حد قولك لو يلقتنا موضع كذا ليلقتنا الكوفة لكن لم يبلغنا اي لم يبلغنا فنلقتها فليس الفصول من نفي المقدم في هذه الموارد نتائج نفى الثاني على ما سبق الى بعض الادوهام فاستشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفى الثاني على ما نقرر في محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء اي لم يحصل ليرتب عليه حصول الجزاء ومرجع النفي الشرط التعقيب حصول الجزاء المنفي للاستدلال بانقضاء الشرط على انقضاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء منقزع على نفي الشرط خاصة وحيثما وقع استدراك نفي المقدم وتفرغ عدم الجزاء عليه فلا بد من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط نعم اذا اشركت لومع لا: افادت سببية وجود شرطها لانقضاء الجزاء بحيث لا يمتثل غيرها كما في قوله لولا علمك عمر فانه انما يدل على ان وجوده على سبب عدم هلاك عمر ومن هنا يغوي قول البصري حيث قال لولا كذا براسها وليس لولا الداخلة على لولا كذا ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعد فاعلا للفعل محذوف هذا ما يساعد عليه الضيق والمشهور بين الجمهور ان لولا لا تمنع الثاني لا تمنع الاول واعترض عليهم الحاجب بالاول سبب والثاني سبب استثناء السبب لا يدل على استثناء السبب مجاوز تعدد الاسباب بخلاف العكس فعكس الامر وجعلها الامتناع الاول لا تمنع الثاني لان عدم السبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهاد عليه بقوله لو كان فيها الهة الا الله لفسدتها لولا سيقول سبب الامتناع الثاني على امتناع تعدد الالهة دون العكس وافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الا ان منهم من التزم بدعوى وفسد دليله نظر الى ان الشرط المحرث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون سبباً عن الثاني او شارداً في العلة ولوراد عليهم التنازلي بان الجمهور يقتصد والغافل للاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثاني ليرد عليه ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان استثناء الثاني انما هو سبب استثناء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانقضاء الجزاء ما هي هذا حصل كلامه ونحن نقول ليس نحن الحاجب ان الجمهور يجعلون لولا يستدل بامتناع شرطها على امتناع جوالها وان الامر على العكس كما زعم المتنازلي بل غرضهم جعلها

لا امتناع

لا امتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كذلك بل العكس وليس في نوحه التفاضل ما يوجب نفع ذلك الا ما زاد من اعتبار الضر وهو قد
انا اولاً بعدم مساعده ظاهر كلامهم عليه واما ثانياً فبان الاشكال للتور على كلام القوم وارد على اعتبار هذا المصداق لانتم ان الجزاء
انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم السبب يستدل الى عدم جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم تجب ذلك اذا كان السبب مختصراً
في الشرط ومنه قوله تم ولو شاء لهدىكم اجعيين لكن كثيراً ما برى على خلافه من المفهوم من ان لعدم الاول مدخلية في عدم الثاني سواء
استقل كما اذا انحصر فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كرمياً لا كرمياً لا يقتضيه خصوص سبب الاكرم
في كونه كرمياً ولهذا يصح ان ترد في بقولك ولو كان عالماً لا كرمياً ولو اكرمته ونحو ذلك من غير تجوز وجهه يظهر ضعف الاعتقاد
المذكور انتم لا زعمناه على ان يكون المراد ان لو يقتضيه سبب عدم الاول لعدم الثاني سببته فانه وكلامهم غير صحيح في ايراد ذلك مع
انك قد عرفت انها لا تفيد السببية وضعا ويصعب السببية التعيينية اطلاقاً ويمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعده
على طريقه القوم والا فالتحقيق ما اشترانا اليه من ان لو لا يدل الا على ان الجزاء المنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط المنع من
غير الخصاص له يكون الاول سبباً للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جابني زيد لا كرمياً ان الاكرم المنع كان لازم
الحصول على تقدير حصول الجعي المنع وظهورها في سببته الاول للثاني في مثل ذلك سببته تعيينية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصاً
المورد هذا واما ما اختاره الحاجي من انها لا امتناع الاول لامتناع الثاني فهو ظاهر واضح الضاد للقطع بان قولك لو جابني زيد
لا كرمياً ليس الا فانه ان الجعي امتنع لامتناع الاكرم او الاستدلال على امتناع الجعي بامتناع الاكرم كيف والجعي سبب الاكرم فعدمه
على عدمه فيمنع ان يستدل اليه والاستدلال بانما يصح حيث يعلم عدم الاكرم او يبرهن عليه وكثيراً ما يلق بالكلام المذكور مجرداً عن
البيان حيث لا علم بطرف التعليق او الجواب ولو اكتفى في بيانه بوقوع في الجملة الشرطية فعدم الشرط واقع فيها ايضاً فلا حاجة للاستدلال
عليه بما يابى وفي المعلوماتية وقد بوجه كلامه بان قوله هو الامتناع الاول لامتناع الثاني معناه ليدل اشفاء الجزاء على اشفاء الشرط
وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامهم غير صحيح لظهور عدم استقامته الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعمالها الوضوح ان ليس
المقصود بقولك لو جابني زيد لا كرمياً ان يدل اشفاء الجزاء على اشفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية ضد الزعم التفاضل
بما اورده فيها واجاب بانها واردة على مصطلح لو جاب المعقول في ادوت الشرط فانقطع عنهم بمجرد التلازم فتدل على لزوم الجزاء
للشرط من غير قصد الى القطع باشفاؤها وهذا صحيح عند استثناء عين المقدم لا شئ من الثاني فهو يستعمل عدمه للدلالة على ان
العلم باشفاء الثاني علم بالعلم باشفاء الاول ضرورة اشفاء الملتزم عند اشفاء اللزوم من غير المغايات التي على اشفاء الجزاء في
الخارج ما حثتم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو المشايخ السنيقير في بعضه في ذلك بعض المعاصرين اقول ليس لا ريب المعقول
في ادوات الشرط من حيث فادتها للتعليق واصطلاح جديد بل استعمالها باعتبارها عبارة جارئة على حساب اوضاعها الاصلية نعم كثيراً
ياتون باذ الغير الشرط والجزاء العلويين وبلو لغير الشرط والجزاء المشعير وهذا ايضاً شايخ في عرف غيرهم كالفقيه وبالجملة فهم من حيث
التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعاً فالتها وجود
ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم الثاني على عدم الاول ووجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم
بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يوثق لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيراً ما يعلم وجود المقدم او عدمه التالي
وينكر وجود التالي او عدم المقدم لعدم العلم باللزوم وهذا يمتثل بالحجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين
واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلية لان الواضع لو يعبر في وضعها ان لا يكون
الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحليمية التي تؤخذ في الاقضية فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتائجها ولا
يوجب لك خروجها عن معناها الاصلية والشرقية ان ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهر ان كون
الاية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لوفها مستعملة ومعناها الاصلية من
الدلالة على ان الجزاء المنع لازم الحصول لوجود الشرط المنع كيف وعليه مبني ما اريد افادته بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها
الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شايخ لغز وعرقا تقول في رد من قال لك زيد غنى لو كان غنياً لما
صنع كذا وفي رد من قال غنى في البلدان لو كان في البلدان جاء اليها الى غير ذلك واعلم ان لو قد يخرج عن موردها الاصلية فيكون بها نازح
حيث لا يمنع الشرط والجزاء وقد مر واخرى حيث لا يمنع الجزاء فقط وذلك حيثما يكون الشرط في لفظه مقبضاً النقيض للجزاء فوجهه جزاء
يفيد دوام حصوله بخلاف العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لا رفا على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف
يكون ثابتاً بطريق اولي فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستغداً من استعمال لوفيه على ما يظهر من التفاضل
اذ ليس معنى لوفيه الا التقدير واما ما يثب من ان لوفيهما جارئة على اصلها وان النفي في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل المفيد منه
بعدم الخوف فكان ان عدم الخوف يمنع كل عدم العصيان للمفيد بمرسغ فضعيف لان الجزاء المفيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما

بوجوب تقيده مع ما يفيد من البعد وقد انتم به المحاجي حيث يكون الجزء مشابها لانه لا يقضي العموم كافي قولك لو اهتمت لاكمركم بخلاف
 المنع كافي لما المذكور ويضعفه ان الجزء المنع كاي يقضي العموم وتخصيصه خروج عن الظن كل الجزء المثلث يقضي الاطلاق وتقيده
 خروج عن الظن ان ليس التقييد بنفس التقييد الذي اشتمل عليه الشرطية والالزام تقدمه على نفسه بل بتقيدها بقدر اعتباره ولا يعارضه
 لزوم التجوز في لو ما يفيد من البعد عن مظان الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يوجب من ان التقييد او التخصيص خرج من الجواز فليس على
 اطلاقه ثم اعلم ان المنع في المفهوم يتعلق بعين ما يتعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فينبغي عموم السلب حيث يتعلق الاثبات
 بالجنس والفرق المنسرب السلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بالجنس باعتبار فرد لا بشرط سواء كان معينا في الواقع
 او لا وينبغي عموم الاثبات حيث يتعلق المنع بالكل وفي غير ذلك لا يقيد مهندا وترجع الى ما كنا فيه فنقول للمقوم في المقام تمسكنا
 الذي يصلح منها المذكور ومنها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس على وجود الجزء ولا مستلزما له فلو لم يستلزمه عدمه لعدم
 الخرج عن كونه شرطا والاجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالعبارة المنع عنه في المقام
 وبين الشرط بالعبارة الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المنع عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزء لا امتناع وجود
 الملزوم بدون الالزام وهذا لا مستلزم عليه ومنها ما تمسك به في العالم من ان قولنا ان جائت زيد فأكبره محرم في العرف محرم
 قولنا الشرط في كراهية مجيء والمبادر منه اشفاء الاكرام عند اشفاء المحمي فيكون الاول ايضا كك واورده عليه بعض المعاصرين بان
 المبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطية سواء فترت بالعقوب المقابل للتباعد او يثبتا وله ففسر بها بالشرط نا
 عن الخاط من المعينين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعينين المذكورين كما يطلق على السبب العلة كاص
 عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخطا المذكور نعم يجرى على ما حققناه ان يقان كان المقصود اثبات الدلالة والشارد
 القامين باعتبار الاطلاق فسلم والافهم على ما مر ومنه يظهر ضعف الشارذ المذكور في الابراد ايضا لكن يبقى في الدليل المذكور شيء
 وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في كراهية مجيء مستفادا من حمل المحمي على الشرط حيث انه يعين المحصر لما سببنا
 انه لو كان للزم الاختيار الخاص عن العام وظ ان هذه النكته غير متحققة عند التغير باوان الشرط فلا يلزم ان يباوبه في الدلالة
 فالأظهر ان بقوله محرم محرم قولنا محرم زيد شرطي وجوب كراهية فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح منها
 انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا ويمتنع على الحكيم واورده بعض المعاصرين وقد صرحنا ذلك انما يقضي فائدة مادون
 خصوصية هذه الفائدة والصلابة عدم غيرها لا ينبغي اجتماعا مع ان الغالب وجوده مضافا الى ان هذا لا يناسب القول بالجمية ولا
 يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المعهود من القائلين بالجمية كما يظهر من استنادهم الى الشارذ وهم اهل اللسان ذلك
 في بعض النوازل مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة لبع التمسك به عند عدم قيلم دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات
 الدلالة باعتبار الفصل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقضي تاصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما ينسج
 اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع الى تجوز اللغو على الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض وهو كما لا يعقل
 النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الافادة معينة فلا يستفاد يقضي ان يكون موضوعا بازاها ممنوعة غاية الامران تكون
 مرادة منه اما كونه موضوعا فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون محمدا انما يظهره فائدة اخرى ظهورا مساويا وازيد
 قد دفع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القران الحاجية فالظن ان احد الاينكر ذلك لكنه لا يوجب موت
 فائدة كلية تخص المقام كما هو شان قواعد الفن الذي ينسبها احاثا ظاهريتها لانها اذا كانت تظهر كانت حجة هذا محصل كلامه
 ومواقع النظرية غير خفية نعم يجرى على الدليل ما اورده او لا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في فائدة المفهوم فالاولى ان يضاف
 الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على المعين فيتم الاجحاج فان حجة
 ظواهر الالفاظ ما لا يدانيه صفة الرب ولا يعتبر به اثر الشك وان لم يستند الى نفس الوضع فيناسب القول بالجمية ويوافق الدلالة
 اللفظية ويلازم تاصيل قاعدة كلية كافي المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع
 في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لا مكان الغفلة عنه او عن دلالة عليه وقد يتخيل ان هذا الدليل على تقدم حجة بدل على
 نفي الجزاء عند اشفاء الشرط مطلقا اذا كان الغاء الاشرط يحصل على تقدمه موافقة السكوت عن جميع افراد المنطوق كما حصل
 على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعه اذ يكفي في صون الاشرط عن الاغناء مخالفة السكوت عنه
 للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على التقييد يعتبر القياس لعدم القيد لا بالقياس الى قيداخر ومنها الاخير منها ما رواه
 عبيد بن زادة قال سئلت الصادق عن قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابهنا من شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر
 فلا يصمه يعني فلا يجب عليه صومه كما هو قضية الاشفاء عند اشفاء الشرط فالنسخة بصيغة التثنية توسع وهو في مثل المقام مذكور
 ويكره ابقائه على ظاهره فيكون تقييد المفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التثنية وايضا عنه في تفسير قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه

ط ان الاعمال الخاطئة لا تصل
 لا يتلخ في الحديث لقان
 الاولة ان يمنع جريان العمل
 هنا ان تعلق الفصل بالشرط
 حاد شائفة بالاصل علم فاصلا
 علم اذ فائدة غير المفهوم
 يولي من اصاب عدم ارادة
 في التعليق

في بؤنبر

الحكمة في العلم
والتواضع في العلم
والإيمان في العلم
والصدق في العلم
والعدل في العلم
والبر في العلم
والنهي في العلم
والإحسان في العلم

في يومين فلا تم عليه وقد يستدل برواية حسن بن ديان قال سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا فرجعت بالمنعة لأجل زوجها الأول
لاجل الحق نكح زوجها غيره لا يتم بقولها فلما جاءها فلما جناح عليها ما ان يترجعا ان ظنا ان يقع احد ود الله والمنعة ليس فيها طلاق ولا زنا
فيها على اعتبار المفهوم مجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب المنكح مستند الى الرجوع قريبة واخذ على ان النكاح المحلل هو الدوام
دون المنعة وبما في صحيحه جليل عند الله قال انه رجل جعلت فداك ان الله نعم قال ادعوني استجب لكم وانادعوا فلا يستجاب
لنا فقال انكم لا تؤفون بعهدي فانه نعم يقول وفوا بعهدي اوف بعهديكم والله لو قيمتم الله سبحانه الوفي لكم ولا ولا لانه على ذلك ايضاً
المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعواتهم مقيد بصوره وقائهم بعهدهم فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا
المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضاً بروايات اخرها لا دلالة لها على ذلك
تركنا التخصيص بالحق في الاطلاق وايضاً من انبث للادلة المذكورة بطريق النظم انه لا ملازمة عقلية ولا عرفية بين ثبوت شئ عند ثبوت
شئ اخر كما هو مفاد المنطوقين وبين انبثاش عند اشغائه كما هو مفاد المقوم وقد ثبت بالشارع وغيره ولا دلالة للشرط على كل من الامرين
فيثبت ان يكون موضوع الدلالة عليه ما يكون دلالة على كل منها بالنقن والنجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شئ عند
ثبوت شئ اخر بل يتعلق بوث شئ على ثبوت شئ اخر فيستلزم الاشغاء عند الاشغاء عقلاً وعرفاً مع ان التعليل بالشرط لو دل على
نفي الحكم عند اشغاء الشرط بالنقن كما كان دلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو صحيح علمياً وفاداً ولما زالف المنطوق واعتبار المفهوم خطأ
عند قيام القرينة كما يجوز العكس لما في نسبة الجزئية اليها وبطلانها واضح حجة الخالف المرين الاول ان ادوات الشرط انما يقتضي
شرطية الشرط ولا يلزم من اشغائه اشغاء الشرط مجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان اشغاء الشرط مقتضياً لا اشغاء ما علق عليه
لكان قوله نعم ولا نكره ايقيناً في البغاء ان اردن تخصصاً مقتضياً لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادته من النقص وانما بالطل
بالانقائ واحجب عن الاول بان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً بل الشرط مفهوم احدها وهو لا ينفك
الاباشاشها وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث لخص الحكم به ولزم من عدم عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم
مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوه مثلاً فعل الوضوء او التسل وشروط قبول الشهادة
العدل انضمام شهادة عدل اخر او امر اثنين او يمين الجلي غير ذلك دون مفهوم احدهما عن هذا المعنى الاعتباري الذي هو من المقنن
الثانية وقد روي في بحث الواجب التحريم ما يذهب على ذلك بل الجواب ما اشرا اليه سابقاً من ان المتبادر من اعتبار شئ شرطاً عند الاطلاق
ان يكون شرطاً على التعيين وهذا الظهور لا ينحص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجباً ومندوباً انه كالتعيين
مع ان الكمال حقيقة في البدل ايضاً على ما هو التعميق هذا اذا اراد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مطم فالجواب عني واضح
اولاً انقضاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال الشرط في الجملة وعن الثاني بوجود مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم
تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادته من النقص وهو التعقيد فقد اردت البغاء وعلى تقدير ارادته لا يسع اكرهه عليه لا بقولكم
الملازمة مجوازاً ان يغفل فلا اردن شيئاً منها الا كما نقول الاكراه يستلزم النسبة المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المقصود بظهور
التعليل بالشرط في اشغاء الحكم عند اشغائه وذلك كما ينفي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه
مطم واما النكته في التعيين بلقظ التعليل فلعلها التعليل لانها على الاكراه بعضه ان اردت العفة مع قصورها فالقول الحق
بارادتها وان الاية تزلت فمن اكرهه فياذه على البغاء وهن يردن النقص او نحو ذلك فصل لا كلام في ان تعين الحكم بالوصف انما
يقضه ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاول ولو حتى ان يقع ان يتصل في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفاً لما
الكلام في ان هل يقتضي اشغائه عند اشغائه وهو المتعبر عنه بمفهوم الوصف ولا فائدت جماعة وعرف ذلك الى ظاهر الشيخ وحكي
عن الشهيد انه خرج اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفضل شا من اهل الخلاف فائدت في
صورتك شي ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم وكان مالم يدر الصفة داخلها له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين والشا
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيها عداها وهو مع شدوده ضعيف لا ينبغي ان يثبت اليه والتحرر اول محل البراءة
فتقول لظ من كلمات القوم لخصاص التراجع في المقام بالوصف التصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير التصريح وكانه ينظر الى
ما حكمه عن ابنة في حديث امثلة البطن بالشرع كما يظهر من مثله وهو لا يقتضيه مطلوبه ثم لظ انه لا فارق في المقام بين ان يكون
الموصوف مذكوراً كقولك اكرم الرجل العالم ولا كقولك اكرم العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالته بن عبده وان كان ظاهر احتجاجهم
بلزوم العلم عن الفائدة انما يساغ على الاول وقد افترض بعضهم في تحريم جعل النزاع عليه نعم بعضهم ان يكون الوصف النقص من الموضوع
وجوداً ولو من وجه اذ لو ساواه لم يقوم رد المفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلته على اشكاله وفي سابقه لا خال
ان لا يساغ عليه بعض القائلين بالثبوت فيلزم في مثل قولك اشهدني العمل الحلواني بدل مفهومه على عدم اشغائه الرمان الخامض
كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوف غير الغنم ايضاً ان نفر هذا فالحق تحتك ان يقيد بالوصف

في العلم بالاعتدال
الاعتدال في العلم
الاعتدال في العلم
الاعتدال في العلم
الاعتدال في العلم
الاعتدال في العلم
الاعتدال في العلم
الاعتدال في العلم

لا تعارضه في نفسه بانفسه الحكم من غير محله نعم كثيرا ما يصدق ذلك المعاهد خارجي من قرينة مقال وشهادة حال فيجوز القول عليه كقول
 التقيد به في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كالقوله لا تسائل هل في الغنم ذكوة فاجاب بان في انشائه منها ذكوة واقصر عليه فانه
 يدل على نفيه عن غيرها ونحو ذلك وحيثان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالجواب ان ما ذهب اليه الناقدون لانه لو افضاه لكان
 بالحدى الثلث لظهوره لا يقضي معناه بانفاق المتبين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية ومعنى
 اما بالنسبة الى المطابقة والنضمن فظم مع انه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما لا بالمفهوم وهو منقوع على فساد واما
 بالنسبة الى الالزام فلعدم ظهور الالزام بينهما لا عقلا ولا عرفا ولما ايقض القطع بان قول القائل اشترى عبدا جسيما لا يدل على عدم
 اشتراؤه عبدا روي عليه وقوله جسيم برهانه حاصلة لا يدل على عدم امره باثبات رمانه حلوه ايضا وقوله اشترى من البصر لا يدل على عدم
 امره بشراء معرا سودا ايضا الى غير ذلك مما لا يحصره لتعجز الخصة بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لم يرد التقيد به عن الفائدة ولكما
 بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر وبان باعبدا وابعبيده قال في قوله صلى الله عليه وسلم اني اجد رجل عتوته
 وعرضه انه يدل على ان لا غير الواحد لا يعمل عقوبته وعرضه وقال في قوله صلى الله عليه وسلم اني اجد رجل عتوته وعرضه انه يدل على ان
 من حمل الشعر في قوله لئن لم يكن بطن الرجل قحاحير من ان يمشي شعرا على مطلق الجاه او الجاه الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الاله
 معنى اذ قليله وكثيره سواء فثبت المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامثلة من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به
 وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب التعديل على قوله معصدا بموافقة جماعة من العارفين باللغة والمسئلة لغوية
 يكفي فيها بغير الواحد فكيف اذا تعددوا والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة في الغايين اما في الاول فلان الفائدة لا تنحصر
 ذكر لا وضعا ولا ظهورا بل كما يوفى بالوصف لذلك كل يوفى به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تم وحافظوا على
 الصلوات والصلوة الوسطى ولا حينئذ التامع اليه اول دفع توتر عدم تناول الحكم له اول علم الحاطب بحكم غير محل الوصف اما الوضوح
 اول سبق بيان اول عدم الصلحة في بيان حكم غير محل الوصف اول الكسوف والوضوح له حتى انه حكى عن الاخفش ان وضع
 الصفة للتوضيح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا نلتزم بالاختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما في
 احتمال التقليل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالة المدعيه سياتي موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم
 بما به الختم واما في الثاني فلان من استجهان الوصفين في المثالين عنهما فيها عن الفائدة حتى انه لو قدر لها فائدة بحيث
 يعتد بها الطبع منناه واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستجهان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس علمنا بان
 لان الحكم المذكور كثيرا ما يوفى به مجردا عن الوصف في مواضع يلوها من غير استجهان واما عن الثالث فبان منه ذلك في الامثلة
 المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهوره مطلقا التقيد بالوصف فيه بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهوره في خصوص تلك
 الموارد فانما لا نقاشي عن افادته ذلك في بعض الموارد اذ كان اظهر فوائده واجلاها سلمنا ان المسئلة اجتهادية وليس
 التعديل فيها على اجتهاد الغير مع تمكننا من الاجتهاد براجعة العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها من البعد مما لا يصدق احد
 على ان النقل المذكور مخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالتوضيح فيعارضان ويتساطان واما زعم بعض المعاصرين
 من ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن عبيدة ولما نجد في افهامنا من ظهوره في التقيد والاحتمال فيمتساطان و
 يثبت المقصود من عدم الدلالة فليس شئ اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضة لقول عبيدة لانه ايضا من ائمة اللغة فيجب
 ما يصد من الظهور على تقدير ثبوتها من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعاه بعضهم فقول غيره
 من المعنيين باللغة والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصالح للمعارضة وجحان قول المثلث على الثاني في مثل المقام يبدو وما والظن و
 لغير على الاطلاق ولا يربحان مساعدة العرف على النفي يؤيده ويقويه بما لا يصلح ذلك معارضته واعلم انه قد اشترى منهم ان
 تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلة المبدأ فلورام الختم انتمت به على دعواته بعد توجيهه بما ذكرناه في مفهوم الشرط كما
 يقول اذ ثبت ان التعليق عليه ظ في علة المبدؤى ظاهرة في العلة الحقيقية كان الالزام منه عدم الحكم عند عدم الوصف
 لا امتناع المعلول بدون العلة لدفعه اول بان اشعار التعليق بالعلة غير مطرد بل في بعض الموارد فان قولك اشترى عبدا
 اسودا واشترى عبدا اسودا لانه على ان علة وقوع الشراء والارابه سوادا الى غير ذلك وثانيا بان الظواهر العربية
 الثابتة في بعض الموارد ليست بحيث يلزم اطرافها في جميع الموارد والمقامات بل قد تختلف فاعلة الاستفادة من التقيد
 بالوصف على تقدير اشعاره بها لا ظهورها في العلة الحقيقية بل العلة في الجملة قد يثبت لوقتنا بمفهوم الوصف فيلجمله
 على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية اولا وجها من ذهب بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة ذكوة فيكون
 ليس كل غنم معلومة كذلك وهو في قوة التسليم الجزئي وقولنا بعض السائمة فيها الذكوة مفهوم لا مشق من المعلومة كذلك وذهب
 بعضهم الى الثالث حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ما كوال اللحم يتوضا من سورة ويشرب منه انما لا مشق مما لا يؤكل لحمه وكان

مع ان

تدريج

الاقرب

الاثر هو الاول ويشاطرنا المصلح الدلالة فالجست في تعيين احدهما للبر فيه كثير فانه فصل اختلافوا في القيد بالغاية هل
 يقتض مخالفة ما بعدها ما قبلها ولا مذهب الاكثر من الاول وجماعة الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغلبة في قول الفقيه الى
 الى لانه الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح بعضهم وهو للوافق لكلام مج الامتداد وغير الغاية في قولهم هل يدخل القفا
 في الضياء ولا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه اداة الغاية كالكون في قولك سر مثل الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل
 ووجه تسمية غايته كونه غايته اما بديهة او نهائية على الخلاق المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانه الغاية على هذا
 للمعنى بل يكون المعنى اها لا فادة كون الغاية هي مدخولها غايته ونهية وانما المراد بها هنا النهائية وهي عند التحقيق امر اعتباري
 يفرغ من المتقارن حيث ينقطع استقراره في قولك صم الى الليل امر اعتباري من الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان قصر
 اليه الصوم كان منقدا عليه وان قيس اليه الليل كان متأخر عنه نظيره السطح المشترك بين الجنتين فدخل ما بعد الاداة في محل
 النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المعنى او عند قيام قرينة عليه اذ يصح عيجه انه ما بعد الغاية بل المعنى المذكور ويخرج عنه
 على القول الاخر اذ اقام قرينة زائدة على خروجه وادخل في ما بعد وحمل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد لان وجوب
 خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه بناء على عدم الدخول ولو قيلم قرينة عليه كما يشهد بحتمها
 يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا ما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل ونزاع المعنى في نفس الغاية كالليل في
 المثال فمؤم بعيد يفتح ضعفه ما قرنتها وكذا ما يؤم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال
 المذكور فيكون المراد بالغاية اذ انها العدم جريان الترتيح على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العتق من ان الكلام في الاخر
 يعرف الغاية نفسه لا يبا بعد في قول الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخلط بين المعنيين
 بل بين الترتيحين كما يظهر من لركلامه فان النجاة يمتحن عن محل النهاية لا عما بعدها والنجاة هنا اعتبارها لا عما قبلها كيف بالبحر
 عن المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام وتوضيح انهم تنازعوا في ان يقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية
 لعض ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحق هل يدخل في المعنى بعض في حكم المذكور مطلقا فيكون مفادا قولنا صمت الى الليل
 وقران القرآن الى سورة اذ دخول الليل فيها حكم بصومه والسورة المذكورة فيها حكم بقراءتها ولا مطلقا فيكون المراد في ما ستر
 وقوع الصوم في اقبل الليل والقران في اقبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتها فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالي و
 المدلول عليها بحق فيخار الاول في الاول والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلفت الغاية والقياسا كما في المثال الاول والثاني
 ما اذا اختلفت في المثال الثاني فيخار الثاني في الاول والثاني في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقول انظرها
 القول الثاني من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بديل النباد ووجه التسلب فان السب في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة فقط
 وكل الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وبنادر الدخول في مثل قولك قران الكتاب من اوله الى اخره واشترت
 التوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تعسر الاخر والآخر فيها بالجزء الاخير فواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها
 في مثل ذلك لا فادة الاستيعاب ولو فتر بالنهاية كما هو الظن فلا اشكال وكل حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله حتى يظهر
 حتى تعني الى امر الله حتى يرجع اليه موسى حتى اتيتهم نصرنا الى غير ذلك والظن ان كل قرينة من الفرق والياقية غير المتوقفة بقتك
 على مذهب بل متعلقة بشاغل بظاهرها على دعوى ويلزم بالناسيل بما عداها وانما مستند التوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال
 وحكي بعضهم عن الفخر الرازي انه يبطل القول بالتوقف بل استلزام اشراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وان غير جائز
 للزم خلق الموضوع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهرها ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشراك بل بانها واشترت
 اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا ضمير فيه ودعوى اشغاف الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثير منهم تكلموا في مدخول الى بما
 عرفت وسكتوا عن مدخول عن الابتدائية مع انه بمنزلة في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه عنه اخرى ففي مثل قولك
 قران القرآن من لولا الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشترت من دار زيد الى دار عمه ظاهر في عدم الدخول والحق انها
 في الاصل لا يقتضي الدخول وقد تستعمل في مجاز اكثر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة فقطما والثاني في المدلول
 في كتب الاصول من ان القيد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها ما قبلها او لا فارق في هذا النزاع بين القول
 بدخول الغاية في الضياء وعدمه كما عرف والحق اولا محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول والثاني
 بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها ما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولك صم الى الليل امر بالاصم صم ما مطلق
 ولو باخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان القيد بها هل يقتضي مخالفة ما قبلها بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال
 المذكور انقطاع الصوم المأمور به بذلك الامر عند مجئ الليل ولا يقتضي ذلك حتى لا يجوز ان يكون الصوم المطلوب
 في ذلك مستمر بعد قليل اية من غير شهادة في اللفظ على خلافه فتقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلامهم

بل صريح بعضها فخلق فيه مع من انكر الالذوان كان في المقام الثالث فالحق منه مع من اثبتها قلنا في المقام اذن دعوتان نفى الالذوان في
المقام الاول واثباتها في المقام الثالث لنا على اوله لان قول القائل صم الى الليل انما يقتضى عرفا ولفظا تعلق طلبه بالصوم المعنى بالليل وظاهر
ان هذا لا ينافى تعلق امره بصوم الليل الى الغرض لا يطلب اخر مستفاد فان مرجح الامر بفتح الالف كل من الصومين المحدودين بالقاء
للمذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية ويبنى على مبالغة التمسك في الفرق بين
مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما بهر شذال به ظاهر كلامه ولنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل ^{فرض}
الصوم المأمور به بذلك المطلب ببلوغ الغاية من اول الليل واخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية
غاية اذ غاية الشيء ما ينقطع عنه الشيء وهو خلاف المطلوب وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهو قعوده لدول مادة
فصم الى الليل طلب مساك مقيده يكون غايته الليل فلو ان المطلوب انما هو اساك ما زاد عليه لم يكن الاساك الى الليل مطلوباً
لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بدح اما من حمل الامر على الطلب الغرضي وهو عندنا وان كان حتمية الانحلال الط
من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتأخر عنه او معنى اخر حيث يقع او اد تكاب الجوز في الالفها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى
الليل سواء انقطع عنه اولا وكيف كان فهو يستدعي مخالفاً من تقديره وتجاوزاً عن الالف فقول القائل صم الى البصرة ومنها
الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سبب تكميلاً بما مره فلا اشكال والاعتناء فيه لحد الجوه المذكور وانما لو ورد مثل ذلك في الاخبار
كلها وقيل من مثل البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فاللفظ ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلوب
بل بجملة مخصوصة تتعلق بالفرض بيديها متفرقة كما ترى بين البصرة والكوفة والتي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابداء و
الانتهاء فيها على التخصيص ولا بدح من تقدير الفعل وار تكاب التمسك ولا يلزم الجوز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل بقوله
هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للفرض فيه غالباً بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول
القائل صم الى البصرة وانتم جاهل كما عدم تجاوز سير عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فيدل على وجدانه هذا وانما لا ينحصر
للوصل الثاني في مفهوم الوصف مرجحاً به لعدوم الجدوى فيه فان اختصاصه وجوب كونه السابته بها وعدم تعدد الالف الى غيرها مع
وضوحه في نفسه مما لا يرتب عليه ثمره لقوله لا ياتي في وجوبها في غيرها بمخاطب اخر واتفاق المقام فالثمره ثابتة غالباً بحيث يعلم عدم تعدد
التكليف كالوورد بالصوم الى سقوط القرص وورد اخره الى سقوط الحجر فحكم بينهما بالعراض للعلم بعدم تعدد التكليف او
يكون التخصيص لا يرد على تعدد كونه فثبت الصلوة بحكم بالعراض بين مادل على ان وقت المغرب يمتد الى اذ هاب الحجر ويوم مادل على امتد
الى تلك الليل الوضفة الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجوه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب وتطابقه بين الصحيح النافون بمثل ما مر
من انه لو دلل لكانت باحدى الثلث وحقنفة اما المطابقة والنقن فظا واما الالتزام فلا شفاء للزوم هناك عقلاً وعرفاً واما قد
منه عمل ناره مع البقاء واخرى مع الاستفاء فيكون للعدد المشترك لئلا يلزم الجواز او الاشارة والحوار ان التعريف ان كان بالثبوت
المقام الاول فيجوز كما ترى والا لوجوه ان مرددان بما ذكرناه انفا وسابقاً انهم خصوا البحث في المقام بالى وما عداها مع ان نظيره
امت في من الابدائية ايضاً من انها هل تقتضى مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا والحق انها تقتضى ذلك في المقام الثاني دون الاول
ووجهه ظاهر فصل ومن الغايات مفهوم الاستثناء وانما الحصر انما مفهوم الاستثناء فيما الاكلام في شؤني الجملة وهو من الفقه
اثبات ومن الاثبات نفى فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكاً في مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الجواز
الله الابداء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام القناري حيث جعل المفهوم فيه اقله والاعراض
المحقق الشيرازي عليه باذ فيه دلالة على ذموله عن كون الخبر فيها ما امتد واجبه دلالة على بقوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة
الى تقدير الخبر والكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر ما لا والاداس نظرين تكون الدلالة فيها بالنطوق لا بالمفهوم وكانها
الى لفظ الخبر حيث ان من له الحكم مذكور وقد عرفنا حدودهم المذكورة مؤولة او غير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكلم على
العرف ولا يرب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهومه لا متطوقه حتى انهم نقلوا الخلاف في الفحص المفهوم من انما والمصتر وان بعضهم
عده منطوقاً ولم ينظروا في نقل مثل في المقام وبالجملة فما وقعنا عليه من كلماتهم متفقاً على تسميته مفهومه مقدم ما صدره صديقاً
عليه انما يوجب الفتح فيها لا في تسميته مفهومه وانما مفهومه انما المذكورة فمما ذكره بعضهم والشهور بثبوت وهو المختار في تقدير
تأكيد الحكم المذكور نفي إعادةه ويعبرنا عن الفصوة عليه عن الفصوة غالباً وقد تقدم اذا كان التعديم مفيداً للحصر كما في قولك انما
زيد ضربت والمسند على ذلك البارد واجتاجهم عليه بان لا فرق بين الحكم الله وبين لا اله الا الله واجه الى ما ذكرناه ان الفصوة
نفى الفرق بينهما باعتبار وديتها في العرف فلا يرد عليه ما اوردنا من الصمد من ان دليله هذا تقرير للمدعى بعبارة اوضح فينوجه
المنع عليه ايضاً واحتمل ايضاً بوجوده اخر منها حديثاً انما الاعمال بالنيات وانما الولاء من اعنق حيث يتبادر منها عدم حصة العمل بالنية
وعدم الولاء لقبير المعنى واورد عليه ايضاً بان الحصر فيها مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بالنية فلا عمل

كالشئ
والشئ

بدونها

بدونها وان كان كل ولا للمعق فلا ولا لغيره ولو مشار كما وعد الا لزم ان لا يكون لبعض الولا وهو ما لغيره لا متعلق قيام عرض واحد
 فيشمل الكلية فلان قبل هذا تناهيا بالاضافة لا تغاير بالوجود ليجب بانته من قبل ما بين ملكية الذار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال
 احتمل الشرك وذلك للمعروف من ان ملكية غيره ملكية وليست له هذا لمخصر كلامه وما اورده على الحديث الثاني مبنى على حمل اللام في
 الولا على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يجعل في الجنس كما هو الظاهر من المفرد المعرف عند عدم العهد وبوجه الايراد بالخصر
 مستفاد من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولا بالمعق يستلزم ان لا يكون ولا لغيره لا استقلال ولا اشتراكا
 كما في قولك المال لزيد ومنها ان الالاباث وما للنفى ولا يجوز ان يكون تواردهما على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا لئلا يفتقر
 واثبات ما عداه للاجتماع على بطلانه فيجب ان يكون للاباث بالنسبة الى المذكور والنفى بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد
 بان ان لا تدخل على الفعل وانها تاني لتأكيد النفي كما تاني لتأكيد الالاباث وانها لا تاني لانها دخلت عليه وان لا تدخل
 عليها اذ انها متضمنة معنى ما والا لقول المفترين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنسبة ما حرم عليكم الالاباث ولقول النجاشي انما الالاباث
 ما بعدها ونفي ما عداه ولا يبيح انفصال الضمير معها كقولك انما يقوم اذ منع ان الانفصال لا يصح على ما صرح به النجاشي الامع فبعد
 الانفصال وحصر واجوه التعذر في صور كلها منقبة هنا سوى ان يفقد الفصل فيه لغرض وهو ان المعنى لا يقوم الا انما الخشخ
 المضمم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيدا قائم الا في اشتمال التاني على زيادة ما والزيادة متممة للمعنى والنجاشي المنع من
 ذلك بل انما هي كلمة بجمها موضوع لا مادة الفصير واما انما المفروض فقد توهم بعضهم انها الفصير اي وهو ضعيف بل الحق انها مركبة
 من ان وما الزائده وليس مفادها الا التأكيد بشهادة الشاورد وقد نفي عليه بعض المحققين واما مفهوم الحصر والمراد به الفصير
 المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف حمل الولا على الوصف نحو صدق زيد والعالم عروحي لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما بين
 الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه ووجه يظهر من تشبيهه بما ذكره اختصاص البحث بالوصف المحل باللام والمعنى
 بالاضافة ومنهم من عم البحث في تقديم كل ما حقه التاخير والحق ان حمل الوصف المحل والجملة عليه ظا في التخصيص صم واما ما سواه
 فلا ظهور له فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لتنا على المقام الاول وجودها الشاورد فان المفهوم من قول
 انما زيدا صدق والصدق بزيد عند عدم العهد قصر وصف الصدقة على زيد ولا يرتب صحة الثبوت على مثل هذا الظهور في
 ما زعمه العلامة الثقات ان في المستند المعرف ومحصلة ان اللام ان حملت على الاستغراق فوجه الحصر لا يخرج من قولنا كل صدق
 زيد على طرفه انت الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان مفاد الجملة ح اتحاد زيد مع جنس الصدق في الخارج لا اشاع حمل احد
 المتأخرين في الخارج على الاخر فيان ان لا يصدق جنس الصدق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم اورد عليه سوا الاحصاء
 ان ما ذكره جاري في اسم الجنس المنكر المحمول به ولا يفيد الفصير ولجاب عنه بان المحمول ح ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظرت
 فيه بان المحمول على ما هو طرفه المحل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هنا جدي وبه يظهر فساد تعليقه بان على الوجه
 الثاني فالنقض وارد والحل مشترك وهو ان الحمل والصدق وانما يندعيان الاتحاد في الوجود لا في المفهوم كيف وقصيتهما
 التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار واما الوجه الاول فعند واقعة الحق الشريف عليه وتبعها فيه بعض المعاصرين ولم نظف من
 غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الافراد ما لا يساعده عليه الذوق لبعده عن ظاهر المقام واللام
 اذ ليس المفهوم من كل صدق زيد كما زعمه وكنت لاسر اللام ولا لفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل لا استغراق الافراد اذ ليس
 زيد كل فرد من افراد الرجل ظهور ما فيه من الاستنباع مع عدم مساعده صوغ الكلام عليه اذ لو ارد ذلك لكان اللام تكيين
 الرجل بل التحقيق ان لفظ كل فيه بمعنى التمام وحى التي يوفق بها الاستغراق الابعاض حيث يشتمل مدخولها عليها وذلك لا يتحقق
 حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعترضت من حيث تمام تحققها وتوصلها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة
 تعتبر المشار اليه ولا يقين للمهية الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقوله انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد
 استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها وبارز منه الفصير نظر الا انه اذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والا لم يكن جازرا للكل
 بل البعض وادواته بكل الرجل فأكيد هذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصدق يدل على صحة تأكيد بكل الصدق
 من غير حصول مخالفة في المعنى الا في الوضوح وهذا وجه ثالث محقق في غير يظهر ستر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود
 بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضع تعريف المحمول لان هذا المعنى ما يبيده المحمول المنكرات فلا بد ان
 يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة او المفهوم ولو ادعا وبالجملته تعريف المحمول قرينة على ان المقصود به الحمل الذي اعني حمل هو
 دون الحمل المتعارف ويلزم منه الفصير فان التقي لا يجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس حقيقة سوى حقيقة المحمول
 فيكون فيه من المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذ وقع محكوما عليه ولم يخص في المحكوم به لزم الاجتناب بالخاص عن العام والثا
 بالاطراف الملازمة نظائرها اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به به واما بطلان الثاني فلان ما ثبت للشيء ثبت لجميع

هذا

سنة

جزئياته فيلزم ثبوت زبدها وبرو وبكر وغيرها الثبوت للصدق الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر في بطلان المثالي انما يتجه ما اذا كانت القضية
كلية وهي منوعه اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتمال بعض المعاصرين عليها بانها اذ لم يكن نفس حقيقة النفس لكان مصداق وهو ليس
بفرد خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردودا تا لا تسلم عدم الفايده على تقدير الحمل على
العهد الذهني اذ مفاد ح اتحاد الحكوم به يفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الاهمال ثم ربما يشكل من جهة التركيب حيث ان
العهد الذهني في معنى النكرة في يمنع الاجتراء عنه بالمعرفة الصرفة او فخر حمل اللام على النفس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد باعتبار ان
الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف المحصر في اتحادها بانه مع خبره من الافراد مضافا الى ما عرفت من استنباط الحمل على الاستغراق الا
اتجه المحصر بانه لو كان العالم زيد مفيد المحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيد الابقه وانهم لا يقولون بانه الملازمة فلا يشترط
المستند قائم متمسكا على فائدة المحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصلح للنفس لانه مبهمة كلية ويكذب الاخبار عنه بانه زيد الجزئي
ولا للعهد اذ التقدير اشفاة فيعني الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ماصد عليه العالم زيد وهو معنى المحصر وهذا بعينه ان في
صورة التأخير اية وانه لو كان الاول مفيدا للمحصرون الثاني لكان التقديم والتأخير غير المفهوم الكلمة والثاني باطل بيان
الملازمة ان الفرض شاي الركنين الاتي التقديم والتأخير فلو اختلفا في فادة المحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لا يمنع ان
يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واقباطلان التثلي فلان التقديم والتأخير انما يغير الهيئة التركيبية دون مداليل المفردات
واجب عن الاول بان الوصف اذ وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف الصواني واذا وقع محكوما به كان معناه
ذات موصوفة به وهو عارض الاول فالاعتماد مع الذات الموصوفة يقتضي المحصر بخلاف الاتحاد مع عارضه فانه لا ينافي مشاركة
معروضه لخر له وفيه واعترض عليه المتنازلي بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرفة فان معناه الذات الموصوفة فردا وحسنا
فلا يتم الفرق ورده المحض الشرازي بان هذا انما يراه اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل الفرق
بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذا ان الفصيلان مردودان بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر
وعبره من المحل بلام الموصولة وغيرها في ان المفهوم متعده الحمل هو المفهوم وتحتوي المقام وتبقي المرام انه قد اشهر في مستند الوصف
والحمل بين اهل العلوم لاسيما التطبيقين منهم فاعدا ان احدهما ان المراد بالموضوع الفرد والافراد بالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي
والثانية ان المراد بالموضوع الذات والمحمول الوصف فكلما قلنا في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع بحموله التبريل
اذني المحقق الشريف عليه الصلوة حيث خال الامر فيه الى مرجحة الفطرة السليمة وطرق بعضهم في القاعدة الثانية كما فخر الرازي على
ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا النطق زيد يتبعين للاسما ولذا لثة على الذات والصفة للجزئية لادلائها على امر سبق اي معنى قائم
بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات لانه بدل على الحدث المنسوب الى الغير كقولك في الفعل لظهور فساد له لان معاد الافعال
من الصفات لا تفتن نسبة وكلاهما فاسدا ما لا اول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان بق زيد بعض الانسان بحمل
زيد موضوعا كحك يجوز ان بق بعض الانسان زيد بجعله محمولا من غير تاويل والشر في ذلك ان قضية الحمل على ماصد حوايه انما هو
اثبات المحمول للموضوع عيضا فادة ان الاربع المتعارفين في الذهن حقيقة او اعتبارا متمدان في الخارج وطان هذا المعنى لا يقتضيه
ان يكون شئ من الطرفين كليا يجوز ان يكونا كليتين او جزئيتين او متخالفين كافي قولك الانسان حيوان ناطق اذ اردت
نفس الحقيقيين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالاسم فان المراد بالموصولة الشخص المعهود ولا يرب ان محمول هذا الاعتبار ثم
القضايا المتعارفة في العلوم والمشاورة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف اية هي التي تكون موضوعا لها
الفرد والافراد ومحمولها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدة التمه الاولى لا عبرة بق جواز وقوع الجزئي محمولا بوجوب كونه كليا
لصدقة على الكثيرين موضوعات يصح ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير
ذلك فينفض به الحدان لانه قولك لكثرة الماخوذة في الحدين هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقة كانت او تقديرية او فرضية
وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب ظرف الصدق لا الكثرة بحسب المفهوم فتح فلا اشكال واما الثاني فلان من شأنه عدم تحقن
معنى الذات والوصف في كلامهم وبجمل القول في ان الذات كما نطلو عند عدم على الحقيقة المتصلة في الخارج ومعنى الذات الذي
يقابلون به العرضي والوصف على المعنى الغير المتصل منه وبرادة العرضي كك يطلو الذات على المفهوم المتصل في المحاط اي المحوظ
على الاستقلال والوصف على المعنى المحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم او المعنى ذاتا او صفة وهذا
هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه واتصاح فساده فال موضوع في قولك كل كاتب
انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها الوحظ في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها
ومفهوم الانسان وان كانت حقيقة مستقلة في الخارج متصلة فيه الا انه لو حظ باعتبار كونه ثابتا لغيره لاحقا ولو قلنا بان
النسبة الحكيمه فانه بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح بعضهم كان ذلك واضح كما لا يخفى واذا عرفت هذا ظهر لنا ان التفصيل

في العلم

القيام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفة بعدمه كقوله العرش او بين ما اذا كان لانه للوصول وعدمه كقوله المورد غير متحقق على العا
نعم يتجر على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المهور وغيره لكن البحث هنا على تقدير علم العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور
يشتمل على الفرق بين الوصف المعروف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول الذات الوصفية
بالنظر وفي الثاني ذات موصوفة بالتبكي وهذا الفرق مدفوع بما ذكره الفنا والى من ان الوصف اذا كان محكوما به بالذات كما هو محل البحث كان
مدلوله في صورتين الذات الموصوفة ولا فرق بين ان تكون موصولة او للشرقي الثاني مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه
معرض على تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام الفنا ان مدلول الوصف المعروف معرض وان كان محكوما به وظاهر كلام
الورد التزم ذلك فيه حيث يكون اللام للوصول وكلاهما مردود بما ذكرناه اتفاقا لفرق الثاني بمتجر على الظاهر نعم وعلى الجيبان في
بين صورتين اما الشيء مع الوصف بلغبار كونه معرضا وبين الخادمه بلغبار كونه عارضا بان الاول يصف المحرورون الثاني
صرف بل مجازفة ظاهره لا يدخل الوصف للمرضية والعارضية في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من محل الوصف على الام
وهو لا يتصرف باحدهما ويرد على السند اول ان الاخبار عن الخبر اعني العالم بان زيدا بالجملة المتعارف بالاعتبار عليه لان الهملة في قوة
الجزئية فكانه قبل بعض العالم زيدا وانما يكذب بالجملة الذي ولو سلم فهو لا يجري في العكس لانه اخبار عن زيدا يصدق عليه فلا يشتمل فيه
الحد على الاستغناء وثانيا ان دعوى عدم مصيرهم الى القول بالمحصرة في العكس ممنوع وكيف قد صرح باقائه له جماعة من علماء الاصول
واطبق عليه علماء البيان على ما هو الظاهر فالدليل المذكور انما يصلح رد اعلى من فصل بين المقامين لا على ما اخبرناه من القول بالاثبات
الطريق لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره السند على النفي من قبل المثبتين ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اردناه
على بعض الادلة السابقة وليجيب عن الثاني بان ان اردت تغيير المفهوم هذا العند منه اعني صيرورة العارض اعني ذات موصوفة بمعرض
اعني الذات الموصوفة فلا تنتم بطلان ذلك من لوازم العكس وان اردت تغيير هذا التغيير فلا تنتم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد
الاختلاف في العارضية والمعرضية لا يكفي في افادة المحصر فتعريفه لزم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان
التغيير في مدليل المفردات والنوع من بطلان الثاني ان اردت التغيير في مفاد المركب ذلك بجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحا
من التقديم والتاخير لا افادة ذلك او يكون ذلك من النكته الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه كيف لا وقد
اشهر في العباير والاسنن ان تقديم ما حقه التاخير لا افادة المحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوايد
التقديم لا يتصرف في المحصر ودعوى اظهرت من بينها ما لا يجز من بعد لان بثونها في الجملة مما لا يفيق التامل فيه على ان الدليل
المذكور على تقدير محضه انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من مبني هذه
الدلالة اعني الدلالة على المحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للوضع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشئ لان عرهم
وحدودهم لا تساعده عليه فبقيها من الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل بين السند والسند اليه بصير الفصل ويصعب المحصر
زيد هو القابم وكنت انت الشهيد عليهم الثالث حكمه عن عبد القاهر ان تقديم السند اليه على الخبر الفعل بصير المحصر وان لم يجر
النفي نحو ما ناصرت زيدا له لو لم يمنع ما ناصرت زيدا ولا يجري للتاخر والظاهر ان زيدا يرد به المحصر الاضافي من قصر الافرا
او قصر القلب لا المحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعده اللفظ عليه **فصل** ومن المفاهيم مفهوم اللقب هو نفي الحكم عالم
يتناول الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عازاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا
وتد اخلفوا في اثبات هذه المفاهيم وفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها ما يبرهن النفي الجزئي والاثبات الكلي فالخيار عندك
ما ذهب اليه التاخر لنا اما اجمالا فببها لودك كانت واحدة من الثالث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما تفصيلا
فصلي نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم ويعبر رسول الله والاعلى نفي الوجود والعلم عنده
وعلى نفي الرسالة عن سائر الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساد ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا من صام ثلثة ايام من كل
شهر كذا لا يدل على نفيه على تقدير الزيادة او النقص او على نفيه في الزمان والمكان ان قولنا للمتصدق في يوم الجمعة اوفى السجد
كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم غيره او مكان اخر كما حد المشاهد المشرف اخرج المثبتون لمفهوم اللقب بان التخصيص
بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو بيضه اصلا لزمه وبان قولنا القائل لست زائنا ولا اخوتنا نبيد
على ذي الحاطبة واخترنا ومن هذا التزم بعضهم بوجود الحد عليه والجواب اما عن الاول فيان التخصيص بالذكر انما يستدعي
فائدة بترتب على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكون في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب قيذا زيدا في الكلام
حتى يكون ذكره موجبا الى فائدة زائده على فائدة الكلام واما عن الثاني فبمع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل يتخصر موارد
التعريف وتخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند الخبر عن القران اخرج القائلون بمفهوم العدد بما رده من قوله
لا يزيد على السبعين بعد ما نزل قوله ثم ان شغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ثم ان ما زاد على السبعين حكمه

بخلاف

بمختلفة السببين وذلك مفهوم المصداق انه صوره فيهم ان حكم ما دون السببين ايضا بخلافه فلا يتلقى ما يحكي عن الغائبين بمفهوم الصدق
من انهم يقولون به في جانب النقص ايضا لا شفاء شرطه وهو علم الاولوتيه كما سبينا والجواب فبمبعض صحة الحديث وان الظن ان ذلك
للجانة والمراد في الغفران بالاشغاف الكثیر سلما لكن ليس بها نفلو عنه بل لانه على كثرة الالفة على حصول الغفران بها زاد بل على عدد
ذاته لا على نفعه فهو خارج عن محل النزاع واما مفهوم الزمان والمكان فغير في الكلام فيها بمقاييس ما لم تعلم ان ما ذكرناه من معنى
على تعذر ان يكون القول بالتميز حزيبا والقول بالاشتبك كذا يجمع ان يكون للمفهوم هو اللفظ منها ما لم يتم قرينة على خلافه كما هو اللفظ من
محل النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئية بمجموعة الفرائض وبواسطتها فاما الارب فبإفادات قولك في جواب من قال
لك انما تلتذ بذلك وبعيد الحصر وكذا قولك اترج ملين لوث كذا فان المفهوم منه ان العدم المذكور تمام الواجب والمندرج
كسما اذا وقع في مقام البيان وله فاعلم بانها بغير دليل فيه على ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم وجوب الزمان على
عدم الحد فليس بالمفهوم بل مفهوم بل على منع الايذاء بغير حق واما ان عدد الحدود لا يزيد على ذلك فلهذا في مشا الفرائض من ان المفهوم
في مثلها هو كون تمام العدم واما عدم جواز الاكفاء بما ذكره فعدم حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في المشاورة وقطرها
قليل يلبس يشتمل على امور الاول ذكر الحاجب وغيره ان المفهوم المخالف باقسامه شروطا الاول ان لا يكون المسكوت عنه لفظا بل مفهوما
او مساويا للدكور فيه والاول على بوث الحكم فبمن باب مفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خلافا لمخرج المعنوي بخود فبمفهوم الاول
في مجموعهم فان المعتاد كونه في الجمود فينبغي يولد الملك والشره بهن منزلة الولد لا فاعلم حكم الواجب في الشرع والحكم بهن ومثلهما
بقوله رقم فان خفت لا يقية احد وول الله فلا جناح عليهما اجها افترت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا بد على
عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الا ان لا يكون جوابا لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في الغم التامة زكوة ونحو ذلك الرابع
ان لا يكون هناك ما يوجب المسكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او خوف ذلك الثاني في ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما
تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا للكل في الامثلة التي استشهدوا بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى
التميز في اثباتها من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم موكوذا في العقل من جهة الاصل ولا يخفى ما فيها من المفهوم الذي نفو
بجنيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل ومخالف معه ان التمرة تظهر في الموافق عند التعارض الثالث لا يخصر المفهوم
في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فبها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الزمان يبدل على عدم اكل الجميع وقولك
لا ياكل كل بعض الخوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرقم حيث ان طريقهم
الجورد على الماديل الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل ما استعملت في التلب الكلا فان قولك ليس كل كلام
مفيدا وليس كل صديق في بدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الصديق وفي وجواز وقوعه مستعلا في خلاف ذلك لان
الظهور في قوله تم والله لا يجب كل مخال فخور حيث انه للتلب الكلا وقس على ذلك ما يناظره القول في العام والمخصص فصل
اعلم ان للقول في العام حدود كثيرة لا يسلم كلها او جعلها عن المناقشة او التحلل المخرج الات كتاب النصف والتحمل والتعرض لبيان
بكثرتها ما يرد عليها بوجوب الظهور على الباعث على الملل فلنقتصر على فكر حد واحد منها بما يرد عليه فنبش في بعض الحد
مع بعض ما يرد عليه فتضايف الكلام وفي ضمن الحد الخوار فقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وانعزض عليه
اولا بالاشتبك اذا استغرق جميع افراد معانيها ولا يثبتها ولا افراد معنوا وهو يصلح لفظا قلنا وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى
والجمازي في وجبته فزاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظا على دخوله ذلك ويمكن وضعه بان المراد استغراق جميع ما يصلح
على الوجه الذي يصلح له وهذا لا يتحقق فيما ذكرنا باعتبار احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يجب من بعد وثانيا بالجمع المعترف
عمومه باعتبار شتا ولا لكل فرد ولا يصلح لفظ الجمع نعم يتعكس عند من يجعل عمومه بلغة الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الا
مبتنى على اعتبار قيد الحتمية في الحد والاقول عموم باعتبار الافراد لا يتحقق في صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرا للجماعات
ايضا فتمر بما يشكل ذلك فيما لو انحصرت الافراد في الثلاثة ولما ان كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان بعض الصلوح بالنسبة الى
كل ثلاثة فتمر شتا ولا لذلك الا على بوجوب شتا ولا للجماعات التوليفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلاثة والافراد لا يمكن ان يجمع
الاقنين والزجيد انما يحتاج اليه في الثلاثة وقد ينقص عن اشكال الجمع بوجوبين الاول ان اللام يطل معنى الجمعية فيصدق ان
الجمع يستغرق جميع جزيات مفهومه بعد اللام وفيه تعقلا لفظ الجمع لا يصلح للفرد لا قبل دخوله اللام ولا بعد هو لفظ الجمع
انما يقتضون ذلك لعم لونا ومعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه من لغة عكس هذا التكلف لكن يبقى الكلام في طرفه الثاني ان
الراد جمع جزيات حد لول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كما رجال او حكما كالثلة فانها بمنزلة الجمع للفظا مراد هو الثمة لا
بمعنى هذا متوضر مثل عشرة حيث انه مشا ولجميع الاحاد الفرضي من جزيات مفهوم الواحد الذي ينضمه العشرة كما هو قولك ليس
العشرة بمنزلة الجمع للفظ مراد لفظ الواحد بل على عدم صفة اطلاقه على ما بين يديه او ينقص عنه والاظهر ان يكون الميسر

و اما قوله في قوله لا ياكل كل بعض الخوم
فليس المقصود بالجمع المعترف
عمومه باعتبار شتا ولا لكل فرد ولا يصلح لفظ الجمع
نعم يتعكس عند من يجعل عمومه بلغة الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الا
مبتنى على اعتبار قيد الحتمية في الحد والاقول عموم باعتبار الافراد لا يتحقق في صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرا للجماعات
ايضا فتمر بما يشكل ذلك فيما لو انحصرت الافراد في الثلاثة ولما ان كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان بعض الصلوح بالنسبة الى
كل ثلاثة فتمر شتا ولا لذلك الا على بوجوب شتا ولا للجماعات التوليفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلاثة والافراد لا يمكن ان يجمع
الاقنين والزجيد انما يحتاج اليه في الثلاثة وقد ينقص عن اشكال الجمع بوجوبين الاول ان اللام يطل معنى الجمعية فيصدق ان
الجمع يستغرق جميع جزيات مفهومه بعد اللام وفيه تعقلا لفظ الجمع لا يصلح للفرد لا قبل دخوله اللام ولا بعد هو لفظ الجمع
انما يقتضون ذلك لعم لونا ومعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه من لغة عكس هذا التكلف لكن يبقى الكلام في طرفه الثاني ان
الراد جمع جزيات حد لول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كما رجال او حكما كالثلة فانها بمنزلة الجمع للفظا مراد هو الثمة لا
بمعنى هذا متوضر مثل عشرة حيث انه مشا ولجميع الاحاد الفرضي من جزيات مفهوم الواحد الذي ينضمه العشرة كما هو قولك ليس
العشرة بمنزلة الجمع للفظ مراد لفظ الواحد بل على عدم صفة اطلاقه على ما بين يديه او ينقص عنه والاظهر ان يكون الميسر

عشرة جميع افراد الواحد كما عبر في الحد بل بعضها فخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ما نعفت لعدم مساعده ظاهر الحد عليه واعلم ان
 الاشكال بالجمع لا يختص بالعرف منه باللام بل يجري في المضاف من ايضه ويمكن التفتي عنه ايضه باحد التعقبات المذكوره وعلى طرده
 اذا استعمل تارة بالمشتركا اذا استعمل في جميع معانيه حقيقه على القول بجوازها وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لا التزامه بعموم المشترك في
 جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم منفوا حقيقه وقسم مختلف الحقيقه وبمكر ذقعه بان التعريف مبني على القول بالمنع
 كما هو التحقيق وقد استخرج عن ذلك من اعتمده صلوحه له يجب وضع واحد كثر واخرى بنحو عشرة ومائة من الركبان لا يستغنى
 لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد وعمران من الجمل لا يفتقر الى ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع
 العشران لا ما ينتمى منها من الاحاد وهو لا يستغنى وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واغترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان
 الابد بصلوحه للجمع اعم من ان يكون لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو قصر بالاول لم يتناول مثل الرجال والسلمين او بالنثا
 لم يتناول مثل الرجل ولا رجال واذا اردت الاعم صدق على الامثلة المذكوره ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجوابان لفظ الحد نص
 في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتعذر لفظ الاجزاء والجزئيات فقد لا زلا اشعاره به
 فتبين تخصيصه بالمعنى الاول ولا يجب ان لفظ العشران انما يستغرق لما يصلح له من الوحدات دون مجموع العشران وهو نظير
 مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ يستغرق كما لا يصدق ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في
 سائر الركبان نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والسلمين وبمكر ذقعه بما مر من التعقبات والمخالف في حده ان يقول هو ما استغرق جميع
 جزئيات مفهومه وضعوا المراد بالموصلة ما يتناول المفرد والركب فدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع
 جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايضه نحو الرجال لا يستغنى جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل
 عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا التكرار النقيض ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظر الى ان العموم هناك ليس بصفة للكل بل للجزء
 المقيد اعني الرجل المضاف اليه الكل والتكرار النقيض وهذا القرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما به المفهوم المعنى مطلقا والمعنى
 مقيدا فدخل الجمع المعرف لثنا وله جزئيات مفهوم المطلق اعني الجزر عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعترض مقيدا بغيره
 كالوصف ودخل نحو علمه البلد من الجوع المضافه وشبهها نشوؤها جزئيات مفهومها المقيد وهو داخل في الحد السابق
 ايضه لان العموم في الجمع المضاف انما يطرد وعليه بالنثا ويل السابق بعد طرد الاضافة والعبارة في عموم المقيد يتناول جميع ما
 يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق
 عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد وكذا التكرار الموصوفه في سياق النقي وشبهه كقولك ما من رجل عالم
 في الدار فان حرف النفي انما سطر على رجل بعد اخذ واعتباره مقيدا بالوصف حرف النفي هنا واذا التفسير فيما سبق وان
 تعد ما على التقييد لفظا لكنها متاخران عنه حكما وتعلقا لكن كل ما منهم لا تساعده على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد
 بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايضه نحو لاجلان ولا رجال ولا يقدر عدم ثنائه لثني الفرد
 الواحد والفردين مع انهما من افراد مفهومه على ملأ لان النقيض فيما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فرد
 وما زاد ولا يربان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد وفردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قلت انهم
 العلماء واردت برجماعة مبهوده فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدلولها على حد سائر موارد ها ومدلول الجمع افراد
 متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار اليه المتغير بوصف تعينه كان ثقلها بالجمع معانها
 عن اعتبار مدلوله متعينا بنهيد التقييد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف نظير العموم عليه بعد التقييد لكن نص على
 خروجه عن جماعة منهم الحلي حيث حاد بما دل على صميمات باعتبار امر اشرك فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن اليهود
 فانه بدل على صميمات باعتبار امر اشرك فيه مع قيد خصه بالمعويدين ومعنى قوله ضرب دفعه واحترز به عن التكرار في الاثبات
 لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعه بل على البدل وانما اذا حطت بما ذكرناه رفضت على ما فيه لانه لا يخفى اما ان يريد بالامر
 المشترك المدلول المطلق والاعم منه ومن المقيد فعل الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذا الجمع
 المضاف الى المضاف والموسول المقيد صلة بقتيد كعلي بلد زيد ومن اكرم غلاما في الدار وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع
 المبهود لثنا وله جميع صميمات مدلوله المقيد وقولنا وضعنا احراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كما المفرد
 السهل في العموم مجازا عند من يراه مجازا فيه فان القصد لا يشعور بالبحث عن في جملة من المباحث الاثنية وانما ينبغي تعميم القضاة
 على حسب ما يحتاج اليه مع احوال دخوله لا مكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه ومن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المباحث
 حيث عرف باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المشي
 والجمع التكرار واسما العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان ذلك كما ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل التكرار في سببها

التقى فاتها تقيدا الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كان لفظ العشرة موضوع للجموع المستغرقة الاستغراق الاحاد
لا استغرقتها كحرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظر
ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا نجد ان لها حارجا على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار
ما يقع الوضع للعموم نفسه ككل وجعل وتظايرها او المعنى يستلزمه كالنكرة المنقبة على ما نراه من ان وضع اداة النفي للنكرة للتركيب
المنتشر مثلا في معنى وضع الجمع على الفرد المنتشر الذي هو سلب كل ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصول بناء على
ما حققناه فان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا
يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادى والعام الجموعى لان كليهما يستغرقان جزئيات العموم الذي
اشتملا عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافرادى في الاخر من حيث الجموعى وعلى قاسم الكلام في باقي الحدود وذلك ينطبق على
العام الشمولى كالجمع المعرف والموصول والعام البدئى كمن وائى في الاستفهام وقد يستشكل بان تطبيق الحد على ذلك بوجوه ثلث
النكرة فيه اية لانها اية تستغرق افراد مفهومها على البدئى ودرصد واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعما بل بقرينة الحكمة
بجملها وادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخلها وضعما يان ذلك ان النكرة موضوع للصفة المفيدة باحد اشخاص
الفردية لا بشرط اى من غير تعيين لتعيينها باحدها بالخصوص فهو يجب وضعها صالحة لان تؤخذ مرادة من الجميع بان لا يجب
معها تعيين البعض اصلا وتختلف بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان افصح اعشاره في اطلاقها فليس لها في نفسها اداة
على العموم والشمولى بخلاف من وائى فان مدلولها طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومها فكون
مدلولها مستغرقا لجميع الافراد على سبيل التردد في تعيين الفرد المفيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منها من غير تكلف على
ما قيل تقول من جاتنى او ايك جاتنى الا زيدا فتخرج زيدا عن الافراد التى ترد بينها في السؤال ويمكن ان يعتبر عمومها بالنسبة الى
افرادها المفيدة بالوصف المذكور حيث يتعد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق اخر بينهما وبين النكرة
واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما يقال ان ماء في قوله نعم وانزلنا من السماء ماء مطورا
للعوم الشمولى لوروده في مقام الامتنان ورجل في قولك جئتني رجل للعوم البدئى لضعف الترجم من غير مرجح ثم اعلم ان عموم العام
قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شئ عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغرة فان المراد جميع اصاغرة بلده لا صاغرة الدنيا كما
قررته جماعة والتحقيق ان العموم في الثاني اية حقيقة لشمولة جميع صاغرة بلده كما لو قيل جمع صاغرة بلده او الصاغرة الموجودين
في بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغني عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانهم لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين
حال الخطاب وقيل وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يعتبر الخطاب من اكرامهم فان قلت تقيدا الامر
بالتمكن يغني عن تقييد متعلقه به فتكونه نكرة على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر اللفظ بما لا يتحقق الشرط بالنسبة
اليه مع علم الامر والمأمورية كما في امثال المذكور ونظايره بعيد جدا بل مجمع على فساد الامتنان كما ترى في محله فيعين تقييد التعلق
بالافراد التى يمكن المأمور من اكرامهم مضافا للمساعدة العرفية في مقام الاستعمال عليه ولا يفتضح ذلك في عموم اللفظ لان
في عموم المفيد بتناول جميع افراد مفهومه المقيد كما ان العبرة في عموم المطلق بتناول جميع افراد مفهومه المطلق نعم لو فرق بين
الامين بان الاول مطلق او مفيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل التسمية دارة مدار ذلك فلا
فلاشاحة الا ان عبارهم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفسر العلم الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثاني بما
يتناول اكثر افراده بحيث لا يعتد بالخارج عرفا لندرة كافي نحو جمع الامير صاغرة بلده فانه يصدق وهذا القول على اطلاقه عرفا عند جميع
اللاكثر وان ترك النادر ومبناه عند التحقيق على النساع في الاطلاق كما نرى بهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والادوات
الخاصة على ما نفص منها او زاد بسبب من غير تقييد وهذه المساحة غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المراد فيها في المواضع الثلاثة
ونظايرها على التحقيق لان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف هو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان نساعهم في مثل
ذلك مقصور على موارد النساع وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا ترى بهم بين لوزن تلك الالفاظ على حقايقها اذا
وردت في تلك الخطابات ونظايرها كالموصاها والافارر وعلى هذا فالعام العرفى خارج عن العام الاصولى لعدم صدق حداه عليه
واعلم اية ان العام كما يتقسم باعتبار الدلالة الى الجموعى والافرادى كل يتقسم باعتبار تعاقب الحكم به الى التبيين اية فالعام الجموعى
باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشئ فان لفظ كل مشترك بين المعينين فاذا انصف الى
معرف باللام تعيين كونه مجموعيا ومعناه ح مجموع ما انصف اليه كما انه اذا انصف الى منكر كان الظم منه كونه افراديا ومعناه ح كل
واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدئى فيعند تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدئى على وجه الشمولى وقد بان في حيز الجموعى نحو
جئتني بكل شاة اى بتام احد افرادها وهو خارج عن العام عندنا فصلا اختلقوا في انه هل للعموم صيغة مختصة ولا قد ذهب جماعة

جماعة الاول وهو المحكى عن المحقق والشيخ والعلامة وغزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اختلفت النوا
فهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص تحكى عن السيد موافقة لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى
العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيفة في الخصوص وبما في العموم ثم هل يختص النزاع بالفاظه المخصوصة على ما في الشرط والاشارة
والموصول والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والتكررة في سياق النفي او مجرد في مطلق الفاظ حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل و
اجمع وتواجره والذي نصر عليه العسك هو الاول والذي صرح به في العالم هو الثاني ويساعد عليه كل من بعض الاصحاب هو
المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما حردنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نصر عليه
العسك فيشكل بان كثير من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بغيره ما ياتي للمفرد وهو عند من ليس من العالم كما اشترنا اليه و
الترام كونها جازية بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يبق ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت
عن قرينة العهد كما صرح به العسك في الجمع المعرف ونصر عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة من البواق فرجع النزاع على هذا
التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو ذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول
البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض اخر وحيث فلا يباين في ذلك كونها حقيفة في المهور عند العهد كما غزاه بعضهم اليه هذا
لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع واقراده بالبحث لتوقع النزاع فيه بين الفاعلين بان للعموم لفظا
يخصه ولهذا فردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التفتين ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع
الواضع اياها المخصوص العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئية لثبوتها في مثل كل رجل يدل على التبادر والتقل على ما سبب التنبه
عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور او من حيث وضعه لغو يثبت له عند التجرد عن التمايم الخارجية المنافية
للعوم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سببنا وهذا الغرض انبب بالنزاع المحرف في العلم ويلمح بتزليل كلامهم
عليه وحيث ان التفتيد بالعهد ونحوه لا يباين في عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه مطلقا كما ارتكب في
الحد ثم ينبغي التفتيد بما يخرج به العمود في فردا وفردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا انفرد هذا قلنا على المذهب المتأخر مضافا الى نص
اللغويين عليه في بعض الالفاظ بناد العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبد لا تضرب احداهم منه العموم غرضه انه لو ضرب واحد احد
عنا لقا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلاد وكل عالم او احسن الى من زارني او من اكرمني اكرمه او بهما اكرم زيدا اكرمه تبادر العمود
لمذا لترك الاكريم والاحسان الى بعضهم او في بعض ارضه اكرامه عداصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاضالة
عدم النقل وما يوجب ما ذكرناه ان في كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم قهرا
ابن الزبير في قوله تم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لا خصم محمد امه فاجابته فقال يا محمد ليس عبد عيسى
وموسى الملائكة فلو لا انه فهم من العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره في اياه على العموم حيث لم يجبر عنه
بل باخصاص ما يغير ذوى العقول ومبارته تم قول اليهود وما انزل الله على نبيه من انزل الكتاب الذي جاء به موسى و
منها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو موقوف على كون التكررة في سياق النفي والذلة على العموم وعلى ان قولنا لفاعل من رد على
خالق فله كذا يوجب استحقاق الجملة لكل رادها وعلى وقوع البحث فيها اذا حلفان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذره
الى غير ذلك مما لا حصر له وقد يستدل به بوجوب الاول انها لو كانت مشتركة لكان ناكدا لجمع المعرف بكل واجعيين مؤكدا للالتباس
والثاني باطل اما الملازمة فلنكره اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكدا للدلول وكان المراد بناكدا الالتباس تاكده في
الكلام وتفويقه بتعدد موارد حيث كان قبل ذكر التاكيد في التوكيد فقط وبعده فيها قيم الملازمة لا تاكدا للالتباس في التوكيد
فرد ما قبل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيدها مبهمة والنباسه وهذا ظا واما بطلان الثاني فلا نعلم ضرورة ان المفصو
من التاكيد انما هو تكثير الاضاح وازالة الاشياء ويمكروضا بان قرينة التاكيد الناسية من ارادة العموم في موارد استعماله عند
ذكر التاكيد فانها هناك على ارادة العموم فلا محذور والثاني ان العموم مضمرة ظاهرة تستلجاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازا
مراعاة للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا يباين في الاشتراك على اننا لا نستعمله في جميع الامور بل في الامور التي لا يمكن التاكيد
في البعض بطريق الجازية الفاعلين بالاشراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي المخصوص اخرى و
الاصل في الاستعمال الحقيفة والجواب منع الاصل المذكور او كما ترى حقيفة وميان الدليل الموجب للزوج عنه على تقدير تسليم ثابنا
كما عرف من قبضة عدم التبادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلمنا ما بالعقل ولا مدخل فيه واما بالنقل والاحكامه لا ينبغي
بوجوب العلم ولو كان مثل الما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساد من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد
على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما تفر في بحث الامر من ان على الاعضاء والامصال والواو يحملون تلك الالفاظ
على العموم وليست لونها والكلام فيه ملتمجة من جعلها حقيفة في المخصوص فقط امران الاول ان ارادة المخصوص ولو في ضمن

العموم معلومة بخلاف العموم لا خذلان ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في اليقين اولى من جعله حقيقة في الخذلان الثاني
انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قبل ما من عام الا قد خسر الحافا للقليل بالعدم مبالغة والظن يقضي كونه حقيقة في الاشهر الاعراب
تفليلا للمجاز واوجب عن الاول ولا يانه اثبات للغة بالترجيح والاستحسان وهو يطم وثانيا يانه معارض يكون الحمل على العموم لحوط لا خذلان
ان يكون مراد فوجيا الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا لا يطراد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثالث بان
مجرد الشرح لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص خصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم
فقط تمهيدا لمقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجرد عن اللواحق موضوع للمهبة من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع
للفرد المنشور وهو مردود بشهادة النبادر على خلافه مع ان هذا القابل يخص النزاع على ما حكاها السكاكي بغير المصادر المجردة عن اللام
والشون ومن الظاهر عدم مساعده الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه استعمال مع اللواحق من اللام والشون ولولا
الثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعيه بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه
سؤال الاحصاء ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو ح موضوع باوضاع نوعيه وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة
الى القول بانه موضوع للمهبة من حيث هي ولجواب عنه اولها بان المهبة من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في المفهوم وثانيا بان
يستعمل مجرد عن اللواحق في الاسماء المعدودة وليس جرح بمحمل وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله كما في
شون التمكن كقولك رجل جائئ لا امره هذا محصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اتم في الاول فلان صيرر الحاجة الى ما ذكر
لا يوجب وضع المجردي كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحاجتنا انما تدعو الى وضع
ما يقع فيه واما في الثالث فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء الاجناس من حيث كونها اسما معدودة لانها غير مستعملة في معانيها
الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فاسماء الاجناس فلا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية تجرد عن اللواحق
مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تعدد بناها على عدم خلوا الحكم عنها وضعا فلا يتم بهما
ولو اورد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المتكسفة لانها تستعمل بحسب اوضاعها النوعية
بناء على شونها كما يقول به وهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع بل يمكن ان يجعل احدها شخصا والباقي نوعيا واما في الثالث
فلان للخصم ان يقول بان اسم الجنس مع شون التمكن موضوع للمهبة من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا
لمعنى بديل عدم صحة الاستعمال كك فلا يثبت ما ضده الجيب في الجملة فالسؤال المذكور انما لا يحصى للقابل المذكور عنه الا ان يمنع
الوضع النوعي بالنسبة الى المتون بتشون التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجديبه الا الجواب الاخير او
يمسك بان الاوضاع النوعية للاحقه لام الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وقيته ان كوز تلك الاوضاع باسمها نوعيه
تلاذ اعني اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه واما على القول المخثار فالسؤال المذكور واضح
الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهبة من حيث هي ليس معناه انه يكون كك بشرط التجرد عن اللواحق
بل معناه ان اللفظ المذكور مجرد هاء من غير ضمنية معه موضوع للمهبة من حيث هي وانه هذا الاعيان يسمي اسم جنس وان ذلك لانها
طربان اللواحق اذ لا يربطان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يقع استعماله فتم ما ذكرناه من دعوى الشارح هذا ثم ما بق من ان اسم الجنس مع
اللواحق موضوع باوضاع نوعيه بمعنى ان الواضع وضع وضعها اجماليا كل اسم جنس متونا لفرد منشور ومعرف باللام للمهبة الحاضرة في
الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى ففي مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركيب اسم الجنس مع حرف التعريف الشيكه
وتركيبه مع سائر الحروف ولعل منشا التوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحده ويدعى ان ذلك لا يجدي في حيث
مقابله النبادر وانفاق كلمتهم على ان الادوات يضيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور في اللام
حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعا بانفرادها ايعر ورح فلا
حاجة الى ما التزم به من الوضع النوعي وبما كان ذلك مبنيا على ما زعم جماعة من ان المركبات موضوعه بازاء معانيها التركيبية كانت
المفردات موضوعه بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد يتناقض
ذلك في مقدما ما للكتاب بما لا مرد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهبة من حيث هي بحكم الشارح كما مر
وتلك اللواحق موضوعه باوضاع حرفيه بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ رجل وانشان وحيوان وجسم وغيرها موضوع
بازاء هيئات مخصوصه بوضع اسمي والشون الداخلة عليها موضوعه بازاء تقييدها بقدره لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما
فيكون معناه ميبا بل باعتبار كونه اللفظ لا لخطه حال مدخولها كما هو الشأن في وضع الحروف وكك حرف اللام موضوعه للاشارة
لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معناه كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرارة لغير حال ما اشيرها اليه من
المهبة العينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المعين بصفة تقيده وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد الموافقة لما يساعد عليه

مجرد
اعبار
الوجه

الذوق والشاؤد وتفصيل المقام وتوضيح المراد ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احدى ان تجرد عن جميع اللواحق كالذات
 غير منصرف كحراء وصفه فاذا قيل رايته حمر او لوجان الرزية وقعت على الفرد فان اريد بجاء فسر الجنس واو بدت لفردية بغير
 الرزية او غيرها كان حقيقة وان اريدت الفردية منه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف اخرى في السؤال المذكور الثانية فان لم يكن
 القكن وهو يفيد تامة الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق واعلم ما يكون كذا اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك
 هذا رجل فان الظن من مقام المحل قصد الجنسية دون الفردية لعدم استقامة اعتبارها مع النساي ولو معها الجمل مع لخصبة
 الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جانبي رجل لا امره في احد الوجهين الثالثة ان لم يكن شوبن النكير ويسمى ح
 نكرة وقد يطلق النكرة على ما يتناول الاقسام الثلاثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى ان شبا من الخصوصيات غير معتبر فيه
 على التعيين فمع ان يجمع مع كل تعيين لان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجمع مع تعيين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من
 الافراد غير متعين بل يبحث يصلح ان يقع بدل كل فرد فرد اخر فقيده تقييد تذيدي لا تقييدي فالقييد بالفرد الماخوذ في
 المدلول ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوما بل باعتبار كونه الملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي و
 ليس بكله كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس الماخوذ باعتبار كونه مقيدا بفردي متقدم جزئي لا غير ولا فرق ما ذكرناه
 في تحقيق مدلول النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جانبي رجل او عند المخاطب كما في اي رجل انا او يكون غير
 معين عندها كما في جانبي رجل ذا التعيين الحاصل في المثالين الاولين زائد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو ارد به المعنى
 كان مجازا ولا يشتم ان اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد كان
 التقييد بالفرد لما ينفرد من التثنية والتثنية المقام وتوضيحه ان الطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه
 باعتبار تحقو الطبيعة الكلية التي هي مدلوله كونه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك رايته انسانا وهذا
 حقيقة قطعا لان الطلاق اللفظي على فرد مفهومه بهذا الاعتبار هلاقا لعل نفس مفهومه وعلى قياسه الاطلاق في الفرض المذكور
 الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع له كذا وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد
 باعتبار خصوصية والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لان الاطلاق على الفرد بلانيا
 ما حل فيه من الطبيعة اطلاقا له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة ان التقدير ان اللفظ موضوع بازاها وفي الاطلاق
 الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقد اخصوصية او التقييد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئية فاستعماله في
 له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا والمراد انها غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز
 باعتبارها فلا ينافي كونه حقيقة في باعتبار وضعه اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكل والفرد وكذا الحال في الطلاق التثني على
 فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به الهيئة المعينه بفرد معين على ان يكون التعيين مراد من غير لفظه فيكون حقيقة
 اذا لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيده باحد فرادها وقد اريد ذلك من لفظه واريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين
 من لفظه فيكون مجازا للدخول في التعيين وفوان عدم التعيين هذا تحقيق ما نضر عليه جماعة من المحققين وهو يمكن من الظهور
 والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل متلح في ظرف التحليل شخص متصف
 بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتثنية تستلزم هذه النسبة الجزئية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالكل
 المتعارف فهو على هذا المحل حيث لا تجوز في شئ من طرفه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعد بعده عن الاطلاق المستقيمة تما
 لا يعرف له وجه اذ الحاجة الى تكلف ارجاعه الى المحل كما عرف من توجهها مع انه ليس بين مدلوله المادة ومدلوله التثنية نسبة
 تقييدية كما يقضه ذلك لان التثنية كما عرف موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه التثنية لفرق احوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار
 معنى نسبي يمنع ان يجعل نسبة لان النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال وهذا ما جدمع ورود ما ذكره في قوله
 شخص فيتمسك وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ فرد هو الكل لا غير بدعي ان الكل والفرد حقيقة
 واحدة وموجود واحد فيعند حصر الكل فيه فيلزم الجزل لان زيد لا غير مثلا معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم
 ان اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار
 الكل في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق المحل المتعارف وهو
 لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمهمة لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون
 مجازا ولا يلزم منه اعادة الحصر واجاب عنه بانه ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيان كلامه اخصاصه ان
 الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة في موضعها مستعملا في ظرف التحليل للمحل الذي كالتوكلنا ان لفظ الاسد موضوع
 لحيوان ولم تعلم بعينه فاذا وصف لنا وبتز وقيل هذا الاسد فهذا محل ذل في والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له

وان قيل ان اللفظ التثني

باعتبار

بان يفيد

بالمعنى الذي
والرجل السج
بمعنى لفظ الأسد
الاستعارة في بديع
الاستعارة

بان يفيدان هذا المعنى الغير الموضوع له ذلك بمعنى المعنى الموضوع له بالمحل الذاتي لا المحل المتعارف فلو اسد في قولنا رايت اسدا بقر
مستعمل في الرجل السجاع على دعوى انه الحيوان المغرير لان التشبيه يقع الا بينها استعمال الاستعارة للمحل المتعارف وهو مجاز بالاعتبار
الاول وحقيقة الاعتبار الثاني وكذا الكلام في سائر انواع المجاز كاطلاق العيث على النبات في مثل رعيانا العيث لان اطلاقه عليه
على ان دعوى النبات هو العيث الحقيقي لانه فرد من افراده فيكون صدقه عليه بالمحل الذاتي نعم اطلاق العيث بمعنى النبات على نبات
مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالمحل المتعارف فلهذا جعله هذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من المحل الذاتي فظهر
ان ما نصوا على مجازية من استعمال العام في الخاص راجع الى ادعاء كون العام مخصصا في الخاص تحقيفا للمحل الذاتي المعنى في المجاز
انتهى مخصصا له في قول والنظر فيه في موضع الاول فيما بيني عليه من اعتبار المحل الذاتي في حدى الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لانه
اعتبر المحل الذاتي بين اللفظ والمعنى فوضح الفساد ضرورة انهما متباينان وان اعتبر بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فغير مفيد
لظهور ان كل شئ محل على نفسه هذا المحل وان اعتبر بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اراد نفس هذا المفهوم فغير سديد بل ان
المفهوم زايد عليه قطع وان اراد به معرفة المحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم
على اطلاقه في جانب المجاز اما انما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة فلانه يكفي في معرفتها العلم بان يصدق على تمام المعنى
المستعمل فيه اعني ما اريد من اللفظ ان موضوع له اللفظ بالمحل المتعارف ولا اعتبار عليه اصلا كما لا يخفى واما ان لا يستقيم على اطلاقه
في جانب المجاز فلان مرجع ما بيني عليه المجاز الى دعوى كون معناه مقترنا مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا اكثر شئ انما يتجه
في بعض انواع الاستعارة كما مر تحققة في اوائل الكتاب واما في المجاز المرسل فما لا يعقل له وجه اصلا لوضوح ان اطلاق العيث
على النبات ليس مبنيا على دعوى كون العيث الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق القرية على اهلها ليس مبنيا على دعوى كونها نفس القرية
فان ركاكة الدعوى في الاول وقبحها في الثاني كما لا يخفى على احد وشر عليه الكلام في سائر الاقسام بل معنى المجاز على وجود العدا
بين المعينين فحق وجد شجاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحد ما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر و مرجع ذلك
في الحقيقة الى تنزيل احد المعينين منزلة الاخر واعادة اللفظ الموضوع بازانة له نظر الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة لرخصة
وضعية وطبيعية ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الاخر في رادنه من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم بيان
الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعارة بل اعتبارها فيها بما بوجوب من بد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع
اقسام المجاز عليه بل الاستعارة الثاني فما ذكره من ان اطلاق الاسد على السجاع مجاز واطلاقه بمعنى السجاع على زيد حقيقة و
محصلة ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقة باحدهما مجاز والاخر وهذا في غاية التقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا
يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان اراد ان هناك استعمالين ولو بالقوة فصحة ظهور وافية الاسد بمعنى السجاع ليس وضعا لزيد لا
بخصوصه ولا من حيث كون شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار الثالث بما فيه كلام النوم من قولهم اطلاق العا
على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى ونفسها
وعدم مسانعة كلامهم عليها اما الفاسدة في نفسها فلان الاستعمال صحيح استعمال الرجل في قولك رايت رجلا وهذا المعنى بان
يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه فرس ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة
وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقلم ان اطلاق الكلي على الفرد او جملة عليه قد يكون بقصد دلالة عليه وقد يكون
بقصد دلالة عليه فانه من حيث الوجود وحيث المهيبة وهذا قد يكون قصر على مهية الفرد بدعوى انها
حقيقة واجدة وقد يكون قصر على نفسه ومثا الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم
على التقدير الثالث والاخر فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر مهية عليه يستلزم الحصر بيان ذلك انك قد تقول زيد
السجاع وتريد به مجرد حصر وجود مهية السجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد تر يدبر ان لامهية لزيد سوى مهية السجاع و
المحل على هذين التقديرين متعارف وقد تر يد على ذلك فتدعي انه نفس مهية السجاع والمحل على هذا ذاتي ولا خفاء في وجه دلالة
الاول على الحصر واما وجه دلالة الاخير عليه فلان قضية كون زيد نفس مهية السجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشئ لا يجاز
عز نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة له على الحصر فان كون الكلام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به ولا لا يخصص افراد كل
نوع في فرد واحد ولا يجوز في القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة مطلقا لان الكلام يطلق في الاعلى معناه الكلي ولا في القسمين
الاخيرين ان كانت الدعوى منفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلاق السجاع على مفهومه ثم ادعى انه نفس زيد ونفس مهية
ووجهه ان كان الاستعمال منفردا على الدعوى بان استعمال السجاع في زيد او في مهية بعد دعوى انه السجاع فلا ريب
في مجازيته لان اللفظ على ما هو الحقيقي موضوعا يزاو معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بقصر
مدلوله عليه من حيث الاداة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي الا في معناه الكلي اذ لم يرد كونه في ضمن

في اختصاص اللفظ بجزء

الفرد

الفرد من لفظه والالكان قصر في دلالة بل من غيره وأما استعماله فيه بقصر دلالة عليه فلا يرتب تكونه مجازا لكونه مستعملا في غير معناه لكان ضميته الخصوصية ولا اشعار في شئ من هذين الاستعمالين بالخصر فظهر ان لكل بالقبية الى الفرد باعتبار الاطلاق

والجمل اعتبار ان خمسة يشتمل اثنان منها على اعادة الحردون البوائى وهما لا يشتملان في محل البحث بل محل البحث هو القسم الاول واما ان كلامهم لا يباعد عليها فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجازا لاشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما ذكرناه وهو ان يطلق العام على الكل ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على مية العام وخصوصية لاحقة لها فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق مية العام فيه كان حقيقته لانه في الحقيقة اطلاقا لم على مية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن خصوصية انما اراد من غير لفظه وان اطلق واراد معها الخصوصية والقييد بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب فان قلت العام والخاص متحدان في الخارج وانما يبرز بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجى سواء كان باعتبار عمومه وخصوصه او المجموع لا يكون الاحقيقة قضاء حكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام على الكل موضوع للمهية من حيث هي لانه حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على الماهية الخارجية على الحقيقة لا بد ان يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هي في هذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها لا تخصها بمعيين فتخصيصها في الاطلاق بوجوب اذنها من مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها فكيف يكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان تنوين التنكير كما بانى لافادة الوحدة الشخصية فيولوج بنفي المشى والمجموع بطريق قصر الافراد الفردى نحو جابنى رجل ولا رجلا ولا رجلا كل تانى لافادة الوحدة بغير تنوين بطريق قصر القلب والافراد الحسنة فيولوج بنفي الجنس الاخر نحو جابنى رجل لا امرئة كذا قيل والاطهر ان التنوين في المقامين لافادة التنكير اعنى اخذ المهية مقيدة باحد شخصتها الفردية كما هو مفادها في سائر المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به لا بشرط اى من غير اعتبار زائد عليه كما هو الظاهر من الاطلاق فصح فلا يبانى تعلقه بغيره ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يوجبا بنى رجل ورجل اخر وامرئة وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا يصح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعنى الجنس فيدل على نفسه عن جنس اخر اعنى الحصر بالقياس اليه فوق جابنى رجل لا امرئة ويجوز ان يكون تنوينه ح للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدخوله من اعمى احد الافراد فيدل على نفسه عن الزايد فوق جابنى رجل لا رجلا ولا رجلا وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على نفسه عن جنس اخر وعن الزايد فوق جابنى رجل لا امرئة ولا رجلا ولا رجلا بالقياس اليهما فيدل على نفسه عن الميعة باعتبار تعينها بالجنس او الشخصى وانما احتج الى اعتبار التعيين لان الاشارة لا تنفع بدون ويمكن القول بانها موضوع للملاحظة مدلول مدخولها من تعينا بالتعيين الجنسى او الشخصى محجرا عن اعتبار الاشارة والاول اطهر ومثلها ام في لغة ثم انها تانى لامور الاول ان يشارها الى الحقيقة المعينة بالغير الحسنة باعتبار تعينها بالجنس وينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة الماخوذة بالاعتبار المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او تؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثالث اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد او فى لا بعينه فالاول هو المعروف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من المرئة فان اللام في الرجل والمرئة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينهما بالجنس فكانت قبل هذه الحقيقة المعينة خيرا من هذه الحقيقة المعينة ومنه اللام الداخلة على الحد كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للمهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستعملة من اللام تقتضى ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها بالجنس وحيث تعريف مدخولها وميزتها مع هوها عن الجرد عنها وان كان المعنى متعينا في نفسه على التقديرين بيان في اللغات المعرفية عبارة عماد ووضعا على معينين باعتبار كونها معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على تعيينه لكن لا باعتبار كونها معينا اذ لم يوضع له كك ومصاحبة التعيين غير اعتبارها وملاحظة ولهذا كانت نكرة واذا فرغ هاد دل على معين باعتبار كونها معينا فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كما ساء فانها موضوع للمهية المعينة باعتبار تعينها بالجنس والذمى ولهذا بعد معرفة ويعامل معاملتها ويه بفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة لا باعتبار تعينها كما ساء ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس لان التعريف في الاول ذلى وللمحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارضى وطاوعى الكلمة في الخارج وان الثاني يتضمن الاشارة الى المهية بخلاف الاول هذا على ما مره من ان المعنى في تعريف بلام الجنس وعلمه هو التعيين الجهنى لكن المتداول في كتب القوم وغيرهم ان المعنى فيها التعيين الذهنى حيث صرحوا بان اسدا يدل على المهية الحاضرة في الذهن لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الاسد واسا تدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا اصح لا يخفى من وجهه الا ان الاول اسد واقرى الى الاعتبار والفرق بين التعيين الجهنى والتعيين الذهنى لا يكاد يخفى فان الاول ما ينشئ العقل للمهية وان قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا ينشئ الا بملاحظة وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلام عبارة عن المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى الكرم الرجل الكرم المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه ولكن معنى رابت اسامة رابت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظان المهية باعتبار حضورها

في الذهن

باعتبار الذات

في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والروية به وعلى قياسه سائر الموارد قلت يمكن التفتي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبارها في اطلاق
اللفظ عليه لا يوجد ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فهو ان يلاحظ المهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار
اخر وفيه تعسف واعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان مركب الخيل والمراد ركوبه على
لكنه قيل لا يصار اليه الا لقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس قصد الى قصره على المبدأ ولو على سبيل المبالغة كما في
قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد سبق تحقيق الكلام فيه وح فيتحقق للمعرف بلام الجنس قسم رابع وهو ان يشار بلامه الى
الجنس باعتبار تمام تحققه وتخصه في الخارج من غير اعتبار لكونه فردا او افرادا فان للمهية هذا الاعتبار نوع معين وتميز فيقع الاشارة
اليها بهذا اللحاظ واعلم ان المقرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار خادته وقد يحكم عليه
باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبار نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر
عن هذا الاعتبار بمهية التفرقة وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو الاشياء ليس بوجوده والثاني هو المعرفة بلام الاستغراق للجنس
نحو الانسان لفق خسر الثالث هو المعرفة بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث كعهد وليس مفاد اللام في هذين القسمين
الا لاشارة الى الحقيقة باعتبار تعيينها بالجنس وانما يشار بها باعتبار كونها في ضمن جميع الافراد وبعضها من امر خارج كقرينة
الاستئناس في الاول وتعلق ادخل بي في الثاني وحيث ان مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا يعينه كان
يحكم النكرة وصح وصفها كما في قوله وتعدا على اللثم بسنة بناء على ان يستنبى صفة للثيم نعم فرد يندى وبين النكرة من حيث
ان الحقيقة في العهد الذهني مأخوذة باعتبار تعيينها بالجنس وحضورها الذهني لمكان اللام ولهذا قد تعامل معاملة المعارف و
في النكرة مجردة عن هذا الاعتبار ويظهر من بعض المعاصرين ان المقرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا يعينه باعتبار مجموع
الفرد وكونه جزئيا من جنس المهية ومثاله بالنسبة المذكورة قال فانه لا يجوز فيه ارادة المهية من حيث هو ولا من حيث وجوده
في ضمن جميع الافراد بقربنا اسناد الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين اذ التقدير علم الغيبين فيعين ارادة
فرد منه لا يعينه وقد نظر اما اول فلان قرينة ادخل بما يقتضي ان يكون الامر بالدخول مغلفا بالمهية من حيث تحققه في ضمن
فردا اما كون فردا من اللفظ الدال عليها فلا يصار اليه لجازيته من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية المهية لا توجب
فردا معين منها وان اعترض من حيث كونه جزئيا من جنسها وانما الثابت معهودية المهية فقط وح فلا يصح ان يجعل اللام دلالة
الى الفرد المراد نظر الى تعيين المهية واما ثالثا فلا نه يري وجود الطابع في الخارج ويقول يجوز تعلق الاحكام بها من حيث
وح فلا يصح تعلق الدخول على السوق دلالة على ارادة الفرد لجواز تعليقه على المهية وانما يلزم الاعتناء المذكور عند من يمنع جواز
تعلق الاحكام بالطابع من حيث هو كاهو المختار ثم التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كل يتحقق في الشيء
والجموع ومثل لا خير بقوله تع من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع افراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة
فيكون اللام للاشارة الى الطبيعة من حيث هو يكون اعتبار تحققاتها في ضمن افراد غير معينة طاربا على اعتبار التعريف كما في تعريف
الفرد بها لاسيما اذا اشتمل على مفرد من لفظه فان ارادة الجمع يجوز ان تكون لاحقة للمعرف بلام الجنس ان اللام داخله على المجموع
وكذا الحال في ثبوت علم الجنس وجمعه واعلم ان ما قرناه من ان المعرفة بلام العهد الذهني والاستغراق بالجنس يرجع الى المعرفة
بلام الجنس هو المطابق لما فرزه بعض المحققين كالنقنازاني وغيره وخالفه بعض المعاصرين فنع من رجوعها اليه لان مدلول
المعرف بلام الجنس المهية المعروفة عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد استعماله في غيره واضع له فانه وان لم يضع بازاء المهية
بشرط التعريف عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعريف والارضاء توقيفية فلا رخصة في ارادة غيرها معها ثم اختار كون
بما زايتها وفيه ما فيه فان المعرفة بلام الجنس في الصبي غير مستعمل في الفرد كما ذكره في بيان النوع بل في المهية المنعينة من حيث تعيينها
واعبارها من حيث وجودها في ضمن فرد معين وجميع الامراء من غير لفظه كما صرح به ولا عند نقل مقالتهم فلا يكون مستعملا
الا في معناه وكونه موضوعا للمهية في حال التعريف عن الفرد لرجوعه الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعريف فلا يشار في اعتبار تعيينها
بالفرد اذا اريد من امراضه ولو لا ذلك لامنع تركيب الالفاظ بحسب مدلولها الحقيقية الثاني ان يشارها الى مدلول مدخولها
المتعين بالعين العهد باعتبار كونه كذا ففي المفرد يشار بها الى الحقيقة المنعينة كذا وفي الثبوت والجمع يشارها الى الفرد
المتعينين والافراد المنعينة كذا وبشرط هذا المعهود الخارجي ثم هذا الغيب قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل
فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المنعينة بالحضور باعتبار كونها كذا وكذا نحو يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان
الكلام فيما للاشارة الى الفردين الحاضرين او الافراد الحاضرة باعتبار كونها كذا وقد يكون ذكرها كما في قوله نعم كما ارسلنا الر
فرعون وسوطا فيصع فرعون الرسول فاللام في الرسول اشارة الى الحقيقة المنعينة بالذكر باعتبار كونها كذا وكذا جاف في رجل
او رجال فذكره الرجلين او الرجال وبيانه يظهر مما مر وقد يكون بعينه كذا في قولك جاف الرجل الذي كان معنا امراد

مراد
كما لو ادخل هذا في الصبي
اللام في الرجلان
انما هو كذا
انما هو كذا
الرجل

الرخلة فلهذا كانا والرجال الذين كانوا معنا اسرى في اية محل قياس ما سبق ثم لام العهد كما نال في غير الفرد والافراد كما تركت
 قد نال في غير النوع كما اذا قلت اكرم الفقير لصدك ثم قلت اعط الفقير شيئا بها الى الغير العدل وقد نال في غير النوع كما اذا كان احد معك
 اللفظ معلوم وابتدك وبين مخاطبتك فتشير باللام اليه نحو حتى بالعين شيئا بها الى احد معانيه اليهودية هذا وقد ظهر ما ذكرناه هنا
 وليا سبق ان المعرفة بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرفة بلام الجنس وانما فرقت عنه باشتغالها على اعتبار لا يشتمل هو عليه
 وان المعرفة بلام العهد الخارجي يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جملة من المحققين كالنقل الى الحق الشريف لكن رجوع
 العهد الذهني الى المعرفة بلام الجنس متعين لان اللام على معرفة موضوعه للاشارة وهي تشد على تعبير الحقيقة التي تشير اليها وهي
 انما متعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد كما بهامه واما الرجوع الاستغراق الى المعرفة بلام الجنس فمتعين لانه يجوز ان
 يشار الى ائمة الماخوذ بحسب تعبيرها المحتسب ويعتبر تحققاتها في ضمن جميع الافراد كما يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققاتها في ضمن جميع
 الافراد دون اعتبار تعبيرها بالجنس لان ذلك ينافي نوع تعينها كما في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المنفرد ثم ان الحق الشريف
 وجرح رجوع المعرفة بلام العهد الخارجي عن المعرفة بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل
 يحتاج الى معرفة اخرى وورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق والعهد الذهني فان تعين الجنس لا يكفي في تعيين شيء
 الافراد الفرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيما لا يخفى فان مقصود الحق الشريف بالمعرفة التعيين المحصل للمعرفة التعريفية في المعارف
 لا العلم والعلامة كما هو مبني الاجراء وتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني في الاستغراق في المفرد على البيان المعروف ليس الاستغراق
 بالجنس واما كون الجنس مراد من حيث تحققة في ضمن فردا او جميع الافراد فنفاذ من امر خارج كما يتنا عليه بخلاف العهد الخارجي
 فان اللام في التعيين الفرد لا يكفي فيه التعيين بالجنس فوجبان يكون تعيينه اخر فانضغ الثغاب بين التعيينين وبمحصل الثغاب
 بين الفسوق ثم استظهر الحق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع اخر عام بازا وخصوصية كل معهود ويظهر ضعف تلمس
 فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعيينات اللاحقة له كما في حصول هذه الاقسام ولا حاجة الى الاثر ثم بعد
 للوضع هذا فظهر ما فرقتنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجوهين الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مفردة غير متعين
 وفي العهد الخارجي مفردة معين الثاني ان يقيد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها منقطة ومتميز بها للاشارة
 ان الاشارة لا تقع الى غير متعين وفي العهد الخارجي يعتبر قبله لصحة الاشارة الى الحقيقة المعينة الثالثة ان يشارها
 الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا يحدد اللام في الاشارة الى مدلوله لفظ علماء من مجموع
 الافراد كما سياتي وانما اذا الخط خبرا بما حققناه في المقام تبي عن ذلك ان اللام موضوعه والموضع الحرفي لمضو وحدها وهي الاشارة
 الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من انقسام التعيين المعبر في صحة الاشارة اليها لافضل لديك بطلان القول
 بان اللام مشترك بين هذه المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في البعض مجاز في البعض كاذب في كل بعض والحكم
 ان اللام لا يجمع التثنية والتسوية ان توثق التثنية بقضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقها خورا بما عليه عدم اعتبار
 تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقتضي اخذها باعتبار التعيين حال الاطلاق فيदानعان واما عدم مجامعتها التثنية
 فلكونها على صورة التثنية والوضع الواضح واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلاز قضيها الاضافة تعين مدلول المضاف بنسبه
 الى ما صيغ اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر لكونه ما خور بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق مطولا ولا ينافيه
 جواز تعيينه بالوصف لتأخر اعتبارها عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التثنية دون التعيين وان كان قد استدل
 فلا يلام اعتبارها في المعرفة لتعيينه بدون الاضافة وحيث ان الاضافة لا ينافيها كما يشهد بما فقد خص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما
 قر في محله ثم هنا مباحث جلية مسبوع عليك تحقيقاتها مفصلا وبتبعي التثنية على امور الاول المتداول المعروف في موارد استعمال
 اسم الجنس من منكره ومعرفه باقسامه ان يطلق ويراد بالجنس من حيث هو ويراد بالخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظ ولو بقرينة
 والاطلاق على الفرد من حيث الخصوصية بالضم الذي جعلناه مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يشذ وقوعه في مقام لان
 القربى المتداول التي تدل على ارادة الجنس بل شيئا والفرد لا تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة
 وانه لا يشار الى حال اللفظ على معناه المجازي مالم يقر قرينة موجبة لذلك على هذا القياس صيغة الامر على ما اخبرناه من انها موجبة
 للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والتدبير فانها لم تقع مستعملة فيها هو المعهود من موارد الا في مجرد اطلاق انما يفهم الايجاب و
 التدبير من الشواهد الخارجية فينقط ما قيل عليه من لزوم الجوز فيها والغلب موارد استعمالها نظر الى انها تستعمل غالبيا في مقام
 الايجاب والتدبير وذلك لانه انما يلزم الجوز فيها ان اراد منها الايجاب والتدبير فعدت ان الامر على خلافه الثاني قد ذكرنا
 ان المراد باسم الجنس المبهمة من حيث هي وبمعرفه المبهمة لامن حيث هي بل من حيث تعين من حيث هي او شخص لا حقا لها في علمها ان يلد منها شيئا
 لان ارادة المبهمة من حيث هي تنافي ارادتها لامن حيث هي ووجه الدفع ان هناك لراوية تعبر لراوية من لفظ الجنس وراوية من غيره فلو اذ

الجنس من

المهية من حيث هي من غير اعتبار امر زائد عليها انتهى بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى الاجزاء منه ما ينزل على المهية و ارادتها الامن حيث هي بمعنى
 لو ادتها مع اعتبار امر زائد عليها من كونها في ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما يخصه من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاتقي
 للجنس وكذا الكلام في سائر اللواتي فلا مانع ان الثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ
 لانه بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يفرق اطلاق الكل على الفرع على سبيل ما يفرق استعماله في الاطلاق فالنسبة
 بينهما عموم مطلق وتماثل في بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا للغة في قياسات وهو بعيد جدا ولا يظهر لهما اشتراك
 او مقاسا وبيان وان كان الغالب استعمالها على النهج المذكور الرابع يفرق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افرق الاسم عن المسمى وعن
 المعرفة بلامه وعلمه لفظا والتشكيك والتعريف ومعنى ما عرف من اعتبار تعيين الجنس فهناك وهذان يتعارفان بان التعريف في الفرع
 عارض بدخول اذ انه وفي علمه اصلي معبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك واقتضى هذه الاسماء عن العهد بافهامه وعن الاطلاق
 واقتضى بعضها عن بعض فتميزت بغير اسم الجمع من حيث ان الجمع بدل على المهية بما ذكره وعلى وصف الجمعية هيندا وادارة ان كان
 مقصودا او مطلقا بنا على قوت الوجود لفظ الكثرة واسم الجمع بدل عليه بما يجوز سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقولهم وفساء او كان ولكن ايعين
 في وضعه كعصب وركب بدل ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون المشية لكونها كشيء المفردات وقد يفرق بان الجمع ما دل على ايجاد
 بجمعية واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو وهم واقتضى اسم الجنس واسم النوع والكل الطبيعي متساويان وهو ظ ودم بعض المعاني
 ان بينهما عموم مطلقا وعمله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا لان الكل الطبيعي مفهوم الكل ونفس الكل جنس فالجنس اعم مطلقا هذا
 لفظه وهو كما ترى يدل على ان مورد التعريف في نفس الكل اقول ان اراد بنفس الكل نفس مفهومه كما هو انظر من كلامه ففساده طلاق
 مفهوم الكل كلي طبيعي قطعاً لانه معروف للكل المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئيات مفهومه ككلمة الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك
 والكل الطبيعي كما يكون امر حقيقيا كان يكون امر اعتباريا والتي كما يجوز ان يتصف بمفهومه بفضيلة كالتب المطلق فانه يتصف بالثبوت
 الذهني او ما يصادفه كالمفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكل كما يجوز ان يتصف بمفهومه كقوله والوجود والشيء والوجود
 والواحد ونحو ذلك لا يفرق فيلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه تا نقول للائمية بحسب الصدق لانها وبحسب الحقيقة غير لازمة و
 ان اراد ان معرض الكل المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثير من جنس ليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار
 كونه صالحا لانه يتصف بالكلمة المنطقية ان اوجد في الذهن وهو هذا الاعتبار ايقه جفر فما مع بعده عن ظاهر كلامه فمقتضى بان ان
 اراد المهية الفعيلة بذلك الاعتبار فلا بد ان صدقه عليها وان ارادها مع العهد فلا نسلم ان المهية هذا الاعتبار يصح جنسها الخامس
 جعل الفصل المعاصر القرب باللام المستعمل في العهد الذي هو جفر باعتبار وضع المدخول مجازا ما يبار وضع المعرفة ورد على من حصل
 المعرفة حقيقة فبهذا من باب اطلاق الكل على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرفة بلام الجنس معناه المهية المنعينة في الذهن المعرفة
 عن ملاحظة الافراد اطلاقا على الفرد خرج عن معناه الحقيقي فان اخذ المهية معناه من ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة
 عددها في الافراد حتى ينافي بحقيقتها في الافراد لكنه ينافي باعتبار وجودها واما العلم بوجوده في ضمن فرد معين وبيان المعرفة موضوع للمهية في
 الغاء اللام وبيان لا يحق لوجود الكل في ضمن فرد ما اذ لا وجود له واما العلم بوجوده في ضمن فرد معين وبيان المعرفة موضوع للمهية في
 حال عدم ملاحظة الافراد لم يثبت خصه استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان النسبة بالنسبة الى المدخول اية والجماع
 بان ما ذكره من كون حقيقة في الفرد انما هو باعتبار الجرادون الاطلاق وهو غير مقصود في العهد الذهني لعدم صحة جعل الطبيعة على
 فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه واما الموجود صدقته وتفوق عن النفس باطلاق النكرة كرجل في جنتي برجل بانها
 موضوعا بالتوضع النوعي من حيث التركيب مع الثبوت بازاء فرد ما وهو اوضح فيكون طلبه طلبا للكل لا للفرد ولا للكل في ضمن الفرد
 حتى انه لو اردت في المثال المذكور ذلك المعنى الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد كان مجازا لعدم وجودها بالفصل اللازم لصفة الاطلاق
 بالفعل واما رجل في مجموعها وجعل حقيقة سواء اراد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تعجب من العموم حيث اجاب
 العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالمدخول قال ولعلم توهموا انما اطلق هنا و اراد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد
 هذا اللوم بان ليس ذلك معنى اذ ان الخصوصية فان المشار اليه في قولنا هذا الرجل هو المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان
 الشا واليد هذا الكل لا في حقي يكون مجازا و قد مر من جعل العهد الذي هو من اقسام المعرفة بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام
 بالطابع التي هي مدليل المعرفة بها منها ما يتعلق بالمهية من حيث هي من غير حيلولة الى ملاحظة الاصل كالحس والقبح والحل
 والحرمه ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالمهية اضافة وبدل على التعاقب بالافراد فبما كثر لنا اشتراكه فانه يدل على طلب طبيعة الامصاله
 وعلى طلب الايمان بغير ما يتبعها من باب المقدمة فظهر في القسم الثاني ان هذا اللفظ البشعي مدلول اللفظ مع انه ليس كل بل كونه مدلوله
 هذا محصل كلامه ومختصر مراده وفيه ما لا يحق فان المعرفة بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس لا في غيره بل تعين الجنس والذم
 فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار تفيده باحد الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجه من لفظه فخطو المدخول يفي قولك

والمعنى في
 الجمع من رده على
 في الجمع من رده على
 في الجمع من رده على
 في الجمع من رده على

ادخل

ادخل التوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انهم يطلبون الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدر كون المرفوع بل المجرى
معناه المهية المعينة المعرأة عن ملاحظة الاقتران المراد كونهما معاً عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرابطة من لفظها فلا ينافي
ملاحظة الافراد بهذا الخارجة والابطلت الحتمية عند طر بان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المرفوع موضوع للمهية
الحق ولا يلزم الغاء اللام اذ الربك لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاثبات بها الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس
من حيث كونه منيعاً ومتميزاً والتقسيم ناظر الى اقسام الاعيان الخارجية الى المضمرة فان ارادة الغناء بالنسبة الى تلك الاعيان
بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور ومنه وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فردا غير تقيده به على البدلية والتردد بل
اخرى المراد وجوده بوجود الكلي الفريد باحد افراده على البدلية وهذا الجنس مما لا اعتبار عليه ولوجدها فردا ما كليا فلا يربط كليا
على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين فحيثما يوجد فردا يوجد الكلي في ضمنه فهو وجوده في ضمنه وجوده عند وجوده
واما الاجزاء الذي اوردته على نفسه فواضح الوجود ولا يختص بل يدخل في جميع الحقائق كما يتبين عليه واما ما اجاب عنه
فغير متفهم والقول انه يريد بالكل حمل مدلول مدخول للام بحسب وضع الافراد على مدلول المرفوع بحسب وضع التركيب وهو
هو كما ترى لان ارادتها محلا بحسب مفاد اللفظ فواضح التقط وان اراد امكن اعتبار الكل بينهما فهو مضموع مخلوق عن الجردى
لا يبعد كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الكل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير متصور في
العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه انه فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يحمل على
فرد وهو لا يصح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه مبانته ثم انكاره لخصه حمل الطبيعة على فرد ما لا يصح اليه لان فردا اذا كان متصفا
الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتبارها يدلك على ذلك حتى بانسان يكون عالما وقوله فان فردا ما لا وجود له
في الخارج ان اراد ان لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة في غير مفاد لا يعتبر ذلك في صحة الكل وان اراد ان لا وجود له اصله
اراد بفرد ما احدا الافراد لا بشرط النعيين فساد مظهر لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى المأخوذ لا بشرط بجامع كل شرط
ان اراد بشرط عدم النعيين فهو ليس بالمفهوم المصحوح عنه واما ما التزم به في لفظ النكرة من اثبات وضع نوعي لها فما الاصل له
كما يتبين عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد بانه لا وجود له فيه بالفعل فيفسد بانه لا يصح في الاطلاق
اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والالكان المقصود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده
في غير حال الاطلاق كما ان لم يتفق صدور الفعل من المأمور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق غاية
الامر انه لم يعتبر نعيته وهو لا ينافي وجوده مع النعيين واما اخراج القوم للعهد الخارجي عن المرفوع بل المجرى فوجهه واضح
ما قررنا فان مدلول المرفوع بل المجرى هو الجنس باعتبار تعيينه الخارجي وهو غير مدلول المرفوع بل المجرى لان مدلوله
الجنس باعتبار تعيينه الذهني والجنس اما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظاهر بقاءه ثم قد بينت مما فررنا ان المعهود
الخارجي يستعمل في الفرد المعبر حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لامن لفظ الجنس وان ما ادعاه من ان استعمال
العلم في الخاص يقتضي الحصر ما لا وجه له كما مر سابقا ثم ما رجع من ان الحسن والقبح والحكمة يتعلو بالباطح من حيث هي قد
افندها في بعض مباحثي بما لا يرد عليه وكما ما رجع من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بالفرداها من باب المفترقة
بين ما فيه في بحث المفترقة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة للمأمور به دون ما تعلقت به كما هو محل البحث **فصل الجمع**
المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققو افعالنا واخلاقنا فيه من افعالنا على ما سكاه بعضهم وكانوا يعيدون خلاف السيدا وادار
الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا يخصصه او يرى ان السيد لا يترك فادنه للعموم كلفه ولو بالنظر الى ظهور اللفظ في وان لم يخصص عنده
الوضع لكن باي عند ما اوردته في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظه او اراد بالجمع المرفوع ما ورد منه في الشرع كما لا يخفى المسئلة
مسائل الفتن واراد بالاقضاء الا قضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا الوجه المأمور كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة
العرف واللفظ واثر الشك فيها هي من فلا يفتن ان يفتن ليدتم هنا سباحة لا بد من التنبه عليها الا فاداة الجمع المرفوع للعموم ليست لكون
اللام فيه موضوعا للعموم كل سبوت الى او هام كثير من الفاصرين ولا لكون المركب من الجمع والادان موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهم بعض
المعاصرين بل لعدم تعيين سبوت من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيعينون للازمنة بآثار ذلك
ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان اوله المحتمة بفرده وهو اسم الجنس الجرد موضوعه بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما حتمت به
مقدام ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوعه للاشارة الى ما يفتن من مدلول مدخولها في الجمع للاشارة الى الافراد المعينة
فيها ما يكون هناك ما يقتضي تعيين جملة من الافراد كمد او وصف او شبهه كانت الاشارة واجبة اليها والافتقار الكل على الجمع لانه
المعبر عند السامع بخلاف ما ورد من المراتب حتى اقل الجمع لثروته عنده بين كل جملة فلا يصلح لرجوع الاشارة اليه وقرين ذلك
في فادة الموصولات العموم حيث لا عهد مع انها حقيقة في خصوص عند العهد نحو زيد الذي اكرم اباك وذلك لانها موضوعه لبعابها

المسئلة

الشيء تصالها من حيث كونه متضمن بعضها للإشارة إليه كالذي والتى واولو لولا ذلك لما كانت معارف ولدت معانيها بدون صلاحها ولا يرب ان صلحتها المتضمنين بصلاحها اذا كانت معهوده باعتبارها واخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المعينه بها فيش لا عهد بوجوب التصير الى الاول تبعين الثاني فهو في المعنى كما بمنزلة المعرف بلام العهد والمعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرنا بين مفرد الموصول ومثناه ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا للهبة المقدسه باحدى المراب كاهو الخار وبين ان يكون موضوعا بالوضع العام بخصوصية كل مرتبة من المرات كما هو بعد الوجود في الجمع اذ لا يعين لغبر الجمع على التعدي بين كابتينا واما نحو قوله فلان مركب الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنبها من غير اعتبار لكونه فافوق الاثنتين فسنى على المساحة في التعليق حيث علق العفل المتعلق بالبعض على الكل على حد قران الكتاب ولست للتوباد على استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بالغناء وصفه بالجمية مجازا واما ما بقى من ان الجمع فيه باطل على معناه وان الاشارة فيه واجبة الى الجنس الافراد لا اليها فان اردت بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان الفردية المحوطة في الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة اليه وان اردت به جنس معروضه اعنى مدلول المفرد فقد يشك بان الجنس في مدلول الجمع ما خوذ باعتبار تحققة في ضمن الافراد فان اشبه اليه هذا الاعيار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المنصور وان اشبه اليه مجرد الاعيار المذكور فهو بهذا الاعيار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح لان يقار اليه باللام لانها تتخص بالاشارة الى المدلول مدخولها نعم اذا كان الجمع ما خوذ عن مفرد معرف بلام الجنس صح ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذي في المفرد كما سبق الاشارة اليه لكن لا يستقيم اعياره في المثال المذكور اذ لا مفرد له بل ولا ياله مفرد لم يسلم بنا دة فيه كجمع المكسر اذ التحقيق فيه انه موضوع لما زاد على الفردين من مدلول مفرد بوضع وحداني نوعي او شخصي كالشئ على ما سبق تحققة وتسهيل الى اعتبار الاشارة الى الجزء المعنى الجنس فحري بما لا مفرد له بغير عدم مساعده الاعيار عليه ولا الى القول باعتبار الواضع اخذ من المفرد المعرف بتم فيكون كجمع علم الجنس المعنى كاستلزامه صيرورة اللام جزء من الجمع وهو معلوم البطان مضافا في المقام الى عدم تعلق القصد بالركوب على الثلثة او ما زاد في موارد الاطلاقا ولا يذهب عليك ان تطرق الاحتمال المذكور حيث يصح لا ينافي ما فرناه من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق لقو السابق بعد الاحتمال المذكور فان الله دخول اللام على المجموع لا دخول دائره على العرف لان افعالها بالكتابة اقوى من اتصال اللام بها الثاني اذ وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اترجح الثياب ولا ازود الفساق كان المفهوم منه السلب الكلي ولهذا بحث اذ اترجح ثيبيته وازو فاسقافن حملنا الجمع ح على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر في وجه افادته للسلب الكلي هنا فان سلب العموم لا يستلزم السلب الجزئي كما في قوله ما كل بنتي امر بديك وان حملناه على الجنس على حد قوله فلان يرب الخيل واستظهرنا منه ذلك حيث يقع في سياق النفي ارفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه ينافي اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تحصيله بسياق الاثبات اللهم الا ان يوق تلك دلالة بالقرينة حيث يلزم في المثالين ونظائرهما عرا الكلام عن الفايده لو حمل على العموم وشبهها فيما لا يلزم ذلك فيه لو سلم استطراد بمعونة العرف وكلامهم مجتبه على تقدير الفرد عن القرينة وما يحكمها والتحقق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعبر بقرينة ناره من حيث الوصف اعنى العموم واخرى من حيث الموصوف اعنى الافراد فون اخذ باعتبار الاول كما يعين في العام المسور بكل كان مفاده سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الرفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما يعين في الجمع المعرف والمضام والوصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب بنفس الافراد لانها معانها وكك الفعل المنفي بعينه تارة اسناده الى العام او تعليقه به قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان يعبر ورود النفي على الفعل المسند والمعلق بالعام فالنفي عن النفي عن البعض ويعبر عن نفيه قبل اعتبار الاسناد او التعليق بان السلب المنفي الكلي فردا او معلقا به فيمقتضى ح عموم السلب فمن قبل الاول قولك ما اكلت كل دمانه بل بعضها حيث نفيته الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي السلبه عن البعض فلا ينافي اثاره البعض ومن قبل الثاني قوله نعم ان الله لا يحب كل مختال فخور فان المنفي به لم يتعلق بحب كل فرد بل بحب المنفي نعلق بكل فرد وهذا كان مفاده عموم السلب فيكون الجمع المحلي في سبب النفي للعموم لا ينافي عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وسبب هذا ما يزيد تحقيق انتم ثم الثالث قال بعض المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلي باللام لاستغراق الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع بجنس الجماعة فاذا تر في اللام واريد منه الاستغراق كان استغراق الجميع ها يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عن ناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الانفاق والبياد اخرجه عن ذلك الى العموم الافرادى في الجمع منه والظن ان معناه الاصلى فدجهر وان الهيئة التركيبية موضوعه لذلك بوضع مستقل هذا المختص مراده على ما يستفاد من نفي تحق كلامه وقد اقمنا في ذلك اشرعا من تفادوا عليه اقول وفساده ظاننا لعلنا عليك في تحققت معنى اللام وما اوردناه في تحقيقه الاستغراق في الجمع المعرف وان شئت من يدي بيان للمرام وزيادة نوضع المقام فتقول ان ما يساعده عليه التحقيق وهم شذبه التذير بالنظر الذي ان اللام موضوعه بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعنى الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع

الات

الان المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار ازيد اقل كما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار ازيد اقل كما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار ازيد اقل
 في ضمن جميع الافراد او بعض معين منها ويشار اليه على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه في ازيد على
 الفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار المذكور عين الافراد صح ما ذكرناه
 سابقا من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد وانما افادته للاستغراق فيكون على ما عرفت من ان الاشارة تستلزم تعيين المشار
 عند المتكلم عقلا وعند المخاطب ضمنا او ظهورا والطلاقا وعند عدم القرينة لا يكون ثبوت مراتب الجمع متبعين عند السامع الا بالجمع
 المتكلم دل على ارادة ما هو المتعين عند السامع اعرف الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المرفوع
 بين استغراق الجمع المرفوع من حيث ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وكون الجنس مطلقا
 في الاول في اظهر وجهه باعتبار تعيينه الجنس في الثاني باعتبار تعيينه الافراد لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب
 الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول فراديا وفي الثاني صالحا ولا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل
 في كيفية وان افرقا لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا في ضمن الافراد بواسطة جزئية وهو الادارة وليس في المفرد ما يدل
 على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من اخرج من هذا البيان يظهر فساد ما زعم من حمل العموم في الجمع على العموم الافرادى
 اصلاح معنى الجمعية وابطالها كيف دل على ما ذكره لفتح اطلاق الجمع على الواحد التميز كصحة اطلاقه على ما اذا اذ مانع من ذلك قبل
 دخول اللام انما هو معنى الجمعية العنصرية في مدلول الصيغة وقد بطلت ولم يحدث بعدها مانع اخر وهو تماثلها بغير واحد وزعم المحققون
 ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلواجب حالة الاستغراق على قياس الفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان التامة
 مثلا احدى الجماعات فيندرج فيها بنفسها وجزء من الاربعة فازداد حتى المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكل سائر الجماعات فيكون
 مدلوله تكرارا محضا فاللهذا يري الامة يفكرون الجمع المستغرق ثامة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه
 قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية وثارة بالجمع من حيث المجموع كما في قولك للرجال اعتقدت فيهم حيث حكوا بانة افراد بدرهم
 واحد لكل هذا المصنف كلامه وضعف ظا اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله
 اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرر في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلة وتحيته ان التكرار انما يلزم هناك على
 تقدير الجود على ما يقتضيه اللفظان بحسب اصل الوضع لكن لا يعلو القصد به في الاستعمال كالتكرار بل يراد غير التكرار وبلغى صور التكرار
 انما يبرهن عدم القاندة في اعتبارها او لغير ذلك ثم ما قوتها من ان تسمى الجمع المرفوع بمعنى كل فرد يوجب صلح معنى الجمعية
 بما عرفت انما لا يبرهن عليه في الكلام في ان عموم الجمع المرفوع مجموعى وافرادى فتقول الذى يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول
 الجمع مجموع الاحاد لكل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظن من تعلق حكم او نسبة بما يدل
 على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فتقول القائل جئت بالعلماء بمنزلة قوله جئت بهذه الجملة فتقول ان في الصورة المذكورة افراد لكل
 بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو
 غالب من الحكم المتعلق به كان للعموم الافرادى وامثلة كثيرة فحسب اختلافها في ان المفرد المرفوع هل يعين العموم عند عدم
 اوله فذهب الى كل فريق والظن ان حكم المثنى المرفوع حكم الفرد وذلك فيمكن ان يفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناول ارجح الاول
 بوجوب الاول جواز وصف بالجمع على احكامهم من قولهم لهلك الناس الذم البيض والدينا الصفرة وهذا ضعيف لان الاستغراق
 المذكور شاذ نادر لا يختص بالبيض ينقل في خصوص المودين فيمكن الفتح في صحة او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السامع
 فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعماله في الجنس في مثل قوله الرجل
 خير من المرتبة وهو مطرد في الحدود والنسك باحد الاستعمالين ليس باولى من النسك بالآخر واجبا بقر بالمتع من لانه على العموم
 لان مدلوله العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبيدهما بوزن صمد واغرض عليه الفاضل المعاصر تبع الصاحب العالم بانة
 على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعف ظ لان مدلول المفرد المرفوع على تقدير افادته للعموم كل
 فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما ترمي بانة لا كل فرد فيشنع ان بوصف احدهما بالآخر ولا ينافى ذلك ما فرقناه من ان عموم الجمع في
 الغالب افرادى لا مجموعى لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله باعتبار نفس المدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلوله لا
 باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم معنى الكلام في تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن تنزيله على منع صغرى الدليل من جواز
 وصف بالجمع فيرجح الى النوع من صحته ما نمتك به عليه من المثاليين او منع ثبوته او لطرافه لما ترمي من المناقضة او يمنع كبراه من كون
 الموصوف بالجمع عاما فراديا بل مجموعيا لما ترمي وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله نعم ان الانسان لخبث
 خسر الا الذين آمنوا واجاب عنه بعضهم بانة يجوز لعدم الاطراف واورده عليه بعض المتأخرين بانة لا مجال لانكار افادة المفرد المرفوع
 العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها اما لا يظهر فيه خلاف بينهم

استغراق الجمع المرفوع على الافراد
 في الجملة لا يوجب الفرق بين الاستغراقين
 وانما يوجب الفرق بين المعنيين
 وكذا كون الاستغراق في الاول فراديا
 وفي الثاني صالحا ولا يوجب الفرق
 بينهما في نفس الاستغراق بل في
 كيفية وان افرقا لفظا من حيث ان
 الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا
 في ضمن الافراد بواسطة جزئية
 وهو الادارة وليس في المفرد ما يدل
 على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم
 اياه من اخرج من هذا البيان يظهر
 فساد ما زعم من حمل العموم في الجمع
 على العموم الافرادى

صحة

الكلام

فالكلام إنما هو في دلالة على العموم مطر بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد ما يصح العموم التي هذا شأنها ومن البين أن هذه
يعنى وقوع الاستثناء منه في الأثر لا ينقض باثبات ذلك بل إنما يثبت المعنى الذي لا يتعارض فيه هذا كلامه ونحن نقول قد عرفت بما
حققتنا سابقا أن مفاد الكلام في المفرد وغيره ليس الاشارة الى مدلول مدخولها ما خوذنا بتعيين كاحول فقاده في المفرد الاشارة الى
الحققة التي يدل عليها لفظ بتعيينها الجنى او الشخصى ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المنعينة ولو بعدد وشبهه فمن زعم ان اللام
مستعملة في حق من موارد في الاستغراق فقد اخطأتم هي تعيد الاستغراق في الجمع لا يمتنع لها استعمال في الاستغراق بل يمتنع لها
تخصه لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقضى بتعيين ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من
حيث تعينها الجنى حيث لا يكون تعيين محتمل كما قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الأول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة
اللام او المرفع بها عليه اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امراض عليه كقرينة الاستثناء في الاثر ونحوها
فيضد العموم بمحسوس بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ معرف باعتبار تحققها في جميع الافراد ويدل عليه
ما مر خارج كك يؤخذ الحقيقة المجرى عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاعتبار المذكور ويدل عليه ما مر خارج كما في قوله ثم علمت
نفس ما حضرت وقولام ثم خير من جرده فلا فرق في استنفاد الاستغراق من المفرد بين معرفه ومنكرة فكأن المعنى في
الثاني غير لفظه فكأن في الاول وهذا يفظ ما ذكره الفسازان من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وناق المثاليين وغيرها
وذلك لان الاسم لها مستعملة في تلك الموارد ونظايرها في غير معناها الاصطلاح القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على
كونه مقصودا من لفظها والجوز انما يلزم على تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد اشارة الى الحقيقة المنعينة من حيث
تحققها في ضمن جميع افرادها كما مر الاشارة اليه ولعله خلاف الظاهر من حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده
في ضمن جميع افراده تعين صنيف لشبه يضرب من الانهزام فلا ينصرف ظا الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال
والجواب والالزام بقى الكلام فيما جعله المورد مورد الترتاع وبطلان تمامه لا يكاد يخفى اذ كون المفرد المعرفة حقيقة في الجنس والعهدما
لا يرتاب فيه احد وكلماتهم مصرحة به فكيف يتصور وقوع الترتاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محل النزاع
بحيث يوافق كلمات العموم ولا ينافى ما حققناه هو ان المفرد المعرفة اذا استعمل مجازا يعينه للمد مع عدم صلوح الحكم للتعلق بالجنس
من حيث هو قبل التعلق بالعدم بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد او لا من قال بالاول قال بان تعين الاستغراق ومن قال
بالثاني نفى ذلك فالمراد بالا فاداة الافادة ولو بواسطة الاطلاق وتوعدا الحجج الاخرى انما يوجب عدم نيل العموم
عند الاطلاق الثالث انه لو عجز الاستثناء من مطردا وهو منفقطا واما انما نثبتان نظامها كون المفرد
المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لغناه عند الاطلاق وهما تماما لا يرتب فيه لكن قد تمسك بهما من قال بالاشارة
بين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه وهو غير واضح نعم يمكن تأويل الدليل الاول بان المراد
عدم نيل العموم منه على الثيبين فلا يكون حقيقته في حق الثيبين لكن يشكل تنزيه الدليل الثاني لان عدم الاطراد لو صلح للميل
فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرفة حقيقته وفيه تعيق
تعيينه قد عرفت ان مدلول المفرد المعرفة هو الحقيقة المحررة باعتبار تعيين لخص لها فمدلوله في غير الهندى الحقيقة المحررة
باعتبار تعينها بالجنس وح فان تعلقها بما يصلح لان يكون لاحالها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحد
التي هي من قبل التصورات وفي غيرها شاذ وهذا تنوع المنطقتين بقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق
الحكمها قرينة على اعتبارها من حيث المفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول فان الحقيقة
من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم ما لا يقع تعلق الاضافة او الكراهية بها وتعلقها بالاعتبار الوجود تعلقها باعتبار الفرد
لان الحقيقة هذا الاعتبار لا تكون الاجزائية ولا تعنى بالفرد الا ذلك ولا ينوتم ان هذا ينافى القول بان الاول تعلق بالطبايع دون
الافراد لان المراد هناك ما يتعلق بصيغة الامر ولا يرتب ان ما يعينه الصيغة انما هو طلب الاجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من
حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عند دم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانها انما هي
ها باعتبار وجودها الخارجي وهذا الاعتبار شخصيته لا محالة وقد مر التنبية على هذا ما اذا حققت ذلك في الاحكام التكليفية
ففسر عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببها او ما تعينها او صحتها او بطلانها غير معقولة بل كل
ذلك انما يلحق الهيئة باعتبار تحققها في الخارج وما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين من حيث قال والقول بان الطبايع انما تبصر
متعلقة للاحكام باعتبار وجودها ككلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومنصفة بالحس والقبح فالواقع ما يمكن
ان يبق ان لا وجود لها الا بالافراد وفيه انما نقول بتعلقها بها لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليفها ثم
قال ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحلال والجواز والحرمه ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد

يعنيها

بغيرها شك وتحقق على اوابل العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تتعلق بالطبائع الا باعتبار وجودها او عدمها وصدقها او كذبها
هي مشع حق انه لو قدر قول قائل لا اريد مهيتا الشراء مثلا من حيث وجودها وعدمها بل اريدها من حيث الكلف بها كالم يشك احد
في كونه سفها وهذا بانواع ذلك لا يتبين كونها امواليا لان اداة الهية من حيث هي فدر مشترك بينهما حيث انها مرادة في الامر باعتبار القوة
وفي النقص باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبار بقيت مرتدة بينهما وانت عند التامل والتحقق تجدان من الجاز ذلك فقد شبه على
فنه ولغيره وجدانه عليه لسبق ذهنه ببعض الشبهات فاخذ الهية المطرقة لاجد الاعنابين وزعم انها مجردة عنهما وقدر النسبة على ذلك
في مباحث التقي وكل المحسن والتقي والمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن في كمال الهية والحقيقة والتقي بمعنى نفسها فيجوز ان يلحق
من حيث هي واليه ينظر قولهم الرجل خير المرء فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الى حقيقته وانفسا حقيقته بالنسبة الى حقيقته و
كذلك الحال في منقاس الاستعمال بالنسبة الى الطبائع التي تقع قبود المطلوب والمتعلق الحكم ولو بواسطة او وسائط كما في ادخل السوف
ان امكن عدم اعتبارها نعم يستثنى من ذلك ما يقع منها في الوجود او الابدان من غير واسطة كما في اوجدها الاكرام فان المراد بها نفس
وقدر النسبة على ذلك سابقا واذ انبهر لك ما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي لم يوافقها من اعتبارها من حيث الفرد
والوجود فتقول اذا كان الحكم مما يقع تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الجملة عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان
امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضى اخذها باعتبار الفرد في الجملة واقلة اخذها باعتبار فرد ما فاذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار
ما ينزل عليه تعيين الاقضية عليه كما في قولك اعط الفقيه درهما او حنيفة بالرجل حيث لا يمد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد
بعينه ما ينافي قضية المقام كل يوم الاجمال حيث لا يكون هناك شاهد على النعيين كالتهدد وشبهه تعيين اخذها باعتبار جميع الافراد كما
في قولهم وحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مهم غير معقول لان المهم لا وجود له فيمتنع قيام الصفة الوجودية وان كانت
اعتبارية به وحمله على فرد معين عندنا مرجح من غير مرجح وعلى معين في الواقع بوجوب الاجمال المتنافي لمقتضى الحال حيث انه سبوق في مقام
البيان وعلى فرد لا يعينه على البدلية مما لا يلائم الكلام على ما هو المفروض في المقام فان مرجح ذلك الى اشتراط حلية كل واحد بعد
حصول الاخر والبر في اللفظ ما يدل عليه فينعتن النعيم وقد يصار الى النعيم نظر الى كونه نسبيا بمقتضى المقام وافوق بما سبوقه الكلا
من اظهار الامتنان والانتظام ومنه قوله خلق الله الماء طهورا والحدوث هذه الحكمة كما توجد في الفرد المعرف فيوجب حملها على العموم كما قد
توجد في النكرة فيوجب حملها عليه ومنه قوله تم واترنا من السماء ماء طهورا فان التوزيع فيه اما للتميز والمراد بالماء الجملة باعتبار الحقيقة
في جميع الافراد بقدر ما ذكرناه اول التنكير والمقام يعيد مفاد لفظ كل فكأنه قيل كل ماء والفرق بين الحكمتين ان الثانية تقتضي
حسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى يقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون الرجوع الى هذا يتظر ما
تعارف بينهم من حمل المطلوب على الافراد المتعارفة الى المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحققه ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعد تعلقها
من حيث هي يقتضى اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيتم كل فرد لا يجان غيره وذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان للبعض كونه
افوق بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في منقاس العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعيين الحمل عليه وهذا مما يخلف باختلاف
المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قوله الفائل وكلنك في مثل العبد بنصرف الى العبد الصحيح التسليم دون المرض والمعيب والاطلاق
مقتضى المقام يقوم مقام النصيح بالعبد بخلاف ما لو نذر ان يعثر عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح التسليم هو
الراجح المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكل الحال في مثل قولك اشترى عبدا او نذر ان يعثر عبدا مع ان
النكرة موضوعا لفرد لا يعينه وما حققنا ينضج لك فساد ما زعم بعض المتأخرين في المقام من ان انصرف المطلق الى الافراد الشايعة
لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع مجر معناه اللغوي ومع بقاءه واشتهار المعنى العرفي او على صبر ورته فيها جازا
مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باسنيعاد وقوعه وعلى الثاني بانه لا مدخل للشبهة في تعيين احد معاني
المشتركة وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين حقوق الحكم للافراد الشايعة لفظا ارادة على ارادة كل من المعينين على
التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشترك مع كونه مكاره مناف لما ذكره
في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشايعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل مفصو
القوم من دعوى انصرف المطلق الى الافراد الشايعة تعيين المراد كما اوضحنا وجهه ومع ذلك فساد الاختالات المذكورة فاذا لم يثبت
منها من انصرف المطلق الى الافراد الشايعة لاسيما الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح التسليم والالتمام
ذلك منه في مثال النذر بانه وكان قولك اشترى عبدا صحيحا كان او مرضيا سليما كان او معيبا جازا وهو معلوم الخلاف والحتم ان
يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل محصورا بالصحيح التسليم مما لا يكاد يخفى فساده بعد التامل في كيفية الدلالة
والالامكن سد باب الجواز بفتح هذا الباب في الجواز موضوع لمعناه الجازي عند الاحتفاظ بالضرورية فلا يتحقق جواز اصلا بل التحقيق
انه لم يستعمل الا في معناه والتشديد بالصحيح والتسليم انما بينهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ فصكك الجمع المتضاد ظاهر

في العموم

في العموم كعرف باللام وهذا ما لا يخفى منه بعد ملاحظة موارد الاطلاق وانما الاشكال في مناشدة الفهم وتعلل السرفي ذلك كون الاضافة
 بحسب الاصل مقتضية لان يكون المراد بالضاف الشيء المعبود عند الخطاب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عند من يسميها الاضافة موضوعا
 لنسبة المضاف الى المضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند الخطاب بنسبة النسبة واليهذا اشار بعض محققى الفقه حيث قال في تعريفه لاضافة
 باعتبار العهد فلا تقول جانبي غلام زيد بالاعلام معهود بينك وبين الخطاب فالنجم الائمة هذا الصلح وضع الاضافة لكثرة ما يقال
 جانبي غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكثرة ما يقال في الكلام فتح حيث لا يكون قرينة فوجب
 تعيين البعض بتعيين الحمل على الجميع لثبوت عند الخطاب بخلاف ما ذهب من المراد لم يردده بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا
 اذا كان الجمع مضافا الى المرفوع كالماء البلد ورجال الدار وما اذا كان مضافا الى النكرة كما قال مادد على ما لم يرد في توجيه
 وذلك بان بقي اضافة الجمع الى النكرة لما لم يوجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظر الى ايهما هاهنا الاعتبار وان اوجب التخصيص
 فلزم يعتبر المضاف لعموم الجمع باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين ازيد فيه الابهام المتناهي لوضع الاضافة ولو اعترض من حيث المجموع
 فلنظر الى كون الابهام فيه من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها فيكون محكم اقرب المجازات في وجوب الحمل عليه
 عند تقدير الحقيقة واما المرفوع المضاف فالحق انه لا يفيده العموم بنفسه مطلقا كما يظهر بالتصريح في موارد استعلاء لا يوجب التمسك
 في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجهه ان يبقى المراد بالضاف الطبيعة من حيث هو لما لم يرد من حيث الفرد في حيث لا يرد في
 على ارادة البعض بتعيين الحمل على الجميع لثلا يلزم التفرج من غير مرجح او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول ان الظاهر من تعريف
 المرفوع بالاضافة عند عدم العهد ترفيعه باعتبار الجنس والنسبة في الذم من معنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجرى فيه
 الوجه المذكور والفرد بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا يغير الشيء من حيثها الذي السامع عند عدم العهد بالجمع مجازا في
 المفرد فان مدلوله الهبة والجنس فيكون اعتبار التعيين فيه يجب مدلوله الجنس وحضوره الذي كفى المرفوع بالمعنى ولا يشك
 ذلك باستزاده تعريف المضاف الى النكرة لان التعيين بالنسبة لا يفيده كمال التعيين المعبر في التعريف وان افاد التخصيص واعلم
 ان بعض الأصوليين صرح في بعض مباحث الارباب المصداق المضاف يفيده العموم واثبت به عموم الامر في قوله في هذا الذي يقال
 عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه في الآية والحق ان المصداق المضاف لا يفيده من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه
 فان قولنا العجبي ضرب زيد ما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب صدر منه واما الامر في الآية فهو مفيد للعموم كما ذكره بل لولا
 في سياق ما هو في معنى النقي كالتبيين عليه في محله **فصل** الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيده العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ
 انه يفيده نظر الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المتون عنه وغيره ثم ينبغي ان يراد به مطلقا المضاف لما مر
 افادته العموم والموقف كما ذهب اليه الاكثر لان الجمع محكم التباين موضوع للهبة المحفوظة باعتبار كونه لا يفتقد جمع ما زاد على
 الفردين والهبة الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهو ظاهر في النكارة
 التوفيقا مسددا في من مصاديقها دخلت عليه لا يعبه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين في فردين من الجميع ومثل
 دونه من المراتب تافوق الاثنين فلا يختص بالجميع والظان لانواع في صلوحه للجمع على البدلية وان كان منوطا فالاعلان في
 لانواع فان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في كونه
 ظاهرا في العموم على حد ساب الصيغ هذا ثم عدى على صلوح الجمع المتون لجميع الافراد ولحق الشك به اشكالان يفتي التعرض لهما
 لدفعهما شقها للامم وتحقيقا المقام الاول ان قضية كوزاوان الجمع حرفا وكون الحروف باسمها موضوعا بالوضع العلم لمعان خاصة
 على ما تحققت في اوائل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوصا مرتبة من المراتب التي فوق الاثنين دون الفرد المتشرك بينها لانه كل
 فينا في وضع الحرف فحقوق التنوين به بوجوب طريان النكارة عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع وظاهر هذا
 يتحقق في حق الجميع اذ لا تعدد في مصاديقه الثاني ان الشك لا يوجب اما ان يكون لاحقا لما عرفت عليه وصف الجمعية او لانسرف الوصف
 والاول بوجوب الندفع بين مفاد التنوين الذي على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الذي على التعدد والثاني باطل لما سبق
 عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معقول وانها غير ملحوظة لنفسها بل للملاحظة حال ما تعلفت به بدليل ان الدال عليها هو
 او ما يحكمه بالانفاق ومعاني الحروف مما يمتنع وصفها بوصفها وتعيينها بقيدان كل من الوصف والتعريف في قوة الحكم يستد
 كون الموصوف والفيده متصورا لنفسه ملحوظا في ذاته والاهتمام ينظر ما يتق من عدم جواز دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخول
 عليه لفظا فان جواز من الامور الجمالية التي لا يعنىها وصلة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجه
 ان الحرف حيث كانت موضوعا لمعان الية ملحوظ بها الحوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا يجرم كان مدخولها معان مستقلة
 بالذات ملحوظة في نفسها فان ما يلاحظ لغيره يستدعي كون الغير ملحوظا لنفسه بالضرورة والسرفية ان وجود معنى الحرف في الذم
 وجود عرضي فيمنع قيامه بمثله للزوم قيام المعنى بالعمى وهو محتمل وتعلقه بشئ عبارة عن قيامه بالحاطة به فلا يعلو مثله وانما ما اشبه

اشهر بين علماء الميزان في بيان الفرق بين المرجية العددية والسالبة المحصلة من التلب في المعدلة متعلق بالجمول وفي التلب
نشاخ لان التلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفه بل التصيق انهما مشتركان في كون حرف التلب فيها متعلقا بالجمول وانما الفرق ان
التلب في المعدلة منعدم على اعتبار النسبة في الجمول اعنى اخذ الجمول محمولا وفي السالبة متعلقا بالجمول
المنسوب وتعلق النسبة في المعدلة بالجمول المنفق هذا ويتبين من قول كل كلامهم هذا ونظيره عليه ووجه دفع الاول ان كون الجمع
موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينطبق كون اذ ان موضوع بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الوضع عاما والموضوع له
خاصا ان الوضع لا يلاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منصلا الى احد خصوصيات افراده كما في الاسماء الاشارة والظاهر
او خصوصيات ما جعل ذلك المعنى كذلك لاختلاف حاله في الحروف باسمها فان من مثلا موضوعا لثبوت الابداء المحرطة به حالها
دخلت عليه وارتبطت به حثا لونه في ذلك المعنى في مدخولها كاز للقدر المشترك بين الكل لانها موضوعة لخصوص كل فرد
من افراد الابداء للقطع بان المفهوم منها في قولك سر من البصرة او سر من البصرة انما هو خصوص الابداء وهو ما لوحظ به حالها
في السير مقبلا الى البصرة لا خصوص فرد من هذا الابداء غير خصوصه المفهوم مجردا عن غير من الحظا والافلا رب في كونها جزئيا
بمذا الاعتبار كما سبق تحقيقه في كون اذ الجمع موضوع للقدر المشترك بين المراتب لا ينطبق كون وضعها حرقا مع ان الاشكال
المذكور وارد على تقدير كونها موضوعة لخصوصية كل مرتبة من المراتب ايضا لانها من الاول وينطبق ترتيب كل كلام
عليه ووجه دفع الثاني ان النكارة ليست لاحقة لوصف الجنية ولا لوصفها المجرى عن اعتبارها اعنى مدلول الفرد من المراتب من حيث
بل لاحقة لتام مدلول الجمع اعنى الميزة الماخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين ولا بيان الميزة الماخوذة بهذا الاعتبار للمهر
لكل صلوحها للبعض باعتبار التباين فيها بوجوب تردها بين ما يصلح لمرادها من المصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم
ينبغي ان يستنفذ من ذلك صوتة وهي ما اذ وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جالفت رجال من اهل الدار فان الظاهر عند
مجي الجميع او عدم العلم به والالكان المناسب تعريفه فيعين الاول حيث يقين عدم الثاني هذا تحقيق المقام على ما يساعد عليه
النظر الجلي والتحقيق ان الجمع الصحيح مشتمل على مادة موضوعة الجنس وعلى اداة موضوع حرقا للملاحظة بالجنس اعنى مدلول الفرد
مقتدا بمصاديق من مصاديق ما فوق الاثنين لاعلى النعيين فيكون تقييد بكل مصداق تقييدا ترديدا بمعنى ان تقييد بكل
مصداق على وجه الصحيح لتقييد بمصداق اخر على البدلية ومثله الجمع المكسر وما لا مفرد له من لفظه لانها موضوعان هذا المعنى في
وحدات كانه في المشق فكم الجمع حكم المفرد والنون والشق في ان مدلوله لا يتم الابداء اخذ الجنس مقبلا بالشخص وان افرقت من حيث
ان العبر في المفرد تقييد بالشخص واحد في المشق بشخصين وفي الجمع بأشخاص ومن حيث انه قد اعتر في وضع الشق عدم اعتبار التقييد
في مدلول مدخولها حال الاطلاق كانه لم يعبر ذلك في اداة النية والجمع فاقص من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمشق كمدلول
المفرد النون جزئيا كانه يقتضيه العبر الاول وتما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من النية والجمع ليس ليصا الى نفس الجنية
لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصداق فيكون مدلولها الطبيعية
العيدة بمصداق الفردين او ما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة الماخوذة من حيث التييد والاختاد بالفرد جزئية لا محالة و
لا يشكل ذلك بمجوكليتين وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع فان الشق والجمع في مثل ذلك جزئيا بالقياس الى مدلول
الكل والجنس والزوج وان كان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالمغايرة وما قررنا في موضعنا ان الشق الذي اخذ
على الجمع اما للنكارة فيكون مؤكدة للنكارة العبر في مدلوله بل مقتضاه آياه للتباين لهذا لا يقبل التبريق معناه فان مفاد
الجمع المهمة المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا يشترط اعتبار تقييد المصداق ولا يشترط اعتبار عدمه فبعض ان بعض المصداق معناه وبدل
عليه باو اذ كلام الهدى الاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار النعيين فيه ويدل عليه النون العيدة لذلك والمجردة
التيك ورتبا بوبده الاستغناء عنه في الجمع بالواو والنون لتامة الامم فيه بنون الجمع هذا واتجه موافقا بوجوهين الاول القطع
بان رجالا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لاه اذ جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم فيها يينا وله كك يجب ان لا
يكون رجالا للعموم فيها يينا وله من المراتب وفيه نظر لان الظان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه للعموم المراتب والمجاوات
بل انما يقول باختصاصه بالمرتبة الاخرى فالذي يناسب الاستدلال به على عدم افادة العموم ان بق فكما ان رجلا لا يختص بشق
من اخاذه كك يجب ان لا يختص رجالا بشق من مراتبه التي منها الجميع لتساويهما في الصلوح والزوج من غير مرجح على
تقدير التخصيص ببعض دون بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الاختصاص
بالعموم وان اريد الحاقه في عدم الدلالة على العموم مطلقا بوجه عليه ان بق لانك دعوى المساواة بينهما حصول الفرقات
العموم بمعنى جميع الافراد احد مصداق بق الجمع المنكر وليس باحد مصداق بق المفرد المنكر فعدم دلاله المفرد عليه لا يوجب عدم
دلالة الجمع عليه فتدبر الثاني لوقال له عندي مجيد صحيح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم الماصح واورد عليه بان هذا

عابا

دلالة بالقرينة الظهور ان احدا لا يملك عيدا الذي ياحده التفاضل في غير بيان معنى ان جميع عيده لا يفرق في قولنا ان عيدا لا يفرق
 قرينة على نفي ذلك وهو جرح القول بانه للعموم وجوه الاطلاق الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه تطول على الجمع فقد جعل على جميع
 حقايقه فكان أولى ولجب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجد ذلك حمله على الجميع وهذا الجواب
 انما يستقيم اذا كان مقصودا المسند حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالطبيعة فيكون موضوعا بالوضع
 العلم بخصوصيات المراتب وهذا وان كان بظاهر كلامه لو فرض الا انه في نفس عيده على ان يكون واجعا الى القول بان المشترك وما في حكمه
 عند الاطلاق ظاهر في جميع معانيه وانما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه نفقنا فانقض المذكور مقصود
 بان بينه ما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحدا الاحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع
 ايض وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقولنا فقد جعل على جميع حقايقه معناه فقد جعل على معنى يتضمن جميع
 حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في الفرد المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوصية منها وهذا الجواب
 قد اشار اليه عند اعراضه عن التفاضل بان كل مرتبة من المراتب هي مع فرد المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها
 من افراد الموضوع ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاء كزيد وتلك جانبتي انسان وهذا الاعراض لا يخفى من ضعفه لان
 كلام المسند ظاهر فان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانما لو حمل على العموم فقد جعل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه
 فيندفع بالجواب المذكور وبمبنى الاعراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث الفرد المشترك وهذا بعيد عن ظاهر كلامه
 نعم على تقديره لا يتجه الجواب المذكور لكن نظر الجيب الى ظاهر الدليل هذا والمسند ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقديره ان يكون
 الجمع للفرد المشترك ايض فيجعلها مرتبة على كونه ما خردا باعتبار الفرد الاعم وهو الجمع والتحقق في الجواب منع الاولوية المذكورة من
 مرجعها الى الاستقسان ولا يخفى بل عليه على ما سبق وتعلم ان ما ذكره المسند من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يخل بظاهر
 وجوب الاولان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متقدمة بمرتبته من المراتب الكلية لا على التبيين فيكون بحكم المفرد المنكر في كونه
 حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التبيين لكن على هذا فقولنا فقد جعل على جميع حقايقه ان لا يكون للجمع على التقدير المذكور
 الاحقيقة واحدة فانه لا يردح مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد المحوطة به حال الطبيعة والمرتبة وظانته مفهوم واحد وهو
 مادته وان تغاير فهو في وجه العبارة على وجه البدلية كخرجه عن محاذ حال الغير به عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيقا للحقيقة فان
 ذات الحقيقة اعنى الهيئة المضافة متقدمة في مواردها وان تعدد اضافاتها وقودها ولا ينافي ذلك جزئيا حيث نضاف الى الجزئي والجمع
 مثلا الكلام في الجوع على اخرناه الا ان العبود المعبره فيه عندنا صادقة المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال
 في المفرد المنكر والمثنى ايض ويمكن ان يحصل تعدد حقايقه باعتبار تعدد موارد اطلاقه فلا ينافي الوجه المذكور الثاني انه موضوع
 بالوضع العام بازاء كل واحدة من المراتب بالخصوص كوضع امثال الاشارة بالنسبة الى احاد مفهوم المشار اليه فيكون بحكمها في كونه
 في كل مرتبة على التبيين فيحفظ له حقايق كاسه الاشارة وكل من الوجهين لا وجه له اما الاول فلا انه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه
 لصح اكرم كل مسلمين مراد به العموم بحسب المراتب كما بق اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان الثاني فاص ببطلان المقدم
 واما الثاني فلا انه لو كان ذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال الافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفناء الثاني يقضى ايض
 بفناء الاول بل الحق انه اما موضوع للفرد المشترك بين المراتب كما به العتد وغيره او بخصوص مصداق من مصدايق ما نوزف
 الاثنين كاحققناه والفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه الاول كما لا يكد يتحقق ان معنى الجمع على الوجه الاول كلي فان
 مفهوم الرجل المعيد بمفهوم الثلثة والاربعة فافوقها فرد مشترك بين افراد كثيرة صادرة على موارد عديدة كفهومه المقيد
 بمفهوم الواحد والاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المشاره فان الطبيعة المتعددة بالصدان
 او المصاديق لا تكون الاجزئية واعلم انه يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المسند في الجمع على اشتراك بين المراتب اشتراكا
 لفظيا ورد بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يضر اليه عند عدم القرينة ولا خفاء
 في بعد التنبه بل المذكور لا مستلزما القول بالاشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها موضوعا باوضاع غير متناهية وهو
 واضح الفساد جدا ولو ثبت مثل هذا القول لادى غرابته الى اشتها نفضله مع ان احدا لم يثبت عليه واما ما اورد عليه من كونه
 مجازا فيص على منخاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في اداة الجمع وهي من المفردات وقد عرفت في
 محله ان المتعار عند المنع من ذلك مطلقا الثاني انه لو لم يكن للعموم لكان منخضا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير
 مخصوص والجواب انما اولا فيا لنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قولا واحدا فيكون منخضا بالبعض ويلزم الفساد المذكور
 اما ثانيا فالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار قد وهو العموم اعتبار عدمه وهو الخصوص صيغ الجمع يلزم التخصيص من غير تخصيص
 بل هو للفرد المشترك بين العموم والخصوص فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص بل بالحدود الطبيعية المقيده باحدا المصداق على

على البدلية فلا يعين حدها الثالثان هذه اللفظة محملة للفظه والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجعلها على
الكل لواراد البعض لينة وهذا الاجتهاد محكي عن الشيخ واجب عنه ولا يبايعه منه بانه لو اراد الكل لينة فهو هذه المعارضة كاصل
الجمعة تحمل وجوبها صح على بعضها دون بعض وتوضيح ان قول السنه لواراد البعض ان اراد به البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل
ببرعيل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منهما لا على التعيين كما هو مفاد الجمع وان اراد
البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان لنتجه عليه المنع من بطلان الثاني لانه قد ينزك بل لفظ الجمع المنكر الصالح للكل
والبعض وان اراد البيان بغيره تجر عليه منع الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل مستقيم على الوجه الاول وقاسد على الوجهين الاول
الا انه على التعيين لا خير يصح ان يكون الزاميا وثانيا ما تمنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادافعا يصلح قرينة واعترض عليه
بانه لا يلزم من كون اقل المراد مرادافعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادافعا بل الوجه في الجواب ان اللقطا كان موضوعا للفظ
المشترك بين الكل والبعض كان محملا لهما الا ان اقل المراد مرادافعا وما عدله في محل الشك ان يقوم عليه دليل وليس فيه ما
ينافي للحكمة وقية اللفظ اذا كان محملا للاقل والاكثروا وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي نيا
بذو كفي فيها النوع بل على ذلك البيان بخلاف ارادة الاكثر فصحيح ان بعض ذلك قرينة على ارادة الاقل واليد ينظر كلام المجيب ههنا على ما ياعد
عليه كلام المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنى لا على التعيين كما نقول به
فارادته ذلك لا يفضى تعيين شي من المصاديق ولا يجانه وان كان للعدد المشترك بين الاقل والاكثروا عليه الاكثر من ظاهر افراد
لا يفتقر ارادة شي من الخصوصيين او يجان ادائها فان صدق على الاقل على حصة على الاكثر من غير رجحان فطل ما وقع في الجواب
من ان اقل المراد مرادافعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته ثم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لاحفاله لا باعتبار الجمعية بل باعتبار
الافراد فالصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجميع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فحجاب على
التعدي الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطابع من حيث هو فان الفصل بتعلقه بالافراد
اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فان الحكم على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار
ما يصدق عليه من افراده ولا ريب ان نسبة اليها على هي واحد من غير ان يكون هناك قدر مشترك وهذا ايجاب على المذهب المختار
في الجمع ايضا ويقتضي في الجواب على التعدي الثاني بما ذكره الجيب الاول على التوجيه الذي ذكرناه ثم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة
وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المتنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها طاهرة او احل الله عقوبا
فان ظهورية جملة من المياها او حيلة جملة من العقوب لا على التعيين غير معقول ومعدودون البيان يوجب مخالفة الحكمة في تعيين
التعيين وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم ننفقه في الكتاب والسنة على اثر فصل اختلافه
اقل ما يصدق عليه الجمع فالأكثر على انه تلت وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الاولون فهم من منع الاطلاق على ما دون الثلثة مع
ومنهم من اجاز اطلاقه على الاشياء مجازا ومن هو كراه من سري الجواز الى الواحد ايضا وهو جدي حيثما اشاع عليه العلة ودعوى الاطلاق
كما يظهر من مدعيه ضعيفه والحق الاول على النزاع فنقول لفظ انه لا فرق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسر واسمه وصيرون وما دل على
معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام وموثها فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث ما يه
الاقام توسعا من باب عموم الجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو الثمان الاولان بقتيمها ويكون الباقي داخل في
النزاع معنويا واما اللفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المستدق فانه هذا الاعتبار عبارة عن مطلق الصم و
اطلاقه على الشئين الجمعيين او الاشياء المضمعة توسع من نابيا اطلاق المصدر على اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فنزاع ثابت
فيه في الجملة فاحكامه العتد عن المشي من دعوى الوفا وعليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المستدق او بخبر النزاع من
ناخر عنه وكان هذا الظاهر على ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاجتهاد بجدي حيثما اشاعه في محل النزاع لا باستعمال اللفظ
الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جاز انما يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من
ذلك ايضا بل باستعماله في معنى صادق عليه وعلى غيره والاولى ان يقتصر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل يمول النزاع للبراه
باعتبار المعنى والبيعية واما عن واثنا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنى فاذا زاد وقد نيه عليه بعضهم واما الجمع
المضافة الى الثنية والجمع فهو داخل في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فاحكامه العتد عن المشي من ان نحو صفت فلو كان
خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان ظهر اطلاقهم بل على ذلك مع ما فيه من الترام الاشارة في
الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعده عليه الذوق فالوجه ان جعل كلمة على الاشارة في جواز الاستعمال فان ذلك
غير بعيد نظر الى وقوعه في الكتاب العزيز ثم الظاهر منهم ان لا فرق بين جمع يكون مفردا او يكون زوجا او جمعافكا ان اقل الاول
على القول بالثلاثة فلا يفراد كل اقل الثاني ثلثة اذ وجب واقل الثالث ثلثة مجموع والمهنا ينظر قول من قال اقل جمع الجمع ثلثة

المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فتقولك ملجأ من رجل يقضي العموم بالنسبة
 الى جميع افراد الرجل وتقولك ما جاني رجل عالم اولاد رجل عالما في الدار يقضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عند
 من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب انما يسلط على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذ قيل ليس في الدار رجل فان ارد به فردا
 بشرط كما هو معناه الاصل كان تعلق السلب به مستلزما للسليج ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد ولتفتح قولك بل رجلان او
 بل رجال لانها لا تشملان على فرد بشرط فيضه بلا وايشانه بل تناقض وان ارد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به
 مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنقطة على حساب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بشرط
 لا فلا جرم يكون العموم على حسبه وصحح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانها لا تشملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة
 بل بشرطها فظهر ان النكرة في سياق النفي تصرف العموم مط من غير فرق بين ادوائه ومواردها وبطل فرقتهم بين النافية للجنس وبين
 باقى ادوات السلب فاذا دخلت على الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاول نضاق العموم كغيره من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة
 والثاني ظاهرا منه مستند في باطنه عطف المشنى والجمع بيل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان اردوا ان مدلول المنفي عند
 العطف فردا بشرط فهو خطأ ظاهر ما يتنا وان اردوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان اردوا انفتح لا يقضي العموم بالنسبة الى كل ما يصدق
 عليه انه فرد بشرط لا فخالفا لما يشهد به صريح اللفظ بل العقل انهم فان فردا بشرط لا ماخوذ لا بشرط فيضه يقضي نفي جميع احاده وان
 اردوا ان لا يقضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل فيبين ان المنفي ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنقطة ليس على الاطلاق بل على
 حساب اطلاق مفهومها وتقييدها من غير فرق بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها ثم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان النفي للجنس
 الجنس لا يدخل الا على الجنس دون الفرد سواء اعتبره بشرط او بشرط لا ومن هنا المنع عطف المشنى والجمع عليها بسبب لان ذلك انما يصح
 اذا كان المنفي فردا بشرط لا او ما غيرها فيصالح النفي للجنس والفرد باعتبارين فيقع ان يعطف عليها بالمدكور فالوجه ان يجعل كلامهم على
 ان النفي للجنس وما بمعناها صريح في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظ فيضه وان كان صريحا في العموم في الجملة
 ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف التي يفيد العموم في سياق النفي كالموصول في قولك لا تن من
 يكركم والجمع المعروف في قولك لا تنر العلماء ونحو ذلك فتقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم من ان لا يكون
 مثل هذه المعارف في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيصها بسياق الاثبات بل المفضون ان اذ النكرة
 للعموم يختص بما اذا وقعت في سياق النفي حتى اذا وقعت في سياق الاثبات يفيد وضعا بشهادة اللفظ والاستعمال وانما
 احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطرد اضعيف لان الاستثناء انما يطرد في الالفاظ لوجوب دخوله كافي العلم المشمول
 لا في الالفاظ لوجوب دخوله كافي العلم البدئي وان اردت تجرد الجواز فعدم اطرافه مطر حتى اذا وقع في سياق الانشاء ثم نم بدني ان يفتر النكرة
 في العنوان بما يكون نكرة يجب المعنى المعنى ما دل على الطبيعة المحركة او الماخوذة باعتبار كونها متحدة مع فردا على النعنين فخرج مثل كل
 في قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشراك ويدخل فيه العهد الذي هو العلم للجنس
 اذا اخذ باعتبار فردا بعينه والمضاف الى احدها فان وقوعها في سياق النفي بوجوب العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق و
 لا ندن من سائمه ونحو ذلك هو العموم وهذا الوجه يستقيم حصرا صغ العموم فيما هو بالنسبة الى ذلك وكذا الحال في المرفق بلا مر
 الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم انهم يحولوا ثوبا لثوبا ولا تغفل الزنا ولا تضع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق نفي جنس
 الابن جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكارى لوجوه الى النفي وكذا نحو كلف واحذر واجتنب
 مما يفيد مغاد النفي وقد يلحق به الشرطية وهو حسن ان اذ العموم كشي ومما فانها كما يفيدان عموم الارمان كك يفيدان عموم
 ما يقع في سياقها من فعل الشرط وتوابعه فتولنا متى جئت رجل فاكركه يتناول جميع افراد الجي والرجل ولا يبعد تعميم الحكم الى
 وقوع النكرة في سياق سائر الفاظ العموم فانها تفرق افرادها بتعمم العام لا فزاده ولا فرق فيما بين تعلق السلب بشبه بالنكرة
 او بان تعلقها ولو بواسطة او وسائط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك لا تكلم عالما تراه جليسا فاسقا ثم الجمع المتكرر اذا وقع في
 سياق النفي وشبهه كان حكم المفرد يفيد العموم بحسب الجملة دون الافراد وكذا المشنى ولهذا قيل عموم المفرد في النفي اشتمل
 على عموم المشنى وعمومه اشمل من عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد لا تصرف في الاحاد المستلزم لنفي المشنى والجمع بخلاف
 نفي الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمشنى بخلاف نفي المشنى فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم بظاهره نفي الجمع كالمفرد **فصل**
 اخذت في ان الالفاظ الفروضة للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطأ بالغير الموجودين ويقترب بصيغته
 اولاد هبت الحنا بل على ما حكى عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين غير الموجودين
 في زمن الخطاب كما هو الظاهر وبما فتر بغير الموجودين في مهابط الوحي وله وجه الا ان ظ اللفظ المذكور والادلة الابنية لهم لان
 عليه ولحق اولاد البحث فنقول تراهم في الغمام يحمل وجوها الاولان يكون في جوار تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالعدد وبين

وعدمه فيكون الالفاظ الموضوعه بارائه حقيقه فم على الاول دون الثاني الثالث ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدوم
ولو تجاز وعدمه الثالث ان يكون في قيام الدليل على تناول الالفاظ الخطاب الوارده في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز
علمه والله ان النزاع المعروف هنا انما هو في الوجه الاول بل ربما يتبين محل كلام المانعين عليه دون الوجه الاخير وان احتملنا الملاق
منهم لان جهة المعروفه لا تاعدا لاعتلى مع وجوبهم عن جهة المثبتين مفعول عن ارادته اما كلام المثبتين فيصم الوجه الثالث اتم وعلى
تقديره يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق لفظ الناس والذين امنوا
عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجاز حيث تجرد عن معنى المصقول ليس من موضع النزاع في شئ وان حملنا بعض الآيات
اذ لا يراد احد في قولهم ملك الناس الا الناس وفي قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية صلحنا لتناول المعدومين منهم حال الخطاب
بل مشا لان لهم ثم النزاع كما ترى يخص بالخطاب اللفظي الشخصي كما يظهر من مجزئهم محل البحث ويساعد عليه ظاهريهم واما الخطاب النفسي
الذي يزعمه الاشاعره فقد حكى عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من
موضع واما الخطاب بالكلمة الشخصية كان او نوعيا وبالسمع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجوبه
واسبقا لهم شرط تعلق الخطاب بهم كاستيحاء والظ انه خارج عن محل البحث ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ ذال عليه كافي
المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمخاطبك زيد فم وعمرو فاعده وتبصرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافه وتمثيله بما
مر بوجبه تخصيصه بالاول والتحقيق انها متساويان في وجه المنع والجواز وان افترقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز
في لفظ الخطاب على ما استخففه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان وسنتم
نصر على التفصيل كالفتاوان ان حيثما جاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة ولو عتقت اشباع
تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل غير الجاهلين مطلقا وجواز تعلقه بهم مجازا مطلقا حيث يشمل على فائدة قلنا في المقام اذن دعوى
لنا على اولها ان الخطاب = شخص الكلام الى الغير تحقيفا والظ من المغايرة الحقيقية ويجوز الاعم منها ومن الاعتبارية
فيتم مخاطبة الانسان نفسه والجمالية على توجيهه اليه تقديره بالذم المعدوم او غير الحاضر من لزم الموجود الحاضر وعلى توجيهه للدلول
اعنى المعلق المراد به وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخص او نوعا وعلى الاعم من قسمين منها او من اقسام مجاز بينها
التي تادرو بناد الغير وصحة التلب مع اولوية الجواز من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقه في المعنى الاول فقول حصول هذا الشخص
عقلا امرين الاول مقارنة وجود الوجه اليه لوجود الكلام لا منقطع وقوع الوجه بالمعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول
فلان توجيه شئ نحو غيره وانسيان ان الذي يستند على توجيهها اليه بالضرورة وقد ثبت في محل ان المعدوم الخارج لا يترتب له حال
عدمه فمتبع الوجه اليه لا يعمارة عن ايجاد الوجه وانشاءه ولان مرجع التوجه هنا الى الابلاغ وهو مما يمنع تحققة في الخارج ببد
تخص اليلغ اليه بالضرورة واما الثاني فظهور ان الوجه امر يحصل بمحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا يبقا له بعد انقضاءه وهذا من الامور
البينية التي لا يعثرها اثر الاثر اذ يمتنع وقوعه بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حضور الوجه
اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه شخص الكلام اذ على تقدير عدمه لا يقع التوجه والابلاغ الى المخاطب لو اعتبر فيه كون الوجه للافهام كما
يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور اوضح اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمنع من العالم به قصد الافهام به ولو اعتبر في ذلك حصول
الافهام به اتم امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غير فرق بين العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر اتم
على هذا حيث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يخص استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب تمام معناه
كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئية كالكاف الاسمية في جنك والثناء المفروضة في ضربت واخواتها فانها موضوعه لشخص
المخاطب والخطاب باعتبار كونه آلة لتعرف حاله اولان في كذا واخواتها فان معناها طلب التوجه من المنادي المخاطب كل ذلك يدل على
النياد وكما يفصح عنه الصفح في موارد اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة الصحيحة للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر
من لزم الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشئ وانصرفها اليه بوجوب تميز ذلك عندها اكل تميز حتى يرى كانه امر محسوس خاص
فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معرفة بل لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكرك لمن تكرهه وتعاد به ايقا اللهم
الحديث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخطبه وتشد اليه بما يلبق به عندك بلفظ المشافه من غير فرق بين المعدوم حال خطابك
وغير الحاضر وهذا شائع في العرب واللغة في الظم والنثر وعلى قيسه الخطاب الى الملق من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر منه
قوله ثم فترتبعك منهم فان جهتم جزاؤكم جزاه موفورا وكون الخطاب انما يستعمل بوجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة
كل في الخطاب الحقيقي وعلى سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي فان ذلك الخطاب متحد في المقامين لظهور ان الخطاب المجازي
الحقيقي هو بعينه الخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات للاختلاف على كل من التقديرين فانها في الاول وايضا
وفي الثاني تقديره وعلى قياسه التبعيه بصير اليه واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق انما الثاني التجوز في هذه الالفاظ

فان الالفاظ الخطابية
ذات مجاز

اللفظ الشخصي

سواء ما يعاد عليه
على ما يعاد عن
المعنى شخص الكلام
فانما هو شخص الغير
لا كما هو في هذا
سواء على ان ينسخ

الاصول الظاهر من موارد
استعماله

في تطاير

في نظائر المقام من حيث معانيها العرفية دون الاسبية واما التكليف المستفاد من تلك الخطابات اذا فرض اشتمالها عليها فاما اشتمالها
بالتحاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعينة ومن جعلها بلوغها اليهم فيمنع تعلقها بهم بدونها لا يمنع تحقق المشروط بدون
شروط وليس الامر ولو اصحح من باب الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط على ما سبق في بعض الاوهام كيف الامر على الوجه المذكور
لا يثبت الصدق والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتمالها بل انما هو انشا طلب مشروط وتوضيح ان الامر كما قد يفشا طلبا مطلقا غير
مفيد وتوقعه يثبت كالتقدير انشا طلبا مشروطا مقيدا وتوقعه يحصل في الاول يتعلق الطلب بالماور حال الانشاء وفي الثاني بتوقع
تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم يتخذ ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصالحة للتعليم على مثل
هذا المعنى لانه في خطابات النبي والائمة خرج عن الظن من غير مستند للاق الوجود التي تمسكوا بها مدخولة واما بالنسبة الى
خطاباته تم فيزج ببيان جعلها من الخطابات الشخصية نظر انما كانت قطيع الحاضرين بواسطة جبرائيل والنبي فالذي
كان يطلع اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكما بانها وحى يبلغ المعدومين اليهم والنجون حاصل علم التفتيرين مع ان التزم
تلك الخطابات لاهل المجلس علم او حضور المجلس الاول تعسف ظاهر والقيم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من القيمة اليهم
والى غيرهم للزم الخروج عن خط الخطاب على التفتيرين فان نيج الاول بانة اقرب الى الحقيقة ممكن معارضة بان الثاني اوفى بما هو المقصود
في المقام من تعميم الاحكام مع انه يمكن ان يجعل ذلك قرينة على التعميم وان قلنا بان الخطاب حقيقة على المنادى الاول ولا يتوهم ان يعلن
على هذا التفتير استعمال اللفظ في معنيته الحقيقية والجازي حيث انه مستعمل في الحاضرين والموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي و
في غيرهم ومدلوله الجازي ذلك لان الموجودين في الحاضرين اما يكونون مدلوله الحقيقي اذ اطلق واريد وامنه خاصة واما
اذ اطلق واريد وامنه مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازانة فيكون استعماله فيه عازا للاحالة
واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية متعلقة على شريطة التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى اصناف المكلفين فمن حصلت
له انديج تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيته الحقيقية والجازي فهو شديد لان ما يصلح للتعلق
انما هو الحكم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا يجوز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه محققا كيف
لو ادعيت ان يتوزع المعدوم منزلة الوجود الحاضر في جهة اعتبار ذلك في الخطاب التوعى بالنسبة الى افراده الذهبية والخارجية
الحدثة عند توجيه الخطاب اليه كما سنبين ولكن بعيد عن مساق كلامه واما ما يوق عليه من ان التعلق لا يصح من العالم بالشيء ان فقد
يتنا ما فيه في بحث الوجوب الشرطي واعلم انه كما يصح الخطاب باللفظ كما يصح بما يدل عليه من المخطوط والنقوش وكما يصح بتخص اللفظ
والخط كالتبع بنوعهما وتحقيق ذلك ان المخطوط ليس موضوعا بازاء الصائغ ابتداء والالتصاف بها ولا التخصيص من الكلام
على التيقن او على البدلية لعدم دلالتها عليه مع تعلقها عنها وانما هي موضوعه بازاء المخطوطات بمعنى ما يقع التعلق بها سواسي فاللفظ
بها اولم يتلفظ ولا ريب ان الامور كلية متعلقة على جزئيات متكررة ولا تختلف عنها في الدلالة الا عند الجهل باوضاعها فكانت الالفاظ
يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من تصد توجيهها اليه لتفهيم معانيها كل الازم يخاطب بما ينظر فيوجهه الى من تصد توجيهه اليه لتفهيم
الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود تعلقها بغيره كما في المكاتب المتداولة او غير معين و
ان اشتمل على تعيين اجلك في مقابلة المصنفين اعلم وانهم وتدرج ونحوها فانه خطابات منهم الى كل من وقع على تلك الرسوم ولا
يفتح في ذلك لفرد الضمير وتعدد الخطابين مع ما ثبت عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحدا لان مدلول المكاتب
هو النوع دون الشخص فيقع اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو يجب تعدد تحفظاته الخارجية او تعدد تحصيلاته الذهبية التام من تعدد
تصوراتهم له مع احتمال ان يجعل الخطاب الى نوع الناظر في كلامهم فكانه قبل علمها الناظر في الكتاب فلو حظ الجميع بعنوان واحد
ويخطوبوا بخطاب واحد يقر بله منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الى اخرها خطابات الى الناظرين اليها من اهمية النظر
بها وان لم يشتمل على لفظ خطاب الا ما شذ منها ونذكر كقولهم في مفتاح الكتاب محمدك اللهم وشبهه ولذلك لا فرق فيما بين المخطوط
التي تصد التوجيه والخطاب باشتقاقها كما في المكاتب او تصد بلوغها اعنى الفذر المشترك بين المرسوم منها وبين غيره من الافراد
كما في الكتب المصنفة فان المصنفين انما يتصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين اليه حتى ان النسخة الماخوذة من نسخهم ابق
موجهة الى الناظرين اليها تحقق النوع الموجه فيها نعم لا بد من اعتبار قصد الحكاية او الاختصاص العرفي لتحقيق التميز ولا تتداخل
عبار الكتب وما بين ذلك ان الوضع انما يطبق الامور الكلية من اللفظ والخط وشبهها دون الشخصية لاشفاء الفائدة العتد
بها في حقه فكما ان الوضع لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الدائر بين مصاديقه لكان لم يضع شخصا
من الخط بازاء اللفظ بل وضع الفذر المشترك بين مصاديقه فيضع التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يمكن ان يكون
الشخص موضوعا فكيف يتحقق التوجيه به لولا وجه لتوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان الشخص في الخارج عين
النوع فتوجيه احداهما عين توجيه الاخر في الخارج وان تغاير في العقل والفارق بين الوجهين المذكورين في المقصود في احدا

الجواب لان الاستدلال لا ينجح عن شبهة مصادره لان عدم توجيه الخطاب الى المعدوم في قوله عدم تناوله له اشبه وقيد نظر لان
مقصود الدافع في الزمان الاستدلال انما هو بعدم توجيه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانما يتبين ان
يكون الخطاب متناولا لفظا على ما وقع في الجواب وتقران هذا اللفظ من المصادره في شيء وانما يلزم المصادره ما لو اورد ان الاستدلال
بعدم توجيه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف العلم من كلام الدافع كما يشهد به اجمع الصبي في الاستدلال به واقره في
عليه والالكان عليه فزاده في الوضعيين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني ثم رد على الدافع ان مقصود المحيي
على ما يظهر من كلامه ان لا ملازمة بين ان يتم الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما ولا يتم التكليف المستفاد منه نظر الاستفاد
الشرطي في حقه لظهور ان القائل بعوم الخطاب للمعدوم قائل بعومه للصبي والمجنون اية وحيث ان الاستدلال لم يأت عليه بوجه بل
انصرف على مجرد الدعوى كان المنع كما في الجواب ودعوى الدافع ان الاجتهاد بعدم توجيه الخطاب لا يعدم توجيه التكليف لا يعدم
في ذلك بل فيه اشعار بذهوله عن مقصود الجيب والتحقيق ان الجيب يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف وانما عني ان الاستدلال
تتم في تلك التكليف بهم لا تعلق الخطاب ومن هنا يظهر انه ضعف ما اوردوه بعض الافاضل عليه من انما توجيه لوجوه النزاع في قول
الخطاب للمعدوم وضما وعدمه وانما هو حر في دخوله في المراد فزاد الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم فلا اذا لانه
في تناوله الصيغة لم يعد تسليم خروجهم عن المراد لا يكون ذلك متعالم الاصل ولا لا لوتيه فان متشابه عدم الفرق بين الخطاب
وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقها كما في الامر الفاعل وقد يتقدم اتخاذ الزمان ولو عرفنا كما في قوله او لا خلاف
كما في قولك حج ارسلت مع ثائر زمن الاستطاعة عن زمن الخطاب فكذلك الخطاب بمنزلة الابتناء في كون الحكم المستفاد منه
على امر غير حاصل فمقصود الجيب ان الثابت في حقه الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فبرجح الى منع الاصل اجحت
الحنا بل انما بوجهين الاول لو لم يكن الرسول مخاطبا لم يعد لم يكن مرسل اليهم والثاني باطل بالافتقار بين الملازمة لا
لا معنى لرسالة الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا يتبليغ غيره هذه العومات وحولنا نداول من الثاني ان التبليغ مختص في العموم لا في خصوص
خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتبع في المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة فكذلك يحصل لغيرهم بنصب الدليل والامارة
الدالة على مشاركتهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم بتوجيه الخطاب اليهم بل لعلمهم بعيشون حكمهم عليهم
لادلة الدالة على اشراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واوردوا نقضنا ان على الجوابين سؤالا حاصل ان الادلة الاخرى اية من مثل
الخطابات او ما يرجع وليل جيمية انها كالجاء فلا يصح الاجتهاد بها اذ التقدير لغيرها لا تناول المعدومين واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك
باجماع او تنصيص على ثبوت الحكم او جيمية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله عليه السلام
الى يوم القيمة ولا يجمع اموال الضلال اشئ والظاهر في الجواب ان يثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخر للوجودين ولعلمهم
بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف فان تلك الاجزاء تكشف عن حصول مفاد الخطاب عند الوجود
استكمال الشرائط اذ لا نفق بالحكم الا الاثر اللاتم من الخطاب فظهر ان المجتهد المذكورين لا نهضان باثبات العموم سواء اريد به
عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع وقد يثبت على الاثبات بوجود آخر منها قوله ثم كن
عند ارادة الاجراء كادل عليه الايات فان خطابه هذا يعاين بالمعدوم والالكان تحصيله للحاصل وهو يمكن من الوهم وانما
اذ ليس المراد بصدور هذه اللفظة والالسل بل هو مجاز في الارادة الحقيقية والمشيئة كما يدل عليه العقل والنقل وكفا في
قول الامام ومولى الانام زين العابدين وسيدنا الصادقين في دعائه المعروف ومضى على ارادتك الاشياء فهو مشيتك
فذلك مؤتمر وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون خطابه
منه حال على ان الامر المذكور يشاوى بالتبعية الى ذوى العقول وغيرهم من الجواهر والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابه
باللفظ للجواهر والاعراض حتى المعدومه وهما مطلق وهو ما يشهد صريح العقل بيقينه وفساده ومنها ان دليل المنع على تعدد
صحة لا يجري في خطابه تم لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سؤلوه وهذا اية ضعيف لان اريد ان الخطاب
المتعلقه بالتكليف في ازمته وجودهم مع ما يظنها من الاختلاف بحسب المتقدم والناظر الرمانيين ان قيس الية تم كانت
سواء هذا ما لا ينافي المقصود بل ربما كان اعترافا به وان اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تم مقناوية وان اختلف ازمته
وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب للقبلي لانه زمانه غير مستمر فكيف يتساوى جنبهم اليه ولو التزم
باستمراره لزم ان يكون كل فرد من افراد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده
فاسد لما تم ان الخطاب امر نسبي ينبغ تحفته في الخارج بدون وجود الخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامثال
او انعدام المكلف لزمه تحصيل الحاصل على الاول والتكليف للمحل الثاني واجب اية بان خطابه تم لما كان مقرونا بتبليغ

الرسول لزم من يعثر فيه وجود المخاطبين وأما غيره عليه بان التبليغ يقع الخطاب فاذا كان الخطاب علما وجبان يكون التبليغ اعم عاما
وقه ان مقصود الجيب بالتبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر فلا يتصور العموم ومنها انه تم مخاطبة الناس مثل خلقهم بقوله
يريبكم كما هو نص الآية فلو كان تبليغا لواقع وصحفظ الآية لان اسم الخطاب للعدد من بل الموجودين لانه تم خلقهم في عالم الذر
ثم مخاطبتهم كما يدل عليه قوله ثم قبل ذلك وانما ذكر ذلك من غير ان يبين من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمصوته جملة من الاخبار واما ما يق
من اننا نلزم بمثل ذلك في المقام فنقول بلغة تم مخاطبتهم بالاحكام في عالم الذر فيصير انه خروج عن البحث في الكلام في جواز تعلو
الخطاب بالعدد والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عمومات الخطاب الواردة في ظ الشرع ودعوى انها
موجهة الى الموجودين في عالم الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالعنف الذي سبق مجاز في بيته ومنها ما ورد من الامر بقوله
ليتك بعد قول يا ايها الذين امنوا قول لا ينشئ من الآخرة كذب بعد قول في اتي الآخرة فكذلك بان فان ذلك يدرك
على ان الفاعل مخاطب بهما والماض قول ذلك بعدها ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لاجواب الخطاب بل
عدم استجابة عقيب يا ايها الناس واستجابة عقيب يا ايها الذين امنوا لانهما في الامانة لا جواب الخطاب بل
فقط لا مكان تبهم حكمها لاستها بالفتية الى قوله ولا يتبرأه بالقول والآخر في الجواب ان بق ما دل على استجابة المتكلم بتلك
اللفظين لاصراحة في كون اللفظ بهما مخاطبا بدينك الخطابين على الحقيقة اما في الثاني فله عدم اشتمال على ما يقتضيه ذلك
فان مفاده الاعتراف بعدم كونه مكذبا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في الاول فلما كان يكون المقصود منه التلطف
بدل كونه بلا نفسه منزلة احد المخاطبين به بمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه منتهيا للقبول مستعدا للاقتبال
وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان يترك ما قبل
من ان قول ليك في الحج جواب عن نداء ابراهيم حيث امره تم بان يؤذنه في الناس بالحج ففعل هذا من قولها لانه لم يذركم به
ومن بلغ سوا جعل جملة الموصول من فوعنه بالعطف على الفاعل ومنصوبه بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجود
الاول وبم كيف والثاني اقرب لفظا واو في دلالة ورد بان الانذار بالفران لا يستلزم تعلق خطا بانه بالمتذرين بل يجوز
ان يكون لبيان صوابه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم في ايامهم وذلك بقى الكلام في ثمة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان التفرقة
نظير في مقامين الاول ان الخطاب الشريعة على تقدير ثنائها للعدد من لا يجب عليهم الفحص عن مد اليها يجب عرف الموجودين
والابحاث عما فهمه بل وظيفهم حملها على ظواهرها عندم لان الحكيم لا يخاطب بما له طاعن عند مخاطب وبه يدخله من غير
قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير عدم تناول فليس وظيفهم التعويل على ظواهرها عندم بل يتعين عليهم ان يجهدوا
في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود الفرائض الموجبة لغيرها عن ظواهرها عندم و
عدم لانهم مشاركون لهم في التكليف وفيما فهم من تلك الخطابات لافي العمل بظواهر تلك الخطابات عندم فان ما دل على
ان حلال محرم حلال الى يوم القيمة وحرام حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تم في الاولين هو حكم الله في الآخرين وامثال
ذلك انما يقتضيه الشركة في التكليف لافي تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندم من الخطابات الشريعة الثانية ان الخطاب المطلقة على
القول بالتمويل تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت اليقين من خارج فيثبت الحكم في شأنهم من غير فرق بين ان
يقدر وفي الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الاخر فاما يثبت الحكم في حقهم ان القدر وفي الصنف وذلك كصلوة الجمعة
حشر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العدل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب
مختصا بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشراط بذلك لتحقيقه في حقهم والواجب المشروط مطلقا بالنسبة الى الثاني
للشرط وان جعلناه مشاؤلا لغيرهم اية دلالة على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقهم واما
خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتضارا على ما ذكره وفي المقامين نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في جهة ظهور اللفاظ
في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر متضاد متضاد متضاد عن منبج الترداد للاجماع ظاهر على جهة ظهور اللفاظ
الالفاظ في حق السامعين لها مطر ولو لا ذلك لم يعثر ظواهر الاقارب والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق
غير المخاطبين بها ولم يجرشهادتهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار يتبين له ان الرواية كانوا كثيرا ما يقولون على مخاطبتنا
لا ائمتهم لغيرهم من السامعين ودعوى انصارهم في ذلك على صوره حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة ثم ما فرغ على القول
بالتناول من جهة ظهور الخطاب في حقهم من غير حاجة الى البحث والاجتهاد او نحو فناد امرنا بقوله فابعد ما ثبت لدينا
من طريق النسخ والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما جرده من تلك الظواهر قبل
الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والاشارة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتبني في معرفة ذلك
الوارد والتعويل في تعيينها الى الادلة المعبرة وهذا ايمه مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الاعاد

من حيث انه بعض ما يتناول وليس الاستعمال فيما ذكر كلك لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحق من حيث كونه بعض مدلول اللفظ
اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعي علقه معنوية مخصوصة لظهور عدم صلاح كل لفظ للبدلية كلك من كل لفظ لزم ان يعبر في
بدل البعض من الكل علقه كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناول من حيث انه بعض ما يتناول وان كان
من حيث انه مدلول لفظ اخر اخص واما قصر المهور على بعض ما يتناول كقولك جاني رجال فذكرت الرجال لا بعضهم فدخلت في الحد
وخروج عته مبنية على دخوله قبل القصر في هذا العام وخروج عته وحيث اخرنا سابقا دخوله في هذا العام لاجرم بدخل قصره في حد
التخصيص ومثله الجمع العرفي الموصوف وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بان اخراج بعض ما يتناول الخطاب عنه واورد عليه
بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب نانه بان المراد ما يتناول لولا الاخراج كما بق هذا عام مختص مع ان المختص لا يكون
عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناول له وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا الظاهر يخرج يقيند
المطلوب منه ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما قد يطلق عليه العام
باختار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني
للتخصيص متناول لهذا المعقوبة ومن منع من دخول الجمع اليهودي في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى شتم ان
التخصيص بالنصل وهو ما لا يستعمل بنفسه وحصر في حصة الاستثناء المصل نحو اكرم الناس الا زيدا واما حصر بالنصل لان المنصل
لا يختص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل
البعض نحو اكرم الناس علمائهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالنصل وهو ما يستعمل بنفسه عقليا كما كان
في قوله تم الله خالق كل شئ اولفيا كقوله تم خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تم حرمت عليكم الميتة الاية فصل لا ريب
في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له مباهنة فلا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثر
الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وديما يفسر بما فوق النصف والظاهر حمل على ما بعد عرفا قرينة وهو اخص من التقدير
المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلاثة وقيل يجوز الى الواحد وقيل
بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلثة في الجمع واجازة في غيره الى الواحد والحال بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اختلفت
المقام تخصيصا اخر فنصل في التخصيص بالنصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرها من شرط اوصفها اجازة
في الاول الى الواحد بخوله على عشرة الاثنية واخذت العشرة احداهما في الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء
وفي التخصيص بالنصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قلت كل زيد يوق ومن ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في
عدد كثير فجاز في الاول الى الاثنين اية وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من ثلثة او اربعة وجمع يقرب من مدلول العام ولا بد قبل الحوض
في الادلة من بيان موضع النزاع فتقول قد سبق ان التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كك قد يطلق على استعمال
العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض مجرم وللفرق بينه وبين ان نزاع الاثر في الاثر
كان جماعة كالعلامة والحاجي فردوا الكل منهما مبحثا ونسبوا القول باشتراك بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك
نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشك ما ذكرناه بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال الثاني
المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل
في الخاص فينفي قولهم يجوز الاستثناء الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراك بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك يجوز ان يكون اولئك
الاكثر غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل والبعض بالنسبة الى القائمين باحد بقيت الاقوال دون المجموع وذلك ان
تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد المواضع لوقوعه في كلام البعض او تخص نزاعهم هنا بالتخصيص بغير الاستثناء وتجعل نزاعهم في
التخصيص بالاستثناء في البحث الا في قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هنا على المعنى العام وان بعد ذلك لا يتبع من اخراج التخصيص
بالشرط والغاية اية بناء على دخولها فيه اذ لا ريب في جواز المشوعب من الاول فضلا عن غيره كما سنبت عليه في ذيل البحث
ولا يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور غلبتها
غالبها وان اعتبر بحسب لزمان ففاده اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه اخراج التخصيص بالصفة اية لوضوح جواز
الى الاكثر فيتمتع انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تم انزعت عبادنا المخلصين وقوله عبادنا الصالحين
وقوله الاعبادك منهم المخلصين وقوله ولله الاسماء الحسنى بل التكليف المتعلقة بالعبودية لا شغلن الا بالافراد المعذرة
وهي اقل من غيرها وكيف كان فالنصيب الذي ذهب اليه الحاجي في المقام ليس في محله لانه يقتضي بين ما هو من محل النزاع وما هو
خارج عنه وما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من النافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلاثة فزعم ان كلامهم
في هذا البحث اعني محبت التخصيص مبنية على دلالة وكلامهم هناك اعني محبت الاستثناء ناشق عن الغفلة عما ينوع عليه الامر هنا هذا

قد يكون

ف

هذا اذا عرفت ما حققناه فالتحار عنك ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار بقا جمع يقرب من مدلول العلم لكن لا مطلقا بل حيث
يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص اما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالمجمع المعرفة الموصولة فاجرت عن اعتبار
الغيبية المحققة فيها بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معانيها جاز تخصيص المجمع منها الثلثة والمفرد الى الواحد
وكذا اذا كان المقصود بالبالغة والعظيم او نحو ذلك جاز تخصيص الواحد وكان هذه الصور خارجة عن محل النزاع
كما يتبع به تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في النعيط ويؤيد اعتراف كل من الفريقين به مما سياتي اننا ان العلاقة المذكورة انما
تعتبر حيث يساعد عليها الطبع كما تم تحقيقه في اوائل الكتاب هذا بحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون
مطلق الابعاض والاضداد جرح ما استدلك به الاكثر من القطع بفتح قول الفاضل كلف كل ثمانية في البتة وفيه الاق وقد
اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جائك فاكره وفرضه يزيد او هو مع عمرو ويكره ونحو ذلك لا كلف اذا فرضه يجمع يقرب من
مدلول العام فانهم ارادوا بالفتح في ما يساوق الغلط كما هو الظن من اطلاقه في مثل المقام لا جرح الاستنباع وخروج اللفظ
عن حد الفضاحة فانه لا ينافي الجواز وانما ما استدلك به بعض المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقفي والقد الثابت
منه في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي معاده عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما يفتخرونه انما يقضي التوقف في الجواز لا
نفيه وانما احتجوا لو فرض ان رواية اشبهت عليه فليس ترك العمل بموقها لان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز اخرج من قال
بجواز تخصيص الاثنين او ثلاثة بما قيل فالجمع من ان افله اشناز او ثلاثة ففرضه على كون الجمع حقيقة في حد الامر في حد
بان الكلام في اقل مراتب التخصص لغة لا في اقل مراتب المجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلامه الحكيم واعتبر عليه بعضهم
بان المسئلة انما ثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فلان يثبت في غيره بعدم القول بالفضل ثم اجاب بان العام المختص بجاز
والجمع اذا استعمل مجازا لا يلزم بقائه على حقيقة غيره فالاختصاص اخرج الفاضلون بجواز الواحد بوجوده منها ان يجوز اكرم الناس
الا الجهال وان كان من عدم واحد بالانفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في محرم فان التخصص بالاختصاص
لا يوجب الجواز في لفظ العام كما استحققه ولو تعسف بارتكاب التجردية منعا جوازه في مثل المثال المذكور ولا انفا عليه
ومنها ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض مجاز الجواز الى الواحد واخصبه ولا يمنع من عدم
الاولوية فان اقرته الاكثر بوجوبه ولو ثبت حكا في العالم عن العلامة ونظيره بان الاقرية انما ترجب ايجابية ارادة الاكثر
لا امتناع ارادة غيره كما هو المدعى وبما ينظر به نظرا لان الاقرية انما توجب الايجابية مع شوق العلامة بدونها لا مطلقا ولا
خفاء في ان مقصود الجيب في الدليل المذكور في اثبات المدعى به وجبات المستد بغير دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض
كفي في هدم ما استدل من اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يزيد عليه وقد يعارض بان الاقل مستقر ارادة بخلاف الاكثر
فكما في تلك الاولوية وهذه المعارضة لا تخ من نوع مصادرة لان الجيب لم يدع على عدم كونه الاكثرية متيقنة الارادة كيف
وقد منع من الاستعمال في الاقل اشتهر ان هذه الاولوية على تقدير تشابهها لا توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما توجب
اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل في المقام وقد يوجب كل المستدل بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة العموم
والخصوص وليس بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيدفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب الاختلاف فيها وقية
نظرا لانه ان ارد بان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فكون معتبره في الجميع فوجب المنع عليه جلي
كما فر في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتيك لا بالنواطي وان ارد بان القدر الغيبة منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناوب
بالعموم والخصوص وهو متساوي في الجميع فهو وان كان تعسفا في كلام المستدل لكن لا يوجب على نعتهم الجواب المذكور بل الوجه
المجرب ان يقول ان استعمال العلم في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص صح قبله من تساوي جميع صور التخصص منها بل نوع
مخصوص منها وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثابتا بان استعمال العام والخاص على ما اعترف به المستدل مجاز فلا جرم لا يوجب
علاقة صحيحة وليست علاقة الكل والجزء لانه تساوي الاجزاء في نهايتها لا تشترط بشرط كما يشترط في عكسها لان مدلول العام كل فرد
لا يجمع الافراد بل علاقة المشابهة الناشئة من الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع غيره وقبيل نظر اما اول
فلان النزاع في هذا الاصل على ما نظر من اطلاقهم لا تتخصر بالعلم الا فرادى بل مطلو العا فرادى كان او مجموعا وقضية
الجواب المذكور التزام جواز التخصص في العام المجموع الى الواحد من الافراد في هذا النقص بعد عن الاضطرار المستقنة مما لا
مصحح به بل لا قابل به ظاهره فبكر دفعه بان خروا للاجماع المركب لعمانا فلان العلاقة التي تصح ان تعتبر في المقام المختص بعلاقة
المشابهة حتى يختص بثوبها بالكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا بعلاقة العموم والخصوص فانها ايضا بعلاقة براسها معتبرة في الاكثر
كما نص عليه جماعة من المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الشك
بجمله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المحض عنه وينزل العموم في معاملة من ذكره هذه العلاقة على العموم المنطوق وهو

والجواب

واضح لان العلامة الصحيحة للاستعمال كما يتحقق بين الكل والجزء باعتبار الكيفية والجزئية كما يتحقق بين مدلول كل فرد وبين اكثر الافراد
 بل اعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتبارها وانما ثالثا فلان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من
 افراد مفهوماً قد يكون بطريق اللطافة كما في النكرة المنفية والمضاف اليها لفظ الكل شبه بناء على ان للوصف بالعموم هناك
 نفس النكرة العينية كما هو الظاهر وقد يكون بطريق المنطق كما في الجمع للعرفات مما يتناول من افراد مفهوماً اجزاء له لما عرفت من ان
 المراد به مرتبة معينة بالبعد شبه او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليس تجزئيات الجمع لعدم صدقه
 عليها كما يتبين عليه عند ابطال قولهم بابطال اللام من الحقيقة وصدق على كل ثلثة منها فما زاد على تقدير تحققة غير مفيد لعدم
 القصد والحكم بمدلوله بهذا الاعتبار قد عوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبل شمول الكل جزئياً لا من قبل شمول الكل كلياً
 لتأني في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم به افرادياً اذ العبارة العامة لا بكيفية تعلق الحكم به فيرجع
 هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان النظم ان يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ بالموضوع
 للجزء في الكل حيث ان الكل جزء من الجزء فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات افرادها فيخص
 التفرعها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يقدر اشتراطه بكون الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى
 زوال جزئية المنفرد به وان كان عرضياً كما لضعافك من زواله يستلزم زوال فرد الذي هو تمام حقيقته كمنه الضاحك
 لا ينافي عدم استلزامه لزوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتبارها ولو سلم ان معنى العرف ليس علفه التديق فان فلا ريب
 مساعداً على الاستغناء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اردوه المجهين من عموم المنع نعم لا يلائم هذا البيان لما حذرناه في محل النزاع
 وكيف يمكن التحقيق في الجواب ان نوع العلاقات باسرها انما تفرج حيث يستعملها الطبع على ما تم حقيقته في اوابل الكتاب
 البيان المذكور انما ينهض باثبات نوع منها في المقام وهو مجرد لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تكن المساعدة المذكورة ومنها قوله
 وانا لا يحاطون والمراد به هو جماعة واحد ولجيب عنه بانه خارج عن محل النزاع اما اولاً فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة
 الجمع ولو تصف في احوالها بتفسير العام بما يتناول والجزء كما كانت معنا توجه النزاع هذا اليه واما ثانياً فيبان للتعظيم
 ليس من النعم والتخصيص وذلك لما جرى به العادة من ان العطاء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون المتكلم ضار ذلك مستعان
 للفظ ولم يتوهم مع العموم ملحوظاً اصلاً وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضد وغيره وفيه اشارة الى ما فرزناه في محل
 النزاع ويمكن استنفاده التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعيد في الامة ويمكن الجواب بقوله بان المراد به تتم مع حفظ
 او الحفظ خاصة فلا يكون متعللاً في اقل من ثلثه ومنها قوله تم الذين قال لهم الناس المراد به نعيم ابن مسعود باثنا عشر
 ولم يكن منه اهل اللسان ولجيب بانه ايضاً خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا المعهود وليس المعهود العام
 وهذا الجواب وان وقع من نكر عموم المعهود اساساً الا انه هنا جدي لا ينافي في ما ذكرناه من اختيار العمولات ذلك بخبر عندنا
 اذ كان المعهود جماعة كما استزنا اليه قد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع صحة اطلاق اسم الجمع العرف على فرد واحد معهود
 قد ورد التفسير في رواياتنا المروية عن الائمة فيمنع توجيهها ما يجعله من باب التوسع في النسبة كما في قولهم قل بنو فلان
 فلا تاجراً سند والفضل الصادر من الواحد الى الكل توسعاً او مجمله على الجنس كما في قولهم فلان يركب الجمل او بان القائل
 المذكور لما قال ذلك من قبل جماعة كما يشهد به كناية المعرفة من قولك تلك الجماعة واطلق عليه لفظ الناس وكيف
 كان فلا يكون الاستعمال بعبارة العموم والخصوص ومنها انه لا ريب في جواز اكل الخبز وشرب الماء مع ان المأكول و
 المشروب منها قدر قليل والجزء ان هذا ايضاً خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظ الخبز والماء ليس بعام بل هذا الجنس الذي
 فيها المرفوعة وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعليق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على ان ليس المراد بهما
 الجنس من حيث هو بل من حيث الوجوه في ضمن بعض الافراد واعلم اننا لو جعلنا التفسير بالشرط من باب التخصيص لزم القول
 بجواز التخصيص المستوعب فيما اذ اشغى الشرط واما كما قال اكرم العلماء كانوا اشعاراً ولم يتفق عالم شاعر وتيمم النزاع ام
 اليه بعيد جداً فان اطرافهم على جواز اكرم زيد ان كان شاعراً على خلاف لهم فيما لو علم الامر بانشاء الشرط كما ترى بعض
 مباحث الامر بوجوب طباقهم في العلم اية والفرق بين المثاليين غير معقول ثم يبيد مقال في دفع اشكال قد نال في الاطلاق
 فستعمل نادرة في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناولاً بدلياً او شمولياً افرادياً او مجموعياً على اشكال في النوع
 الاول وسواء كان دلالة على الشمول بالوضع اولى ولغزى بمعية لكن فتستعمل حيث صحح ان تستعمل لكن فيعتبر ان يكون الحكم الثالث
 موهماً لخلاف الحكم الثالث مدخولاً فيها استنداً كما دفع ذلك الوهم سواء اختلفت الحكايات في الكيفية نحو جاني للقوم الا
 حاراً او لا نحو ما زاد الامتنع وما نفع الامتنع والظاهر انها في الثالث مستضمنة لفظي الحكم السابق عن الاحوابية ولا حاجة فيه
 الى الاضمار بخلاف المثاليين الاخيرين فان مفادها فيها ما جزم الاستدراك فينقسم الى قسمين وقد تاني بمغيب غير مفعول نحو

فهو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا وهل هو حقيق في المنصل فظ او مشترك بدينه وبين المنقطع لفظا او معنى اقوال اظهرها الآيات
 النبوية وليد المنقطع عن الاستعمال وقد يؤكد ذلك بانهم حملوا قول القائل له على عشرة دراهم الاثواب على قبة الثوب فرجحو النجوة
 في الثوب وانما القيمة على الانقطاع والظن ان وجه الترجيح عدم ملازمة المقام للحمل على الانقطاع حيث انه لا ايهام في الحكم السابق
 بخلاف اللاحق مضافا الى اشارة البرائة عن الزايد حتى انه لو تحقق الايهام في مقام كالأول فيهما المقترلة فاقترله بذلك حمل على الانقطاع
 استحوا انما ظاهر الاستعمال وبانهم قتموا الاستثناء الى متصل ومنقطع فيكون المنقطع استثناء حقيقه والجواب ان ظنا الاستعمال
 لا يوجب الحقيقة بعد وجود امارات الجواز وكون لفظ الاستثناء حقيقه في المنقطع مطلقا وفي الاصطلاح لا يوجب كون الادارة
 اية كالتيم في الاستثناء اشكال مشهور وهو ان مدلوله منافض لمدلول الجملة التي قبله حيث انها تقضي دخول المستثنى في الحكم
 المذكور وهو يقضي خروجه عنه ولهم في التقضي عنه وجوه ثلثة الاول ان المراد بالمستثنى من تمام معناه لا يستدل اليه لا بعد
 الاخراج فلا يتعلق الاسناد الا بالباقي وهو ما عدا المستثنى وعرض هذا القول الى جماعة من اصحابنا منهم العلامة وخزانة الحاج
 وغيره الثاني ان المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى مجازا لظان لكل على البعض والقربة عليه الاستثناء وحكي هذا القول عن
 السكاك في الفتح ونسب غير واحد الى اكثر الثالث ان مجموع المستثنى منه والاداة والمستثنى موضوع للباقي ومنعمل فيه و
 الاسناد انما يقع عليه وهذا القول محكي عن الفاضل ورجع هذه الافعال الى ان الكلام المذكور لا يشمل الا على اسناد واحد
 وهو انما يتعلق بما عدا المستثنى به ويندفع شبهة النفاض لما كانت الافعال المعروفة في المسئلة مفصولة والثانية ولا ريب لها كما
 اللان في زعمهم من ابطال قولين منها حصة القول الثالث فاجب الاولون على محض مقالهم ببيان بطلان مقالة الاخرين في لفظ الراجح
 منها ما هو مشترك الوجود على القولين ومنها ما يختص باحدهما من الوجوه المشتركة لجمع علماء العربية على ان الاستثناء المنصل يخرج
 بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه او بالجميع ما عدا المستثنى لم يتحقق هناك كل لا بعض لا اخراج ورد بان لهم ان يؤولوا
 الاجماع بان المراد محقق الكلية والجزئية والخراج ولو يجب العلم فلا يتأني ذلك ويشكل بان دلالة الاستثناء على الاخراج ولو في الظن
 يتوقف على وضعها له وهو يتوقف على كونه بحيث يصح استعمالها فيه هذا من هذرية الوضع مع ان اصحاب القولين قد ائتمروا بمعنه
 وجوابه ان المراد بالخراج دلالة على ارتفاع الحكم الثابت ظاهرا او واضحا لا اخراج حقيقة وضمها لذلك غير مناف للحكمة لابق
 كيف يصح على القول الثالث دعوى انها نداء على الاخراج ولو في الظن مع انها لا تقع في التركيب الالهة لا فانقول انما تستعمل معناه
 عنده هذا القائل في الاستثناء المنصل اما في المنفصل فلا دلالتها فيه على رفع الحكم المترجم من الكلام السابق عما بعد هاتين ان يعتبر
 الاخراج بالمعنى المذكور في المنصل بالنسبة اليه ومنها انه يلزم ان لا يكون لتأني الالفاظ التي تكون لها معان تركيبة ما هو
 تصرف معناه التركيب والتالي بغير بيان الملازمة ان الالفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز ان يستثنى منها بعض المدلول فيكون المراد
 بها الباقي او تقع مملزة في التركيب فلا يقرب نصافي الكل واما بطلان الثاني فلاننا نقطع بان لفظ العشرة مثلا تصرف مدلوله و
 اجيب بان التصرف ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعترة اذا تجردت عن قرينة الاستثناء كان كذلك ورد بان التصرف
 هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطر لا عند عدم القرينة فان الظن ايضا كالتحقق ان التصرف هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ولو ساعدت
 القرين ولفظ العشرة اذا تجردت عن القرين لا يحتمل الا معنى واحدا وقد يجاب عنه على القول الاخير باننا يقتضيه عدم خصوصية العشرة
 حين صيرورته جزء للكلمة ولا خلاف في ان التصرف اذا صار جزء للكلمة خرج عن كونه نصا بل لفظا الا وان اربدا لها حال الا
 نص كان مضادا له لا بدتناه على كونه امما وهو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها انه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه و
 الاسناد اليه بعد اخراج المستثنى منه فان هذا ما يقع اعبارا في نفسه يصلح للفظ قبيحتين الحمل عليه ما فيه من ابقاء الالفاظ
 المفردة على معانيها الاصلية واما على القولين الاخيرين فلا بد من ادتكاب يجوز في المستثنى منه والزام وضع للمركب كلاما
 خروج عن الظن من غير ضرورة داعية اليه ويمكن الجواب بان الخروج عن الظن بما لا يهتص عنه على تقدير اتمام القولين الاخيرين كل
 فظ كما مر واما على القول الاول فلا يستلزمه صرف الاسناد الى بعض السند اليه وهو اتم على خلاف الظن وما اورد على القول
 الاول من القولين ان قول القائل اشرب الجارية الا نضعها اما ان يكون الصبر فيه الجارية بمعنى تمامها اوها بمعنى الباقي
 بعد اخراج النصف منها والاول يستلزم استعمال المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب هذا القائل والثاني جوب
 التسلسل لان الباقي بعد اخراج النصف من الجارية النصف فيكون هو المراد منها وهو يستلزم ان يكون المراد بها الربع لا
 الباقي بعد اخراج النصف من النصف لعود صيرها الى الجارية بمعنى تمامها وهو يستلزم ان يكون المراد بها النصف لانه الباقي بعد اخراج
 النصف منها وهكذا واجيب بان المراد بالجارية نصف تمامها والصبر في المستثنى راجع الى الجارية لا باعتبار معناها الجارية
 اعنى النصف بل باعتبار معناها الحقيقي اعنى النصف على سبيل الاستثناء فلا اشكال ومنها القطع بان المراد بالجارية في المثال
 المذكور تمامها وان الصبر راجع اليها باعتبار الحال ويمكن الجواب بان التحص لا يساعده على القطع المذكور لانه في قوة القطع

بجزء من
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

بالدعي

بالمعنى ودجوع الصير الى الجارية باعتبار الكمال يعق تمام معناه لا يتأتى ذكره لجواز ان يكون على سبيل الاستفهام وكوتم الوجه المذكور
على القول الاخر ايضا كما لا يخفى وما اورد على القول الثاني انه خروج عن القوانين الملغوية لانه ليس فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ فصلا
بغير الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها الزوم عود الصير الى جزء الاسم في مثل اشرب الخمر لانه لا ينفصل عنها فان حال كون جزء لاداة
له فلا يصح عود الصير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يجزى ان كان القاضى يقول بان الموضوع للباقي هو المشقة منه والمستثنى في الاذا
خاصة واما اذا قل بانها مع لواحظها ان كان لها لواحظ موضوعه لم يبق عليه ذلك لان الصير في المثال المذكور يكون بغير جزء وهو
حال كون جزء لا يكون صيرها فلا يلزم العود اجمع القاضى الى الوجه الثاني بامر من احد المعاني المراد بالشره في قول القائل له على عشر
الاثنية اما الشره والتبعة للقطع بان لم يميل والاول باطل للراجع على انه ما انفك بالشره فيصير الثالث وهو المراد والجواب اما على الا
فيان الاضراء انما يشترط بالاستناد وهو انما يتعلق بالشره بعد اخرج الاثنية منها فلا يكون الاضراء بالتبعة لانه الباقي بعد الاخراج
اما على القول الاخير فيان دعوى القطع بان الشره لم يمتد غير مسموع عند القاضى لانه عين المتنازع فيه ضابتهما انه لو كان المراد بل
منه ما لم يستثنى لزم التناقض من اشياء الحكم له ونفيه عنه بالاستثناء وكسب بان الاثبات لم يتعلق بالمشقة منه مطلقا بل بعد
اخراج المشقة منه فلا يتأتى النفي عنه واصل القاضى بان اذ ابطال القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما
ذكر في حجة القول الاول تعيين الصير الى القول الثالث اذ لا رايح لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كانت نهض بابطال مذهب الاخر
كلت نهض بابطال المذهب الثالث بل هما منقفا على ابطاله فلو ابطال بالطلان ثم اعلم ان العتد اورد القول الاول في المقام الى
احد القولين الاخيرين فاورد في بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله له على عشرة الاثنية انما هو على التبعة وليس عشرة بسبعة
سواء اعتبر مطلقا ومقيدا بالاثنية لان العشرة عشرة مطلقا واثنى من التبعة بعشر مطلقا فالعنى الحقيقي للركب المذكور اما
ان يكون هو العشرة المقيدة بالاثنية فيكون مجازا في التبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخرج الاثنية
فيكون حقيقة في التبعة لا بان يكون الركب المذكور كلمة برامها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ومحتل مجموعها
معنى يصدق على التبعة كالاربعة والثلاثة وهذا مذهب القاضى ثم قال والمذهب الاول راجع الى احدهما ووجه التفاضل ان بان
الحكم على التبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للركب او امر يصدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا العرف بحجة
المذهب الاول ودجوع المذهبين اليه لان الركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في
معنى فيكون العشرة مستعملة في كل معناه والحكم بعد اخرج الاثنية والالزم التناقض او كون العشرة مجازا عن التبعة واعترض عليه
الحشى الشيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة في كل معانيها بناء على القول الاول وفي التبعة على القول الثاني
فيكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضى اليه ثم قال فظهر ان قول العتد والمذهب الاول راجع الى
احدهما مانحة والاظهر ان يقول الى الثاني اعنى مذهب القاضى اقول وهذا الاعراض لا يوافق كلام العتد فان الذي يستفاد
من بيانه هو ان المجموع الركب من المشقة منه والاداة والمستثنى مستعمل على القولين في التبعة والاستناد متعلق به فيناخر
اعتباره عن الاخراج وان مقصود القائل بان المراد بعشر الاثنية التبعة مجازا ان مفرد الركب المذكور انما هو العشرة المقيدة بالاجزاء
المذكور فاستعمل في التبعة مجازا لان المراد بالعشرة المستثنى منها التبعة مجازا فيكون من باب الجاز المفرد وكلام التفاضل ان
على ذلك كما يعطى بيانه وح فلا يبق عليه الاعراض المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشره مستعمل في تمام معناه وان الاستناد
بعد الاخراج يمتد الى مجمل الركب مجازا في التبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى قول القاضى ومن هنا يظهر ضعف ما
دعى به العتد من المناهضة في البيان حيث جعل المذهب الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التبيين دون الثاني على التبيين
وذلك لان ما ذكر في المذهب الاول على هذا ^{بمعنى} لا يختص احد المذهبين لما عرفت من ان كلامهما على تحقيقه يقول بان
الاستناد الى محصل معنى الركب من التبعة فلا منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشره مستعمل في الركب في تمام معناه و
ان الاستناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخر من ان الركب مستعمل في التبعة حقيقة او مجازا بل الظاهر انهم يوافقون هذا القائل
فيما ذكره كما نبه عليه التفاضل في مرجع كل من القولين الاخيرين الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الامر
وان كان مرجعه الى احد القولين الاخيرين باعتبار كون حقيقة في الباقي او مجازا فاستفاد قول العتد رجوع المذهب الاول الى
احد المذهبين الاخيرين وقول التفاضل في مرجعها اليه ثم اعترض الحشى المذكور على اصل التحقيق بل اعترض العشرة المقيدة بالاجزاء
الثلاثة منها من قبل اعتبار الثنى مع عدم بعض اثنائه وهو يقتضيان يكون ذاته غير ذاته وهذا المصعب لا يمكن تصوره حتى يصح
وضع الركب بازامه لغيره عليه كونها حقيقة فيها او مجازا في التبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى وحيث تفتت لفظا
هذا الوجه من حيث المعنى المذكور ما يمكن ان يتصوره العقل بوجهه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصور له
بالوجود وهذا القدر كاف في إمكان الوضع استهدهك مقتضى صحة الخوف قال سلمنا لكن لا يتم البيان ح بقوله وليس عشرة بسبعة وقوله

جواز استنباط
 القائلين بوجوب
 كونه كاربعة
 انما ارادوا
 عليها انما
 عليها انما
 فالاربعة
 بوجه هي
 التي هي
 والعشرون
 منها ثمانية
 التي ليست
 التي هي

وقوله ولا شيء من السبعة بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاجزاء المذكور كما يصدق عليها العشرة فكذلك يصدق عليها العشرة
 هذا محصل كلامه اقول وهذا الاعتراض من فاش عن جملة الشذوذ ذلك لان العشرة المقيدة بالاجزاء المذكور يمكن ان تعتبر بوجوب
 الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اي ناقصة من تمام عددها ثلثة على ان يكون المقصود ما خذوا حال اعتبارها عشرة ومعناها ح عشرة هي
 سبعة الثاني ان تعتبر عشرة فاما اخرج منها ثلثة على ان يكون الاجزاء بعد اعتبار النمام ولا يخفاء في ان المفهوم من الجمل الاستثنائية
 هو هذا المعنى دون العرف الاول كما توهم العرض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التي تكون بلا ثلثة
 وكلام القصد ناظر لهذا كما لا يخفى في غير ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة
 مطلقا فهو من قبل قولك الماء الذي ينعقب حجر او هواء ماء ولا شيء من الحجر والهواء بما، ونحو ذلك فقط ما او رده المعرض
 واسم اقول وما جعله القصد تحقيقا للمقام كلام عار عن التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ
 العشرة مطلقا لا حكم على السبعة وليست العشرة مطلقا بسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند
 الفاضل لا يكون على مفاد التركيب بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بوضا كما هو المذهب الاول او كلاهما هو المذهب الثاني وقوله
 ليس عشرة بسبعة غير وارد على القولين اما على الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فقدم كونها سبعة لا يتناقض كون الحكم
 على السبعة ولما على الثاني فلان السلب المذكور انما يريد ان كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقية اعني تمام العشرة واما
 ان كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فصحة السلب ممنوعة للزوم سلب الشيء عن نفسه ثم ما حمل عليه كلام الجمهور من
 ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى ان محصل معناه الحقيقي عشرة مقيدة لا السبعة كما لا يلتزم به ذم صفة فكيف يصح
 ناول كلامهم به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيه بان بقولنا ان العشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير
 فالاسناد فيه اما الى العشرة المطلقة او المقيدة بالاجزاء المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعيين حمل العشرة على السبعة
 بجواز استنباط الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعيين اعتبار المركب كناية عن السبعة بجواز استنباطها والاستناد اليه باعتبار معناه
 دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعيين اعتبار المركب كناية عن السبعة بجواز استنباطها والاستناد اليه باعتبار معناه
 الكفائي او المجازي على ما مر تحقيق الكلام فيها في اوائل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضى لا على ما هو ظاهرا من
 ان المجموع ترك متصلة كلمة واحدة وضعت بازاء الباقي فان فساد ما لا يكاد يخفى على احد فاقض ما حققناه ان الوجوه المذكورة
 نضرت لفظية لا مجرد في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكره ثم يرجع عليها انه لو صح ما ذكره لجاز ان يستثنى ما يساوى المستثنى
 منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك له على عشرة الا عشرة الا خمسة عشر والثالث بط بيان الملازمة
 اما على مذهب السكاكي فلان العشرين مستعمل في الخمسة لانه الباقي بعد الاجزاء ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة
 اما على مذهب الحاجي فلان الاشكال لا يندفع على طريقته الا اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقى من المستثنى من بعد جميع الاجزاء
 اذا كان هناك اجزاء متعددة ولا ريب ان الباقي من العشرين بعد اخرج خمسة عشر منها انما هو خمسة وهو يصح اخرجها من
 العشرة والاستناد اليه ما بقى منه واما على مذهب القاضى فان تسمية الباقي بهذا الاسم اعني الجملة نوعية لا شخصية فلا يبدل
 التزام جوازها بكل ما دل عليه وصلح له واما بطلان الثاني فمعلوم من العرف والاستعمال بل الظاهر ان لا خلاف فيه كما يشهد
 اليه اطباهم على بطلان الاستثناء الموسوعيين غير تعرض للفرق بين ما اذا انعقب استثناء اخر مفاده بقاء البعض ولم يتعقبه
 لكن صح الشئ الثالث في الروضة بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء الموسوعيين نظر الى ان الاجزاء في الحقيقة بالباقي من
 المستثنى بعد الاجزاء وهو لا يشعرب ان الكلام جملة واحدة لا يميز الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير
 بان ما ذكره انما هو جواز استعماله والاشغال عليه ونحن اذا رجعنا وجدنا ما يشاغل الاستعمال المذكور وعدم اعتبار
 الطبع عليه وهو كاف في اثبات المنع ومرة يظهر عدم كون البعض في الاستثناء على حسب فروع على ان فيها خروجا عما هو الظاهر
 السدول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جانب الرجال الا زيدا اسناد الجنب اولا الى جميع احاد الرجال دون بعضهم وبما
 يدل على ذلك او يؤيده انه اذا كان في اذار مثلا ثلثة رجال فأتاك رجل او رجلان منهم تقول الرجال جاؤك الا واحدا او اثنين
 منهم دون جانبى او جوارى فلو كان الفعل مسندا الى الواحد الا اثنين المدلول عليه ما بلفظ الجمع او المركب والمستعمل فيها
 لفظ الجمع لكان للزوم افراد الضمير او ثلثه ليرافق المرجع بل لا اقل من جواز ذلك مراعاة الجانب المعنى مع ما يلزم من عدم
 دلالة الاستثناء على مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم اذ قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد لحق الحكم بالباقي بعد الاجزاء
 وذلك لا يقضى حقوق خلافه ولا يلزم خلو الاجزاء عن الفائدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقي فقط ولو تعدد
 العلم بجانب غيره ودعوى اظهره تلك التكنة غير ممنوعة مع ان ذلك يقتضيات يكون الاستعمال حقيقة بما حالها وصريح
 العرف والاستعمال يكذب ويمكن دفعه على القولين الاولين بان الاداة عند من ليس موضوعا لمطلق الاجزاء بل الاجزاء ما لا يتج

١٩١

الباق في الحكم وافضا وعلى الثالث بان الواضع خص المركب المذكور بالباقي فما اذ لم يشترك مدلول من قول الاداة في الحكم وافضا
 وفي مدلول الوجهين تصف لاسم الاجزاء معاً الى الملهد على القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه السبيل فيه مع المركب
 الثالث من غير تعلق عامل لفظي او معنوي به فان العشر في القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع الوحدات ولم
 يقع عليه الاستناد والتعلق بل على بعضه كالشبهه وظان ما لا يتعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله فيلزم تحريم العشر
 باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه فيجب اختلاف العوامل في الاعراب غاية ما في الباب ان يقول
 كان لفظ العشر هناك قائما مقام التسبب لعموم معاملته ولجري عليه حكمه او بوق اسناد العامل الى جزء المعنى يقوم مقام
 اسناده الى الكل فليحتم ما يقتضيه من الاعراب لا يخفى ما فيها من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشر على التسبب
 تماثلا عد عليه الذوق فانقطع بل قول القائل خذ هذه العشر مثلا مشير الى التسبب او الاربعة فتسبب على غلط او مجرد اللفظ
 الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاستعمال مالم يساعدها الطبع على ما تم تحقيقه سابقا ودعوى جواز في خصوص التركيب المذكور
 تصف بعيد وعلى القول الثالث من ان الجواز المركب والكتابة المركبة انما يتبعان اصلهما في الاعراب لانهما من قبل الامثال
 هي لا تخبر واللفظ المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان يقول انما يلزم ذلك
 اذا كان التركيب تاما او مع العامل والافلا واعلم ان من القوم من زاد في التقصير عن اشكال الناقص وجمعا اخرين وملك ان يرد
 انه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان يرد جميع المتعدد وتغيب الشئ اليه فثائق بالاستثناء لاجراءه عن النسبة ولا تناقض لان
 الكذب بصحة النسبة الاعتراف به ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل تصدث النسبة لخرج منها شيئا ثم تقيد الاعتقاد وهذا
 غير مستقيم لان النسبة غير موضوعه لان افادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت في عاد الاشكال من لزوم الناقص لتحقيقه
 ما يثبت النسبة ودفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعملت في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم يثبت
 على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج وان اريد انها مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرى الربط بالنسبة الى
 المخرج فصحة بظاهرها مبينة على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنيته الحقيقي والحجازي وقد سبق بطلان الا ان
 بقى انها مستعملة في معنى واحد وهو مجرى الربط وهو في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا يقره على خلافه لكن يتكلم في
 افادة الاستثناء لظاهرها كما مابعد ما قبلها الا بالبناء على التعسف السابق واذا ثبت ذلك تاذكر ناقص الوجود المذكور
 فاعلم ان لنا في النقص عن الاشكال المذكور وجهين اخرين احدهما وهو قرب في العبد الى الوجوه المنقذة ان اسناد الحكم الى
 العشر مثلا لا يقع باعتبار محو له بتمامه كمن يصح باعتبار محو له لضعف ثبوتها بل محو لبعض من له محو للكل بحيث كان ذلك
 خروجا عن الظاهر من اسناد شئ الى الكل بثبوتها للكل احتجج الى صبغته بذلك عليه من استثناءه ومحوه وبالجملة فخلص
 بالظرف في الاسناد لكن لا كما زعم الحاشي ومنابعه حيث جعلوه متعلفا ببعض السبب منه اعرف الباقي بعد الاخراج ولا كما
 زعم البعض حيث جعل الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج بل يجعله حقا للكل بعد ازالة محو لبعضه فان كان
 يتناول الكل منزلة البعض فيثبته لفظه ويسمى باليه كمن قد ينزل منزلة فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشئ الى غير مظهره
 حيث يستند الى الجميع والتقدير غير مستد اير وافضا ولا يكون كذلك بالابتداء على التاويل والتشديد بخلاف الكذب كما بين
 لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوت البعض لماد الكلام على ثبوت الحكم الباقي بعد الاخراج مع صدقه لان البعض
 الذي صح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوت له على ملء اتم منه لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوت البعض ما يختلف
 وبعد باختلاف البعض قلة وكثرة وهذا لظهور ثبوت الحكم لغير ناقص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوت بعضه فيكون
 ظاهرا في الاحالة ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم الباقي ليست بالتوصية بل بالظهور فيصعق ان يستند الى ذلك ثم
 ان قلنا بان اسناد الشئ الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ المذكور تجوزا صلا والاكابر
 التجوز في الاسناد فقط وبه تصف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من حيث النسبة فان الظاهر في المقام عدم الابتداء على التاويل
 المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر منها الاخراج ولا اخراج على التاويل المذكور الثاني وهو العبدان المراد بالاستثناء منه
 ما يتناول الشئ والنسبة متعلقة بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ والتاويل عند الاستعمال والاخراج راجع اليه
 لا اشكال عليه لانه ان اردت بالناقص المورد عليه الناقص بحيث يؤول الى الخطاب لانه ما لا يصير فيه اذ ليس منه فتب
 لاعفلا ولا عرفا وان اريد الناقص بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعرف ما غلب فيه الفصد بالذات على ما يساعده عليه
 ظ الاستعمال فم الظهور ان المقصود بالذات انما هو الاسناد الى ما عدا الشئ والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصدت
 لشمول اللفظ وكذا لا يلزم الكذب اذا دار بينه على عدم مطابق النسبة المقصود بالذات على ما يستفاد من الكلام ولو
 بمعونه المقام انما لا يعتبره بعدم مطابقة النسبة التي يبدل عليه الكلام مالم تكن مقصوده والا لكان قولنا في غير هذا يرى

يرى كلاما كاذبا كعبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة مالم تكن مقصودة بالذات والاكذب الكنايات التي لا تطابق
 معانيها الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد ومنزول الفصيل وجبان الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب
 فان صحة الاستعمال المذكور وجوازها ما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه يشتمل على نسب جزيئة مقصودة غير مطابقة
 للواقع بناء على ما حققناه في بعض وجوه الكناية من انها اللفظ المستعمل للملزم لينقل منه الى لازمه فلو افترض في الكناية
 على مجرد ذلك لا يجزئ المنع فيها وحشا عبرنا ان تكون النسب الغير المطابقة مقصودة بالذات خرجت عنها لان النسب التي تشتمل
 عليها غير مقصودة لذاتها بل للاستعمال منها الى لاومها وهو كونه جوارا كما يقضيه قرينة الكناية ولهذا يعبر صدقها وكذبها
 بالنسبة اليه وقد عرفنا ان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما هي بالنسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما
 يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معينين لانها على ما قرنا غير مستعملة الا في معنى واحد وهو اعادة النسبة الواقعية
 والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهومة من اطلاقها حيث لا قرينة على
 الخلاف والقرائن المحفوظة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها فصلنا خلافه في بطلان الاستثناء المستوعب كما لا
 خلاف في صحة استثناء ما دون النصف حكوا ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي ان يفصل في المقام الاول بين ما اذا اتحد
 المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا كل انسان او اختلفا واخصرا افراد المستثنى منه في افراد المستثنى فمقتلا
 او اعادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا واخصرت افراده في افراده اثنا فمخو قوله اكرم
 كل من يزورني الا الفاسق وانفق انه لم يزره الا الفاسق فيجزم بالمنع في الصيين الاولين دون الاخير للقطع بجواز ذلك
 فيما اذا لم يزره احد فلذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فما اذا علم بالجمال وتعرف وجهه ما تفرق في بحث الامر بالشيء مع علم
 الامر بايقان الشرح هذا وفي جوازها الى النصف وما فوقه ان لم يستوعب اقوال فلا اكثر على ما قيل على الجواز وعن الحائلي و
 الفاضل المنع فاعتبروا بقاء الاكثر واذما قبل بجواز المساوي خاصته وفضل شاذ بين ما اذا كان المستثنى منه عددا لغير
 كثره وبين ما اذا لم يكن بمرجعا كالمجموع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول بقاء الاكثر دون الثاني وموضع النزاع جواز
 الاستعمال وعدمه وسط الاجواز حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعده عنايتهم وادلتهم وسائر كلماتهم فيها عليه
 هذا والمختار ما ذهب اليه الاولون لكانوا جوه منها انه لو وضع قائما ان يكون من جهة المستثنى منه والنسبة المتعلقة به
 ولا يجزئ فيها اذا احتوا واذا لم تعرف من ان الاستثناء لا يوجب التجزئ فيها واما من جهة الاداة ولا يجزئ فيها ايضا لانها موضوع
 لمطلق الاخراج بدل الباشاد على ما يشهد به الوجدان فيستوي فيه اخرج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ اخرج الاكثر الى حد
 الاستبشاع فيقتبح لكن لا من جهة الخرج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير ولهذا من النصف في مثل قوله القائل له
 على الف الا شعاعا وتضعه وتعين وفي مثل قوله له على الف الواحد او واحدا وعدا الى مائة وما يتين لم يفرو وفيه بشاعة كل
 من التعبير بل ربما كان الثاني عنده اقوى في البشاعة من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثاني فيجب الصحة
 على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وتعبير التعبير لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء بوجوب التجزئ
 في المستثنى منه او في النسبة التي المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظر الى اشفاء العلاقة الصحيحة فان قلت اى فرق بين
 الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث ينافي المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع
 في الثاني ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ طار عليه و
 فساده لا يقضي فساد استعمال اللفظ ومنها قولهم ان عمادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم
 الغاوين وهم الاكثر بالوجدان وبدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ماعد المؤمنين هم الغاوين ولو بود
 عكسه في قوله تم حكاية عن ابيهم لا عن بعضهم اجمعين الاعباوك منهم الخلقين فيمنع اشراط الاكثرية واعترض بان الاستثناء
 منقطع والمراد بعبادى المؤمنون بدليل ان الاضافة للشر يف فلا اخرج سلنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان العباد
 يتناول الملكة والجن ايضا والغاوين اقل بالنسبة الى الباقيين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما ترى فلا يصار اليه مالم
 يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للشر يفم لنا فانه لعموم المضاف وربما يؤيد ما ذكره قوله تم ان عمادى ليس لك عليهم
 سلطان وكفى ربك وكذا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين بقريته عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين
 حمل العباد في الآية السابقة اية عليهم ووضعت ان ارادة المخصوص في احد ما لا ينافي ارادة العموم في الاخرى مع مساعده
 اللفظ عليهم ولا يلزم التوفيق بين الايتين في مداليل المقدرات بل في محصل المعنى وظانرا لا يخالف على التفسيرين مع احتمال
 ان يراد بالعباد في هذه الآية ايضا جميع العباد ويراد بنفى سلطان عليهم نعم ان اراده على اقرارهم واجبارهم على العاصي بحيث
 يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما فسره قوله تم وما كان لهم عليهم من سلطان الا لعلم الاية وقوله حكاية عن الشيطان

ومكان

وما كان بعلينك من سلطان وبراء بالسلطان في الامة السابقة الغلبة عليهم بالتوبل والنوسه والاعول مع بقاء القدر
الاختيار وليس المراد ببنادي لا بنوادم بتماده سوق الايز عليه مع تصريح المفترين به واعترض بعض المعاصرين ابغضان ظالما
اعنى عبادى لما كان مشاؤلا لاصناف كثيرة فخرج صنف واحد منهم هم القاون وان كثر ثاقروه لا يستلزم كون الاصناف
الباقية اقل الاثرى انرا كان هذا السواء من العلماء والشعراء والظرفاء فاضغفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا
قيل جاء الاصناف الاخرى فاصحها بما ذكر لان الباقي حانه واما لو قل حاه الاصناف الازيد وعمروا وبكروا والدا
الى اخر الظرفاء عدتها هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضى العموم بحسب الافراد فلا يعم الاضناف من
كونها اصنافا وان تناو لها من حيث تناوله للافراد فحمل على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظن من غير شاهد ولا يعبا به
واما التمسك بصحة جاء الاصناف الاخرى فانه لا يمتنع لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية
والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر في بعض النسخ جاء الاصناف الاخرى
وتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المرفى لا اصنافا فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر واما ما ادعاه من قبح لك
عند قوله الازيد وعمروا الى اخر الظرفاء فانما يسلم منه القبح بمعنى الاستبشاع كما ذكره بل لا شئ له على التظويل من غير فائدة
لا القبح بمعنى الغلط على ما عرفت ومع ذلك فاللزم لمعا لئذ ان يصح ذلك لاسيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث
ان الخرج صنف من الاصناف والباقي اكثر منه اذا فرقت بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المسندى مذکور
هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره العسك من القطع بوجه قول القائل كلهم جاتح الامن الطعنه و
ان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع فيجوز المنع عليه ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي
فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا انه يجوز ان يكون المنع لا يقدر على الاطعام الا انما فكلم بقى على
صفة الجوع لو اورد الاطعام من غيره قال وهذا مضى واضح على من كان له ذوق سليم فلا بد له من ذوقه على دعوىهم ولا يخفى ان
هذا التوجيه مما لا يساعده عليه ذوق سليم لبعده عن مساق الحديث مع ما يله من ارتكاب تخصيصه بالكثير لان اكثر
الناس يهرون الاطعام من غيره ثم ولا يقفون على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له على عشرة الاشعة لم يلزم
الا بواحد وذلك دليل على صحة ولو الغوه لا يرموه بنام العشرة كما في الاستثناء المشوعب الظن ان الاتفاق فيه غير ثابت
لنقل البعض عن بعضهم القول بالزام تمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا
يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء بجواز ان لا يقول بعضهم بوجهه ويقول بالزام الواحد نظر الى ان الاقرار عنده عبارة عامة
يفهم منه اشتغال الامة بعنوان النصويته ولو بلفظ مجازى او غلط تقويلا على اصالة البرائة كما لو رفع تسعة فانه لا يحكم عليه
ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا وهذا يختلف الاستثناء المشوعب فانه لغو محض فباخذ باول الكلام هذا محصل
كلامه ويمكن ان يوق عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المسند غلطا فانه على الاول يتعين الغلط
كالاستثناء المشوعب كما لو ابدل هرتما اولها بحرف اخر من غير مانع او عجز عن المشئنة بلفظ غلط كما لو ابدل دال الذر
بحرف اخر لساوى الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظر الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمسندى وليس صحته
استعمالا منوطه بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيدين منع من القبول فيه وله وجه وبيان الفرق بين الاستثناء
المشوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المشوعب لغوا محضا ام لا ان نفس الاستثناء
غلط او لا مستلزما له الغلط ما قبله حيث يبراه منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاربان في المثال المذكور فالاستثناء في
ايه لغو محض بالاعتبارين فكما يوجد في الثاني من كونه اقرا بواحد مع كونه غلطا فيوخذ ايضا بموردى الاول من عدم اشتغال
ذمه بشئ وان كان غلطا فان معفوله على عشرة الا عشرة ان ليس له على شئ وان كان استعمالا على خلاف القانون وجريان صلا
البرائة هنا اولى بغيره ان يوق لما كان صحة الكلام المذكور وخلافة كان الظن من حال استعمال البناء على الصفة اجتهادا او
تميزا للكلام الغلط على الوجه الصحيح بقدر الامكان فكما لو اقتربه من يعرف من مذهبه الصفة لم يلزمه بما زاد على الواحد قطعا وان
منعنا جوازه فكلم من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فلا يبعد الزامه بنام العشرة حجة الخصم وجوه منها
ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج والادضاع النوعية انما تستفاد بالتبعية في
كلمات اهل الاستعمال والعدد الثابت بالتبعية فيها كون الاستثناء موضوعا للاخراج الاقل واما كونه موضوعا لطلب الاخراج
فغير ثابت فيوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في الاخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان
الاستعمال اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلم المشابهة او ادعاء القلة بمبالغة في التحقير ونحو ذلك ولا يبعد ان يدعى البنادر
بها لو كان الخرج اقل فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل على مائة الاشعة ونسبها

هذا هو الوجه في صحة الاستثناء المشوعب
فانما هو انما يقتضى العموم بحسب الافراد
فلا يعم الاضناف من كونها اصنافا وان تناو لها
من حيث تناوله للافراد فحمل على العموم من حيث
الاصناف خروج عن الظن من غير شاهد ولا يعبا به
واما التمسك بصحة جاء الاصناف الاخرى فانه لا يمتنع
لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية
والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي
وان كانوا من حيث الافراد اكثر في بعض النسخ
جاء الاصناف الاخرى وتوجه عليه ما مر من ان عموم
الجمع المرفى لا اصنافا فاستثناء الظرفاء منهم
استثناء للاكثر واما ما ادعاه من قبح لك عند
قوله الازيد وعمروا الى اخر الظرفاء فانما يسلم
منه القبح بمعنى الاستبشاع كما ذكره بل لا شئ له
على التظويل من غير فائدة لا القبح بمعنى الغلط
على ما عرفت ومع ذلك فاللزم لمعا لئذ ان يصح
ذلك لاسيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء
حيث ان الخرج صنف من الاصناف والباقي اكثر منه
اذا فرقت بينه وبين القسم السابق الا في كيفية
التعبير حيث ان المسندى مذکور هناك على وجه
الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره
العسك من القطع بوجه قول القائل كلهم جاتح
الامن الطعنه وان كان الباقي اقل واعترض عليه
بان هذا قطع في محل النزاع فيجوز المنع عليه
ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي
فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر
المذكور ايضا انه يجوز ان يكون المنع لا يقدر على
الاطعام الا انما فكلم بقى على صفة الجوع لو اورد
الاطعام من غيره قال وهذا مضى واضح على من
كان له ذوق سليم فلا بد له من ذوقه على دعوىهم
ولا يخفى ان هذا التوجيه مما لا يساعده عليه ذوق
سليم لبعده عن مساق الحديث مع ما يله من ارتكاب
تخصيصه بالكثير لان اكثر الناس يهرون الاطعام
من غيره ثم ولا يقفون على صفة الجوع ومنها
اطباق العلماء على ان من قال له على عشرة الاشعة
لم يلزم الا بواحد وذلك دليل على صحة ولو الغوه
لا يرموه بنام العشرة كما في الاستثناء المشوعب
الظن ان الاتفاق فيه غير ثابت لنقل البعض عن
بعضهم القول بالزام تمام العشرة واعترض
المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على
الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة
الاستثناء بجواز ان لا يقول بعضهم بوجهه
ويقول بالزام الواحد نظر الى ان الاقرار عنده
عبارة عامة يفهم منه اشتغال الامة بعنوان
النصويته ولو بلفظ مجازى او غلط تقويلا على
اصالة البرائة كما لو رفع تسعة فانه لا يحكم
عليه ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا
وهذا يختلف الاستثناء المشوعب فانه لغو محض
فباخذ باول الكلام هذا محصل كلامه ويمكن ان
يوق عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا
وبين ان يكون اعراب المسند غلطا فانه على الاول
يتعين الغلط كالاستثناء المشوعب كما لو ابدل
هرتما اولها بحرف اخر من غير مانع او عجز عن
المشئنة بلفظ غلط كما لو ابدل دال الذر بحرف
اخر لساوى الكل في كونها غلطا وعلى الثاني
يمكن القبول نظر الى ان الاخراج يتحقق بالاداة
والمسندى وليس صحته استعمالا منوطه بصحة
الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيدين منع
من القبول فيه وله وجه وبيان الفرق بين
الاستثناء المشوعب وبين المثال المذكور على
تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون
المشوعب لغوا محضا ام لا ان نفس الاستثناء
غلط او لا مستلزما له الغلط ما قبله حيث
يبراه منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين
جاربان في المثال المذكور فالاستثناء في ايه
لغو محض بالاعتبارين فكما يوجد في الثاني
من كونه اقرا بواحد مع كونه غلطا فيوخذ
ايضا بموردى الاول من عدم اشتغال ذمه
بشئ وان كان غلطا فان معفوله على عشرة
الا عشرة ان ليس له على شئ وان كان
استعمالا على خلاف القانون وجريان صلا
البرائة هنا اولى بغيره ان يوق لما كان
صحة الكلام المذكور وخلافة كان الظن من
حال استعمال البناء على الصفة اجتهادا او
تميزا للكلام الغلط على الوجه الصحيح
بقدر الامكان فكما لو اقتربه من يعرف من
مذهبه الصفة لم يلزمه بما زاد على الواحد
قطعا وان منعنا جوازه فكلم من جهل حاله
في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع
فلا يبعد الزامه بنام العشرة حجة الخصم
وجوه منها ما ذكره المعاصر المذكور
وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع
النوعي للاخراج والادضاع النوعية انما
تستفاد بالتبعية في كلمات اهل الاستعمال
والعدد الثابت بالتبعية فيها كون
الاستثناء موضوعا للاخراج الاقل واما
كونه موضوعا لطلب الاخراج فغير ثابت
فيوقف ثبوته على قيام دليل عليه
ومجرد استعماله في الاخراج الاكثر في
بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة
فيه فان الاستعمال اعم منها فيجوز ان
يكون ذلك لعلم المشابهة او ادعاء القلة
بمبالغة في التحقير ونحو ذلك ولا يبعد
ان يدعى البنادر بها لو كان الخرج اقل
فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل العرف
يعدون مثل قول القائل على مائة الاشعة
ونسبها

وكذا لانه اطالة من غير فائدة بل لغا لغته لما بلغهم من طريق الاستعمال نعم قد بقر ذلك في مقام التفرقة والتلخيص ثم ايد ذلك بان
 في معرض النسيان غالباً الغلظة وان الغالب وقوع الاستثناء البدائي كما هو الشايع في السنة العولم وهو لا يتحقق الا في حق الغالب
 وليس ذلك المطابقة لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصاً وجوابه بعد خروج مقالة عن محل البحث كما اشرفنا اليه فافدرك
 بيننا بموجب الشايع ان اداة الاستثناء موضوعه مطلق الاخراج اى لكل فرد من افراد الاخراج اجمالاً من غير اختصاص لبعض
 بعض فلا يصح في ما ذكر على ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتض الحقيقة وما ذكره من ان الاستثناء
 اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستند على الحقيقة بعد الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من
 الاستثناء في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملائمة بين الحكم المدلول عليه باول
 الكلام وبين الحكم المدلول عليه ماخره من غير نكته فوجب المصير الى ارتكابه ولهذا قد يرتب عليه نكته تليج وهمك وان يوجد ذلك
 فيمكن من غير شيا عزم الشاعرة الحاصلة على تقدير عدمها فاشية في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في شاعرة عطف احد
 المتناظرين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق لا تختص بوضعها بعطف احد المتناظرين على
 الاخر ولهذا نجد شاعرة العطف في الوصل بدون العطف ايضاً واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض النسيان غالباً فساداً في
 معرض الغناء عن البيان لنوع المنع عليه ولا ومنافاة للوجود المذكورة في دفع الناقض ثانياً فانه على محضه فيه اذ اطلق
 منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه وعلى قياسه الكلام على بقية الوجوه ولهذا لو اعترف المفردة
 اراد بقوله على عشرة الاثر اتمام العشرة ثم ذكر ان الذي عليه سبعة فيندركه بقوله الاثنته الزم اتمام العشرة في وجه قوي لانه
 عند التحقيق من نيب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتمسك فيندرك وهو بعد غير متعد عن المحل فيندرك
 بالاستثناء محتملاً للسامع ان كان قاصداً اياه من اول الاخر وفي الكلام عن التداخل فيؤخذ بالظن هذا ولا يذهب عليك ان ما
 ذكره من ان وضع الاستثناء نوعي غير مرضي عندنا بل التحقيق انه شخصي فذكر الكلام في نظيره ومنها ان قضية الاصل عدم
 جواز الاستثناء لما فيه من الناقض خالفناه في ابدون النصف لقيام الدليل عليه في ماعده ممنوعاً بحكم الاصل وجواب ما عرفت
 تمام حقه في دفع الناقض ومنها انه نوقل له على عشرة دراهم الاثنته وسبعة اعشار درهم عد مستهجماً وليس الا لكونه
 استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقاً وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فيجوز الاستهجان لا بقضية
 وان اريد اثبات عدم جواز من حيث الطبع فنظر الاستهجال على المنطوق والناسخ فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوت مطلقاً
 اما القولان الاخيران فمستند ما عرفت واضح **فصل** الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالفنا الحقيقة في المقام
 فعملوا مفاد الجملة بحقوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فعملوا مفاد الاستثناء التكون والاعلام بعد
 النقص للمستثنى في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توثق من نسب اليهم
 القول ببنوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول ويشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفاً للاصل فكان عليهم ان ينحسروا
 الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمة النزاع انما يظهر فيها اذا كان الاستثناء وترالاشغال لان الاعلام بعدم
 النقص للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم النقص للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه بوجوب حقوق ذلك الحكم له
 حيث لم يقصد من بينه على انه لم يقصد من في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هناك ثمة في بعض الاحكام كما سننبه عليه في
 مسألة العاقب فلنا اولاً ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفاً اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة
 الواقعية وذلك بوجوب مخالفة له فيها واذا ثبت ذلك عرفاً ثبت شرعاً ولغة بضمه اصله عدم التعلق وثانياً ان المستثنى لو
 كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو حاجتي القوم الا زيدا وزيداً وحاجتي زيداً وفناده معلوم من
 العرف واللغة وثالثاً الاتفاق على ان كلمة التوحيد تعينه ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم النقص بحال
 لم تعده وما بقى من انها تعينه بحسب عرف الشرع لا اللغة فذوق بان البقي كان يكفيها في اسلام فاعلمها من غير تعين عن
 اطلاع على عرف الشرع وتعيينه في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار وعالمهم لم يكن في اصل الالهيته بل في تكرار احد منهم
 وجود صانع مدبر للنظام على الظن وانما كان في الصفات كالوجود ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الالهيته غير تم يستلزم اعترافهم
 بالهية مع انه ما كان يكفي في الاسلام بجملة الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة وهو يستلزم الاقرار بالهية
 قطعاً وارجاع اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وناوياً عليهم في الثاني بانه
 جاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظر الى كونه لا رماله فتعفف واضح بان عن صريح كلامهم ورام الصمد التوفيق
 بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحقيقة فاورده كل ما حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الحازية
 فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على بقائها عما بعد حيث يقتض عدم الحكم النفي فيه وان قيس الى النسبة الحازية

الاستعمال

فرد

لم يكن له دلالة على غيرها ولا على اثباتها فعمل اجماع علماء العربية على المعنى الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه
 الفسار ان بان النزاع على هذا الوجه لا يثبت في الجملة الاثبات التي هي العدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون
 زيدا في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم السكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المحشي الشرازي ولا
 بان هناك ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم ما ذكر ان يكون زيدا في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب
 الخاص اعنى لايجاب الذي انشاء بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو لم يكن محتمرا نزاعهم في المقام الثاني فيكون
 مراد الحنفية بكون المستثنى مستثنا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان محكوما عليه بعدم ايجاب
 الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما يتعلق بالاعلام بعدم تصد تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا
 غير ما جعله غيره مدلوله من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فان الكلام في الدلالة اللفظية التي
 هي مقصوده للتكلم في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التضرر انما ذكر في النسبة الخارجية دون التقسية وليس
 في الجملة الاثباتية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث وهذا محصل كلامه ومنع مراده ولا يخفى ان الوجه الاول تقصير كلاً
 لعدم مساعدة الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا فيلزم ان الثاني يقتضي ان يكون النزاع في
 كيفية الدلالة لا في اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعارض فتزويل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظاهر
 عدم الفرق بين الانشاء والتجيز التحقيق ان ما جعله الضدي توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية
 بعيدا لا يبا ويخفى ضعفه على احد فان المصوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس انه
 يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذاتية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم
 جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي ايجوا بمثل العلم بالجموه ولا صلوة الا بطوره فانه لو دل الاستثناء فيه
 على الاثبات لدل على ثبوت العلم بجموه والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة والاتفاق والجمليات استثناء
 الطهور من الصلوة والجموه من العلم غير صحيح لعدم الجفائية فلا بد من تقدير اعم في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا
 صلوة الا صلوة بطوره ولا علم الا علم بجموه او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لصلوة بشئ او بوجه الا بطوره
 لا علم بشئ او بوجه الا بجموه فان زعموا ان العبادتين على التقدير الاول يقتضيان ما ذكره وضعفهما كما اشار اليه الفسار
 وغيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي فتولنا الا صلوة الا بطوره انما يقتضي اثبات صحة الصلوة مع
 الطهور في الجملة لا مطلقا اذ ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجملة الاستثنائية تقوم غالبا مقام جعل فعليه او
 اسمية فتفيد مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا جائز العموم او ماجاز الا المشاء كان قولنا الا المشاء في قوة قولنا ما
 جاء المشاء او جازا فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان بقى الاحتفاظ من غير خروج
 عن الظاهر فاذا قلنا ما جائز الا العالم دل على عجز العالم كما لو قلت جائز العالم لا على محي كل فرد منه وكذا اذا قلت الاعمال
 عند قصد الجفائية ولا خفاء ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة للمهمة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظاهر
 منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جائز العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظاهر نفي الحكم عن فرد
 بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جائز الرجال الاعمال دل على ان عالما لم يحى لان كل فرد منه لم يحى بدليل عدم صحة الاستثناء
 منه من غير خروج عن الظاهر على ان الجملة على الاثبات الكلية في البيان المذكور مستقيم بناء على تعلق النفي بالمهية الحقيقية سواء
 قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح والاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفائدة لانهما على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه
 ان زعموا انها يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظر الى ان مفادها ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان
 العلم يكون مع الجموه او بالجموه فقط كما هو قضية المحصر الحقيقي فينا في شرطية غيرها هو بظاهرة مجز ولا يخلص عنه الا
 بجملة الفرضية على الفرض الاضافي وهو مندول في المقام سابع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال وبطل الاستدلال
 واما ما سبق من ان المصوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لانها تحصل بمجرد نفي على استظهار
 كون الفرض في ذلك اضافا يرجع الى ما ذكرناه والاحتجوا بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم
 بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفاد من الكلام السابق عن مدخولها فان كانت تلك
 النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا بد ان دفعها يقتضي دفع ما انشاء من طلب او غيره بالنسبة
 اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا لها موضوعا للنسبة الذاتية من حيث كونها كما شفع عن النسبة الخارجية
 فرفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم اللاتق لوجه الشئ باعتبار كونه وجهه لا حول ذلك الشئ فيكون مفادها في الصيغ
 ثبوت نفي حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع التقيضين فصل اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه ايجازا

وجه انما ان ما ذكرنا
 على القول المذكور اعلى
 ذلك المحشي الشرازي من
 بيان الفرق

لا ينافي

او مجاز الى افعال ثالها حقيقة ان كان الباقي غير محصور بان يكون له كثرة يعبر العلم بؤد رها والافجاز ورايتها حقيقة ان خص بعض
 المنقل كالشرط والصفة والاستثناء والافجاز وخامسها حقيقة ان خص بشرط الاستثناء بالصفة وغيرها وعمرى ذلك الى القابض
 وسادسها حقيقة ان خص بشرط اوصف لا باستثناء وغيرها وحكى القول بعين مجاز الجبار وسابعها حقيقة ان خص بمد قبل لفظ
 متصل ومنفصل وثامنها حقيقة في ناوله مجاز في الاقضية عليه ونسب الى الرازي والتحقيق عندى ان العلم المقصور من كان
 تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعافجاز سوا كان موضوعا للعموم ابتداء ككل وتوابعه او كان موضوعا
 لمعنى بلزوم العموم ولو يجب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم التهد وان كان
 التخصيص باخراج البعض كافي الاستثناء او بصرف النسبة اليه كافي البدل او بتقييد مدلوله كافي الوصف وحكمة كافي الشرط والفا
 بناء على عدلثة المناخزة من هذا الباب حقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في تجوز اولى كل عالم او العلماء
 او من ذرته وما ذار في عالم اذ اريد بلفظ في المولود الاربعة البعض المقارب لكل حقيقة او حكا باعتبار كونه لكل وبعبارة اخرى
 اذ اطلق اللفظ المخصوص بكل وضعاف على الجملة من غير امتزاج الكل فهو مجاز ونحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او ان كانوا
 عدولا الى ان يقتضوا او الاقتضوا او العلماء عدولهم او من اكرمك باحد القبول الاربعة المناخزة اولاهن ويجل باحد
 القبول الاربعة المقدمة فهو حقيقة فلنا في المقام اذن دعوان لنا على اولهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله
 في غيره باعتبار استعماله في غيرها وضع لا فيكون مجازا لاجماله وسيأتي لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان
 العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصل فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم واقعا
 بالبعض لا بوجبه التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كحقيقته سابقا وعموم النكرة المتعقبة للنفي والسوزة بكل على
 حساب اطلاقها وتقييدها ففي الحقيقة باعتبار العموم فيها مناخزة عن اعتبار التقييد على تقدير اشتغالها عليه واما التخصيص بالشرط
 والغاية فهنا اجتماعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستنزاه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمحقق قبل
 الغاية وراجع الى تقييد مدلوله كما ترجمه الفانين بانه حقيقة مطم امان الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص
 والتناول باق بعدل ينغى وانطوى عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناولها والجواب اما اولها فبالنقض بالاستعمال
 اللفظ الموضوع لكل في الجزع كاطلاق الانسان على بعضه فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبنا على
 وهو انه كان قبل التخصيص يتناول مع غيره وبعده يتناول وحده وما متغيران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في
 الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله لكل على وجه الحقيقة فليس بشئ لان المراد بتناوله للباقي
 على وجه الحقيقة تناوله بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالمدال على الكل والبتلك الدلالة على
 الجزع فالمدلان متحدان ذاتا وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيان في بحث الدلالات وان كان افرادها فلا تارة على كل فرد على
 وجه الوضع كما مر فالبيان فيه اوضح واما ما سبق من ان كونه لا يتناول غيره او يتناولها لا يغير صفة تناوله لما يتناولها فمدفوع بان
 ذلك كيف لا يغير صفة تناوله لما يتناولها وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير او لا يتناولها فاذا كان التناول
 حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر الثالث ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه
 الباقي الى الفهم بحيث لا يحمل غيره والبيادر علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي البيادر بدون القرينة والا فالعنى المجاز
 اية يتبادر من المجاز بعد ملاحظة القرينة فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما سبق
 من ان يتبادر الباقي وادائه منه لا يحتاج الى القرينة واما المنهاج البها عدم ارادة المنهج فمجاوبات الذي لا يحتاج الى القرينة
 هو يتبادر الباقي وادائه في ضمن يتبادر لكل وادائه لا يتبادر له وادائه مطم حجة القول بانه مجاز في الباقي مطم وجهان الاول
 انه لو كان حقيقة فيه لكان مشتركا والثاني بطم بيان الملازمة بانه حقيقة في العموم والباقي مغاير له ضرورة مغايرته البعض
 لكل فاذا كان حقيقة فيه لكان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان الثاني فلان الكلام في
 الالفاظ التي تختص بالعموم وضعاف الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان كل مجاز حقيقة والثاني متفوض البطلان اما الملازمة
 فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه في الخصوص مع القرينة وان كان بدورها ظاهرا في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجاز
 كالت فالصحة بعد ان ذكر الدليلين وقد سبق ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل اكرم بني بتم الطوال عند
 اكرم من بني بتم من علت من صفتهم انهم الطوال سواء عمتهم الطوال واخص بعضهم ولذلك يقول اما الضاد منهم فلا تكرم
 ويرجع الصغير الى بني بتم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وبما طر
 عليه عدم ارادة المنهج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان وصف بني بتم
 بكونهم طولا ايجابيا براد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لا امتناع وصف الجميع بكونهم طولا اذا كان فاهم من

لا يصف

لا يصفيه وأما ما ناول به امر الصفة فتعسف واضع يقطع بفشاره كل من لم يمسكه بمد اليل الاغلاقات وجوه تركيب اللفظ مختلف
 باختلاف طرق التبادلية ففرق بين قول الفاعل اكرم طول بن عتبة لو اكرم بن عتبة طول اكرم بن عتبة الطوال حيث عبر في الاول بطريق
 الاضافة وفي الثاني بطريق التبادلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المزمور في هذه الصور اتحاد طرق التبادلية و
 المساواة في الاحكام وأما التفسير في قوله ما الضار منهم فراجع الى مطلق بن عتبة المفهوم من ذكر المفيد ولو بطريق الاستخراجه و
 دعوى رجوعه الى بن عتبة باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجرد دعوى لا يساعدها الوجدان وأما في الثاني فلان لفظ العام اذا
 كان موضوعا لخصوصه يجمع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غيره للموضوع لضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا في لا
 محالة ثم يعبر على اصل الجملة انها الاستيتم على اطلاقها فان الجمع المقرف محض بالعموم وضعها حيث لا يتعين مادونه من المراتب وكل
 الموصول مع لوتعيين كان استعماله في حقيقة الية ولا اشراك فان مدلول الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة
 باعتبار تعيينها وكذا مدلول الموصول الثاني او التخصر المتعين بصلته باعتبار تعيينها بحيث لا شاهد على التبيين يتعين الحمل
 على الجميع لتعيينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بهما او وصفا وشبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشراك و
 يعرف الكلام في نظيره مما ترجمه القول بانه حقيقة ان كان الباني غير مختص ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ متنا والما لا
 يختص في عدد فحيت يكون الباني كك يكون عاما والمركب منع كوز ذلك معنى العموم بل معناه متنا والجميع افراد مفهومه
 واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فان التخصر بالجمع وضعوا واستعمل في غيره كان مجازا في الاحالة
 الا فلا تجوز سواء اقتصروا لم يختصوا كعرفت قال العسك ولا يخفى ان هذا منشاؤه امثله كون التزاع في لفظ العلم او في
 الصبيح يعني كوز اللفظ متنا والما لا يختص معنى لفظ العام لا معنى صيغته المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم
 ان ذلك معنى العام الية والا لكان ذلك مدلول صيغته ايضا بل معناه اعم من ذلك كما عرفت حجة من فصل بين التخصيص
 بما لا يستغل وبين التخصيص بالسنقل ان التخصيص بما لا يستغل كالقييد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كما كره
 يتم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والليهد ونحو الف سنة الاخيرين عاما مجازا والثاني
 باقسامه باطل بالانفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيده هو كجزءه له وقد صار بملحق غير ما وضع له
 او بحيث لا يخل مع غيره وقد جعلت ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحم والجب بان الواو في سلون كالف ضارب جزء للكلمة
 والجمع لفظ واحد واللام في السلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه بعد عرفه كلمة واحدة لا ان مسلما يوجب
 واللام المفيد والاستثناء اخراج بعد اوارده العموم من اللفظ وشئ من ذلك لا يتحقق في العام المختص فلا يلزم من كونه مجازا كواها
 مجازات وفيه نظر لانه ان ارد ان الواو في سلون واللام في السلم ليس موضوعا لجزء المصحف موضع مستقل فساد في نفسه
 بشهادة التبادلية على خلافه مما لا يذكره في حد المركب من ان حروف الضارعة تدل على جزء المعنى وجوهه يدل
 على الجزء الاخر وكل نحو ضارب و سكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى ويثبت تدل على الجزء الاخر فان الاثر لم
 يبعدد الوضع هناك بوجبه الاثر لم به هنا بطريق اولي وان اردت انهما وان كانا موضوعين بوضع مستقلين ودال على
 المعنى بداليتين لكنهما يعتدان في العرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث اللفظ فحين مدار الاستدلال ليس على كونها
 كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونها موضوعين وداليتين فان الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع
 سواء وصف عرفا بكونه كلمة اولي من هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراد به المعنى الاعمال
 يتفرض عنك بمثل ذلك وأما ما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخرج بعد اوارده العموم فلم يثبت منافاة لفظ الية
 الخضم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان الاستدلال ان ارد بمقالته ان التخصيص بما لا يستغل من قبل المفيد في عدم
 التجوز و ارد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعها في الخصوص استقام كلامه حيث انها اشراك في كونها
 مستعملين في تمام المعنى ان لم يد عليه من التخصيص او المفيد مراد من اخر ولا حاجة له الى التمسك بمثل سلون والسلم اما
 يكون المفيد فيه كجزءه حتى يد عليه منع كونها كلمتين عرفا بل لانه تمسك بكل مطلق ود عليه المفيد كقولك اضرب
 زيدا فان اضرب مجرد اعم القيد موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد القيد بالمفعول صار مفاد المجموع طلب ضرب خاص
 بحيث لا يتحمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب ويتم به تعريف النقص وأما الحل فبان ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون باراد
 غير معناه الموضوع له منه لا بان يكون المراد منه ومن غيره غير معناه الموضوع له فان ذلك لا يوجب صبر وده اللفظ مجازا والا
 لكان كل لفظ مجازا اذا اشرك مع غيره ولا ريب ان الفاعل اضرب زيدا لا يريد بقوله اضرب لاطلب الضرب المطلق وتيقنه يريد
 لا ينافي ارادة ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المفيد لان ارادة المفيد تشمل على ارادة المطلق اذ المراد بالمطلق ذات المطلق
 لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس سلون والسلم وان ارد ان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبل القيد كما يشعر به اطلاق

اطلاق كلامه فمنازعه لأن لفظ العام اذا انحصر بالعموم وضما كل قطعه كل فاذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل عالم الا
 زياد واديد بلقطه كل البعض اعني من عدا زياد يكون مجازا قطعاً ونظيره في الفيد ما لو قيل اضرب رجلاً جاهلاً واريد بالرجل
 خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانح مجازاً ولا يخفى ان مثل هذا الفرع عن الحوادث وكان كلام المفضل سبق
 على ما هو الظاهر المنداول ثم لا يذهب عليك ان دعوى السنك الاتفاقي على ان الفسنة الاخمين عاماً حقيقة بنافي ما ذكره
 في الاستثناء من مصير الاكثر الى ان السنك منه مستعمل بما عدا السنك مجازاً الا ما صرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام
 وغيره حجة الفاضل ما ترى حجة المفضل المتقدم الا انه اخرج الصفة منها نظر الى انه عند بمنزلة تخصص مستقل وليس تخصيها
 لفظياً حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان النامي وقد لا تشمل
 كما في الصفات الاحترافية لكن يعلم ذلك من ارجاع الامن نفس الصفة فلا يتناولها الدليل والعدلي سند بل ذلك في
 اخراج الغاية والبدل فانها لا يستلزمان التخصيص في نفسها وانما يستلزمان من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف
 لا يقتضي التخصيص مطلقاً بل اذا كانت الصفة انحصرت من الموصوف وتخصيصها لفظي لاستثناؤه الى مدلول اللفظ وكذا الكلام
 في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ان لم يستلزم الاخراج في نفسه بل خصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء
 ان لم تكن لا يفيد التخصيص اذا كان كلام اقيانه فالفرق تحكم وتنه الكلام في تعريف المترجم عبد الجبار ما تراه لان
 استثنى الاستثناء نظر الى انه ليس عند من التخصيص في شيء لما يراه من ان السنك منه مستعمل في العموم وان التخصيص في
 الاستناد وهذا منه مناقشة لفظية وفنادها يظهر ما تراه ان قد استثنى الغاية والبدل في تحريم الدعوى اية ولم ينعين
 لها في الاستدلال والوجه في الخبر واضح لجران العلة المذكورة فيه واما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم
 حجة المفضل بين التخصيص اللفظي وغيره ان التخصيص بالدليل اللفظي اذا كان مجازاً لكان المسلم والمسلمون مجازاً الى اخرها
 من الكلام في على حد ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد لا يصير الباقي مجازاً فكذلك ما بمنزلة وجوابه
 لا يحتاج الى البيان لمنع نشاويهما في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فحالفه وضع البعض لا يقضي مخالفة وضع غيره
 بخلاف المقام فصل ان اذا انحصر العام بمحل سقط عن الجمية في مورد الاجمال اتفاقاً وانما خصصناه بمورد الاجمال لان
 اذا اشتمل على مورد غير محلي كما في قولنا اكرم الذين في الدار الابيض علمناهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الا
 واختلافها اذا انحصرت بمعاها في انه هل يبقى حجة في البلق او الى اقول ثالثاً ان انحصرت بمصل كان حجة فيه والاول
 ورابعها ان كان لفظ العموم متباعد قبل التخصيص كانبائه عن غيره كان حجة كما في نحو اقولوا المشركين فانه يبنى عن
 الحرج انبائه عن الذي والاولا كما في السارق والسارقة فاقطعوا عنه لانه لا يبنى عن كون المال نصاً وبمخرجاً عن المرزوق
 لعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط والغاية وبين غيره فانه لا يبنى في الاولين عن عدم تعيد الحكم بالشرط والغاية
 المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية بخلافه فيا عداها وخامسها ان كان
 قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقولوا المشركين فانه يبنى في المراد قبل اخراج الذي والاولا كما في الصلوة فانه
 لا يبنى في المراد قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنى والثالث على اختلاف القولين دون ما زاد
 عليه والحجج عندى انه حجة مطلق كما عزي الى اصحابنا وعلية المحققون من مخالفتنا ورواها ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه لعمري
 من العام الغير المخصص نظر الى انه بعد من احتمال التخصيص لنا على ذلك بعد مساعده القواعد اللفظية عليه فم اهل الرأي من
 حقوق الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قل له مولاه اكرم من دخل وادى الازيد او قال بعد ذلك لا تكرم زياداً
 فترك اكرم غيره اية ولا يرب ان فهمهم ان السنك الى اللفظ كان حجة واية فان الصحابة واتباعهم كانوا يستدلون بالعموم
 المخصصة من غير تكبر منهم وذلك منهم لجمع على جهة وقد يستدل بان اللفظ كان مثلاً للباقي فيستحب ان يتضاء بعض
 المعاصرين ينه على ان يكون المراد استصحاب حكم تناول الظاهري بمعنى ان كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه في
 فخرج للخرج لقيام الدليل ببق البلق فيستحب حجية وجود العمل به فان اريد به تناول الواقع فهو مختص بما يكون
 تخصيصه كدائماً ولا علم به او تناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والترقية ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص
 بنى وضى بخلافه بعده فلا يتعد الموضوع ليستحب وقد يستدل اية بان لولم يكن حجة في الباقي لكان تناولاً له متوقفاً
 على قادته للخرج والثالثي بط اما الملازمة فظاهراً واما بطلان الثالثي فلان التوقف ان كان ثابتاً على تقدير العكس اية
 كان دوراً والا كان ترجيحاً بل ترجيحاً لا يبرح اذ ليس هناك ترجيح حقيقة وجوابه ان اريد
 بتوقفه على قادته للخرج ما يتناول التوقف على سبيل المعية بطلان الثالثي وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة
 ممنوعة حجة الثاني مطر ان الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها

بيد

لا يحتاج الى البيان لمنع نشاويهما في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فحالفه وضع البعض لا يقضي مخالفة وضع غيره

حجة المفضل بين التخصيص اللفظي وغيره ان التخصيص بالدليل اللفظي اذا كان مجازاً لكان المسلم والمسلمون مجازاً الى اخرها
 من الكلام في على حد ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد لا يصير الباقي مجازاً فكذلك ما بمنزلة وجوابه
 لا يحتاج الى البيان لمنع نشاويهما في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فحالفه وضع البعض لا يقضي مخالفة وضع غيره
 بخلاف المقام فصل ان اذا انحصر العام بمحل سقط عن الجمية في مورد الاجمال اتفاقاً وانما خصصناه بمورد الاجمال لان
 اذا اشتمل على مورد غير محلي كما في قولنا اكرم الذين في الدار الابيض علمناهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الا
 واختلافها اذا انحصرت بمعاها في انه هل يبقى حجة في البلق او الى اقول ثالثاً ان انحصرت بمصل كان حجة فيه والاول
 ورابعها ان كان لفظ العموم متباعد قبل التخصيص كانبائه عن غيره كان حجة كما في نحو اقولوا المشركين فانه يبنى عن
 الحرج انبائه عن الذي والاولا كما في السارق والسارقة فاقطعوا عنه لانه لا يبنى عن كون المال نصاً وبمخرجاً عن المرزوق
 لعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط والغاية وبين غيره فانه لا يبنى في الاولين عن عدم تعيد الحكم بالشرط والغاية
 المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية بخلافه فيا عداها وخامسها ان كان
 قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقولوا المشركين فانه يبنى في المراد قبل اخراج الذي والاولا كما في الصلوة فانه
 لا يبنى في المراد قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنى والثالث على اختلاف القولين دون ما زاد
 عليه والحجج عندى انه حجة مطلق كما عزي الى اصحابنا وعلية المحققون من مخالفتنا ورواها ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه لعمري
 من العام الغير المخصص نظر الى انه بعد من احتمال التخصيص لنا على ذلك بعد مساعده القواعد اللفظية عليه فم اهل الرأي من
 حقوق الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قل له مولاه اكرم من دخل وادى الازيد او قال بعد ذلك لا تكرم زياداً
 فترك اكرم غيره اية ولا يرب ان فهمهم ان السنك الى اللفظ كان حجة واية فان الصحابة واتباعهم كانوا يستدلون بالعموم
 المخصصة من غير تكبر منهم وذلك منهم لجمع على جهة وقد يستدل بان اللفظ كان مثلاً للباقي فيستحب ان يتضاء بعض
 المعاصرين ينه على ان يكون المراد استصحاب حكم تناول الظاهري بمعنى ان كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه في
 فخرج للخرج لقيام الدليل ببق البلق فيستحب حجية وجود العمل به فان اريد به تناول الواقع فهو مختص بما يكون
 تخصيصه كدائماً ولا علم به او تناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والترقية ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص
 بنى وضى بخلافه بعده فلا يتعد الموضوع ليستحب وقد يستدل اية بان لولم يكن حجة في الباقي لكان تناولاً له متوقفاً
 على قادته للخرج والثالثي بط اما الملازمة فظاهراً واما بطلان الثالثي فلان التوقف ان كان ثابتاً على تقدير العكس اية
 كان دوراً والا كان ترجيحاً بل ترجيحاً لا يبرح اذ ليس هناك ترجيح حقيقة وجوابه ان اريد
 بتوقفه على قادته للخرج ما يتناول التوقف على سبيل المعية بطلان الثالثي وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة
 ممنوعة حجة الثاني مطر ان الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها

دليل

ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجازا مترددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هذا يظهر ضعف جهة الفصل اعنى الفصل الاول
 فان الجازعته انما تحقق في المنفصل للنسب على الخلاف في الاصل السابق الثاني ان تخصيص العام يخرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون
 ظاهرا لا يكون جهة والجواب عن الاول ما اولنا من ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحصيل القول فيه ولا يلزم
 ح تساوي المراتب نظر الاشارة كما هي كونه حقيقفة فيها اما في التخصيص بالوصف فلورود موجب العموم على المفيد فيفقد التناول
 لجمع افزاده واما في الشرط والغاية فلا منها من يتوكل الحكم فلا ينافيان عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فاما هو لا فادتها
 نقيده الموردا كالوصف واما في البدل فلوجود موجب العموم فيه واما في الاستثناء فلا قرينة بحقوق الحكم المقصود بالباقي من
 محوة بما دونه وان ظ الاستعمال يقتضى يكون المستعمل فيه مراد اصليا حال الغناه في مورد التخصيص لقيام امارته فيتعين
 الاخذ بمقتضاه في الباقي واما ثانيا فان مادون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها
 وهو الباقي اظهر مادونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح ومن هذا يظهر الجواب عن الجهة الثانية ان
 خروج عن ظ العموم لا يقتضى ان لا يكون لفظي مراتب التخصيص واعلم انه قد يستشكل في المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون
 القول بعدم الحجية مط والدليل المذكور يقتضى اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من
 قال بكونه حقيقفة في واقع الكلام في الفصل المتقدم يقتضى كونه جهة في الباقي لان كلاما من الحقيقفة والجاز في معناه والكلام
 هنا يقتضى الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام ما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضى ان يكون القول بعدم الحجية
 مط اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الجهة المذكورة مع فمنهض على دفع القول بكونه جهة في
 الباقي لكونه حقيقفة فيه بضمته مبناها مع احتمال تعيم النزاع الى القول بكونه حقيقفة فيه ايضا نظر الى عموم الدليل الثاني
 والنزاع في كونه حقيقفة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضى ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقفة او مجازا فيه مساويا لمادونه من المراتب
 الحقيقفة او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبينا على القول بالحجية كما سبق البعض الاوهام لمنافاة الاجتهاد على
 عدما بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في افزاده وكذا صح بقية الافوال فصلا اختلافوا في
 التمسك بالعام قبل استنفاذ البحث عن المخصص فذهب الاكثرون الى المنع بل نقل الحاشي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ
 البحث وهو مردود بنقل جماع مصير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مط وربما وجه بعضهم بان مراد فائده وجود الاعتراف
 بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين ذلك والافتقار الاعتراف ثم نسبة الى عبادة فائده لخرجه عن مطارح
 العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه في التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز مع استنفاذ المنع في النهاية و
 كلامه في هذا البحث من التهذيب وان كان ظ في ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث المبين نص في المنع مع دعوى الاجماع
 عليه ومن مئاخرى اصحابنا من نصر على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل بكل دليل يحمل المعارض قبل الفصل عنه
 ثم اختلف المانعون فذهب اكثرهم الى كفاية فحص يغلب معه الظن بعدم المخصص وربما تحصل من نحوى كلامهم هذا انه لو حصل
 الظن بعدم المخصص قبل البحث كفى وهو قوى مع قوة القنونة والقاض لا بد من القطع باثباته ولا يكفي الظن به والحق
 عندهى ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل
 في كل دليل ظنى يحمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقفة من جزئيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم
 قد اولو افرادها بالبحث نظر الا ان لعمال المعارض فيها اقوى لنا ان علمنا بوجود المخصص لاكثر العمومات التي بلغت
 اليها كما يشهد به اذ يتبع مع شيوخ حكايته واستفاضة نقله من المتابعين بوجوب عدم الوثوق بعموم عام تضاد
 بوجه عدم مصادفة المخصص اذ يتساوى ح عندنا الاحتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول
 بالنظر الى الغلبة المذكورة ولا دليل على حجة تلك العمومات مط حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدته
 الاجماع والعقل على ذلك وهذا وكذا الكتاب والسنة اذ ليس فيها ما يقتضى حجاجا كما سنشير الى البعض واما بعد
 التبع المورث للظن بعدم فيجوز التعويل عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم الضرر والحرج المنفيان عن الشريعة السمحة
 وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص فيها وهذا
 الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الطينة سواء كان ظنينا من حيث التسند كخبر الواحد او من حيث المنع كما لا مرد والتهى
 والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فان اعتمى صادفنا شيئا منها لم نلتزم بملاذاه ما لم نبش عن المعارض فظن عدمه ذلك
 لعلمنا بوجود المعارض التواجد المساوى والراجح في كثير منها فمحتاج في تحصيل الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الى
 الفحص والتبع واعلم ان الفذر الكافي من الفحص والتبع ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض كالمورد يكفي فيه
 تتبع الابواب القوي فطان ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب البوابة وربما يكفي فيه موافقة الاكثر والمعظم وعدم

استدلح الفصل والمحل
 فعدم تعيين المراتب
 من التخصيص فيقولون لا يرد
 واما في مثل الاستثناء

الاشارة من المتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك لاسيما الجوزون منكم بانه لولا
 البحث عن التخصص في التمسك بالعلم لوجب البحث عن الجواز في التمسك بالحقيقة ايها والثاني بانه بالاتفاق بيان الملازمة ان اجاب طلب
 المختص انما هو للفرع عن الخطاء وهو موجود في الجواز ايها والجواب لا يلزم بالثاني والمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرنا انتقاد
 قد يجاب بالفرق بين المقامين بان التخصص قد يبلغ في الشروع الى حيث يقل ما من عام الا وقد خص فصار حمل اللفظ على العموم محروما
 في النظر قبل البحث عن التخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على المحققين وما سبق من ان اكثر الالفاظ مجازات فتحمول على
 المبالغة اذ ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او مطروحة بشهادة الوجوه ان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصص
 اكثر وقوعا من غيره من انواع الجواز فتحمول الفرق بعدم الثاني قبل الفصل لا يوجب في الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه صحيحا لا
 انه يضر جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث
 في الثاني على تقدير تشبيه دون الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور ولو كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهر في
 قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه ولا يعاد وهو الفرق بين المقامين من حيث ان التخصص قد يقع في الكثرة الى حيث صار من الجواز
 الرجوع المساوي احتمالا لاحتمال الحقيقة فيحتاج الى الفصل بخلاف سائر انواع الجواز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا ويشكل
 بان التخصص لو كان من هذا القبيل لكان العلم من قبيل الجهل في عدم تعيين شيء من ارادة العموم او الخصوص من الاهداء كما هو شأن
 الجهل ولما كان في الصير الى العموم محروما وعدم وجدان المختص كما لا يخفى في الصير الى الحقيقة المرجحة بعدم القرينة على الجواز الرجوع
 الثانيين مساوات احتمالا لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان علمه وورود التخصص على العوفا معارضه بعلة مصادفة
 على تقدير وجوده فيكافئ بعد الفصل ويقع في العموم سليمان عن المعارض لكن يشكك في ان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كما يجازيها فلا
 يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتأخرين على عدم وجوب البحث عن التخصص بل بطلان المعارض بوجود اخر منها اجماع اصحاب الامتياز
 والناهي عن على ذلك حيث ان احد منهم لم يطلب في مسألة تشاجر وانها النظر من صاحبها حتى يبحث عن المعارض والمختص وان كان
 ينكح او يتلقى منه بالقبول والانفصال خلافه لينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الادوية كلها يمكن موجوده عند اكثر اصحاب
 الامتياز بل بعضها كما يشهد به التخصص في احوال الرجال والامته كما نوايملون بانهم يعملون ما عندهم فلم يحرر ذلك لعموم مقتضى
 الكمال والعموم عن العمل ببعض اذ لا يتم البحث عن التخصص لا بتعميم الجميع ومنها اية التثبت حيث تطلب في نفسه على عدم وجوب
 التثبت في خبر العدل والبحث عن المختص والمعارض تثبت فيكون متيقنا بمفهوم الاية ومنها اية التفرقة عند العمل بوجوب التفرقة
 عند اذنا الواحد من غير تقييد بالبحث عن المعارض والمختص والجواب اما عن الاول فانه ما ذكره في الاصل على اجابهم على التصرف
 لان الغالب في مقام الحاجة سكوت احد المتأخرين وذلك لا يقضي على مذهبهم بل لعدم علمه بقساده على ان اكثر المتأخرين
 منهم كانوا متفهمين في الاخبار متبعين في الامار وكانوا مع ذلك مستحضرين اياها بما جعلتها اذ باكثرها ولو يجب موادها ومفادها
 يجوز ان يكون عدم مطالبهم بالتوقف اكفاه منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفصل فيها حفظوه وتذكروه ومنها ان ذلك
 كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي حصوله كثير زمان ولو صدر منه مطالبة ذلك احيانا فاطمين في نقله ما يقصده
 العادة بوقوعه واما عن الثاني فبان الظاهر من تعويلهم على بعض تلك الاصول انه كان لو توثق بمجاوبه فان اكثر العوفا بل
 مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن خالية او مقالية موجبة لتعيين المصحة المراد منها من غير حاجة الى كثير تقييد
 ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما يخرج منه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القرائن والامارات لسانا بعد التفتيش لعدم
 الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذب بالثقة وغير ذلك بحيث لا يحصل لنا وثوق
 بشئ منها بدون التفحص والتدقيق فلا سبيل الى مقابلة حالنا بحالهم واما عن الثالث فبعد تسليم دلالة الاية على عدم وجوب
 التثبت والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى حمله على الصدق
 وتلقيه بالقبول من حيث الصدور لا من حيث كونه خبرا بمعنى من حيث دلالة وان كانت ظنية او احتمالية وهذا نظري في نفسه ونحوه
 التعليل المذكور بعد مع ان اكثر ما يقول على خبر من لم يثبت عدله او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما عن الرابع
 فبعد المساعدة على تناوله للمقام ان الاشارة انما تحذف بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحذف جزء من غير القطع بعد
 المختص بان القطع مما يثبت حصوله بالفصل لان الحكم المستفاد من العلم ان كان تمام البحث عنه ولم يطلع على اوجوب تخصيصه
 فالعادة فائضة بالقطع باثباته والافصح المجتهد بوجوب القطع باثباته اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم
 اطلاع على المختص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثره في بحثهم او بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم ان ارد عدمه
 حقيقة اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقضي عدم الوجود وان اريد ان عدمه ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدمه
 وقوف المجتهد عليه بعد الفصل في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري عاد النزاع

في جواب سؤاله في
 اختصاصه في
 اختصاصه في
 اختصاصه في
 اختصاصه في

لفظا فان من كفى بالظن بالعدم اراد به الظن بالعدم وانما فلا ينافي قول من اعترض القطع به ظاهر كيف قد نقر بعدنا
 ان ما لا الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما هو في طريقه فصله اذا تعقب تخصص المنصلا جلا او
 مفردات منعا طرفة وضع عوده الى الجميع والى الاخير فلا كلام في جواز عوده الى الاخرة وحدها الى الجميع فان كان هناك
 بوجوب تعيين الكل والبعض فلا اشكال والا فلا خيرة مخصوصة به قطعاً وهل يختص بها او يختص معها الباقي فيه خلاف و
 نحن نذكر الاستثناء المنعقب للكل ولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نغضيه ببيان بقية الاقسام فنقول في الاستثناء
 للكل الصالح للعود الى الجميع والى الاخرة اقوال فذهب الشيخ والشافعية الى انظ في العود الى الجميع وقسمه الصكك بكل واحدة من
 الجمل اي كل واحدة على الشمول وكان يريد بذلك دفع توم ان يكون المراد به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما سنسب اليه ونتم
 بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل فتوم ان القائل يرجع الى الجميع بقول بان الاستثناء مستعمل في اخر اجن
 او اكثر على البدل وكان يريد ان تصد كل اخراج عن لفظه بدلي بمعنى ان تلك الاجزاء لا تراه منه وقدر بل على سبيل
 التعاقب والبدلية وان كانت تلك الاجزاء المارة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية
 كما يريد اليه قوله في مواضع علمان والواحد في الاصل وان الواحد ان البعض ضرب علمان الا واحدا والقاصدين الا واحدا
 قال وان قسم الجميع بالمجموع لكفى اخرج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستيغ مع انه لا يستقيم فيها اذا كان
 جمعا متغايلا التحقيق ان القائل يرجع الى الجميع انما يقول بان المراد به اخرج واحد متعلق بالمجموع لا اجزاء متعدي كما سبنا
 هذا وذهب آخرون الى انظ في العود الى الاخير وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لفظا فتوقف في تخصيص الباقي الى قيام
 قرينة وتوقف بعضهم فلم يبدوا انه حقيقة في اي الاربع وهذا القولان موافقان للقول الثاني في الحكم وان خالفاه في
 لما اخذ حيث ان القائل بالقرينة ان يقول بظهور عدم الشاؤل وهو لا يقولون به لعدم ظهور الشاؤل كما ذكره الصمد
 وغيره وتوم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلاثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخير وعدم تخصيص غيرها الا في
 ابقاء غيرها الى صفة العموم فان عدم تخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بالايخيرة يحمل ما عداها على العموم
 ما هو في اللفظ وتوقف غيره في الحمل عليه لعدم علمه بالجماله ما لا يتقدم الاولة او للاجال الناشئ من الاشتراك ثم جعل
 ذلك من الشره المتفرقة على نزاعهم ومرجع كلامه الى حمل الحكم في كلامه على الحكم بتخصيص الاخير وعدم البناء على تخصيص
 ما عداها الا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه الى ذلك ما نوهه من ان عدم تخصيصه لا يستلزم بقاء اللفظ على
 العموم معللا ذلك على ما يستفاد من كلامه ما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء
 المنعقب للجمل فتعينة القول بلشرك الهيئة انها حقيقة في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحد منها بما لا يرد
 الى الاخير فقط فيلزم بقاءه ما عداها بما جاله وتعيين القول بالوقف الزرد بين الاربع فيكون اللفظ على القولين مردوا بين
 ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول والعمومات الغير المخصوصة يعنى ما عدا الاخير منها بناء على
 الثاني فيعين التوقف قال واشتق في ان المراد من اللفظ هل هو العلم المخصص او غيره غير الشك في ان العام مخصص او لا ثم
 ذكر ان اصله عدم تخصيص انما يجري في الثاني دون الاول وعلمه بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ
 هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس له ارجحاً جاعلة فلا يمكن فيقه باصالة الحقيقة واصالة عدم تخصيصه وجعل ذلك
 نظير للعام المخصص للجمل ورد بذلك على المدقق الشيرازي حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني
 في الحكم المستفاد من الجمل نظر الى ان اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم ما يقتضيه تخصيصه اذ التقدير ان
 اصحاب القولين بحثوا في المسئلة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال ارادة خلافه اقول وفيه نظر اما اوله فلان دعوى
 ان نزاعهم في مفاد الهيئة التركيبية فاسدة في بعضها ودرهم بها معلوم الخلاف اما الاول فلان ان اراد ان الهيئة التركيبية
 اعنى تعقب اللفظ وانضمامها موضوعاً للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساد مخالف لما اجمعوا عليه
 من ان اداة الاستثناء موضوعاً للاخراج وان اراد ان كل منهما موضوع لذلك فهو ايضا فاسدان المقوم من الكلام المشتمل
 على الاداة انما هو اخراج واحد لان في وضع احد ما غنية عن الاخر فينفي وضعه بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب كون النزاع
 في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الاداة والهيئة موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايضا فاسدان للاخراج لما
 يعنى من الاداة كما يعنى سائر المعاني الحرفية من ادائها دون الهيئة ولا تخالف لما اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة و
 ان اراد ان الاداة موضوع للاخراج والهيئة موضوع لاداة ربطة بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه
 المذكور فهو ايضا فاسدان الحرف على ما نقر في محله وعرف هو انهم به موضوعاً لتمام اللفظ المحووظ بها حال متعلقها
 فادوات الاستثناء موضوعاً على هذا التحقيق للاخراج المحووظ بها حال المستثنى منه باعتبار المستثنى باعتبار فهو في نفسه

ويكون ان الاستثناء في الخارج
 واحد متعلق بكل واحد على البدل
 الا ان القسم بعض كل اربعة
 العج الذي ذكرناه وطنا
 انفسا عليه في
 لا بد من التخصيص هو البناء
 على كون تخصيصه هو ان
 اعنى انما هو في

نفسه معنى ربطى فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط اخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا يخرج عن كونه حرفيا
 وان اراد ان الصواع المركب من السنن والاشياء والجملة حيث يوجد اليها موضوع بوضع تركيبها بانه المخصص منها والجملة
 الاخرى حيث يعود اليها المخصص منها بوجه ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين وناسبه جعله نظير العلم المخصص بالجملة لانه
 ح من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والمخصوص الا ان هذا لا يتم الا على ما ذهب اليه الفاضل وهو مردود عند غيره كما عرفت
 ولا وجه لتزويل النزاع المعروف في العلم على هذا القول النادر واما الثاني فلما عرفت من انه على ما اعترف به انما استفاد ذلك
 من اقولهم وادلتهم وسي كما ترى لا اشعار منها بذلك لصلانم ذكر صاحب العالم في نفي القول بالاشراك ما لفظه ولا يتقدم
 في وضع المفردات غالباً ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعاً متقدماً فيدل على ان النزاع وبما يتبين بالاعتبار
 الهيئة ايضاً وظ انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه من ان تراجم هنا باعتبار الهيئة واما ثانياً فلان ما لزم به الفاعل بالاشراك
 والتوقف من عدم حمل ما عدا الاخرى على العموم نظر الا ان عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد بل ان المخصص
 اذا قصر عن اعادة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية التخصيص مط اذا لا يجوز ترك الظاهر واحتمال قيام
 الصادق والمعارض الشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشراك والجملة بالوضع لا بوجوب الشك في دلالة العا
 فان ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص ومن هنا يتبين ان ما ادعاه من ان تراجم في الهيئة ما لا مدخل له في ذلك
 وما استفاد اليه من ان ذلك اعني كون العام مخصصاً او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ فخرج الشك الى تعيين المدلول فاستد
 لان الاداة او الهيئة انما وضعت للاخراج وهو معنوي بسيط والتعداد انما هو فيها تعلقاً به وسيما التنبه عليه مع ان ما ذكره
 هنا يتبين ما ذكره سابقاً من انه على القول بوجوه الى الجميع يكون مستعملاً في اخرجين او اكثر على البدلية اذا لم يعقل تناو الكلم
 لاجزائه على البدلية ثم في المقام اقول اخر منها ما حكى عن علي الحسن البصرى واقعة عليه العلامة في تمهيد به لانه لا يخرج ان يتبين
 استفلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك بان لا يشترك الجملة في غرض وان مختلفاً نوعاً واسماً ولما
 يكن الاسم الثاني ضميراً للاسم الاول او حكماً او اسماً فالاول نحو اكرم بني تميم والحجاة هم العراقيون الازديا فان احدهما انشاء و
 الاخر اخبار وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء او يسترى الى مطلق الاختلاف في النوع كالوكا
 احدهما جاملة والاخرى شرطية او كان احديهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهي والنهي والتمني والتمني ونحو ذلك والاخرى
 من نوع اخر وجهان يدل على الاول فاقضاه عليه وعلى الثاني تحقق الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو
 اكرم بني تميم وبيعة الازديا وهذا التمثيل غير سديد لان الكلام في الجملة المتعاطفة لاني المفردات فالقول بان يقولوا اكرم
 ربيعة والثالث نحو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الازديا والرابع نحو اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الازديا ثم اصول الام
 التي ذكرها ثلثة وترتعي بضمته صور التركيب المسبعة فكان ينفخ عليه اما مثلث الاقسام او تشبيهاً فترتيبها كما فصلت بما لا
 وجه له والا كان للجميع وذلك بان يظهر منه الاضراب اما بان يكون الاسم الثاني ضميراً الاول سواء اتحد نوعاً وحكماً او
 اختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجرهم اووم طوال الازديا او بان يشترك في غرض نحو اكرم بني تميم واخلمهم اووم مقربون الا
 زيد او جعل منه قوله تيم فاجلدهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واوئكهم الفاسقون الا الذين تابوا حيث
 اشرك في الغرض وهو الالهانة والاشتمام والثاني ضميراً الاول وان اختلفا حكماً ونوعاً والثالث ما اختاره الحاجبي وهو انه
 ان ظهر الانقطاع فلا يخرج وان ظهر الاتصال فليجمع والا فالتوقف فالاعتقاد وهذا راجع الى القول بالتوقف لان الاتصال
 والاتصال قرينة على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيدان حمل الاتصال والاتصال على ارتباط الجملة بعضها ببعض كما هو اللفظ
 لان التوقف يتوقف على تغليب ظهور الاتصال بل الاتصال ايضاً كما هو ظاهراً وهذا القائل لا يتوقف فيه وتزويل الاتصال
 والاتصال في كلامه على القرينة المقيدة لتعلق الاستثناء بالبوافي وعدمه بوجوب ان يكون تفصيلاً في غير محل النزاع وهو خلاف
 الظم مع ان حمل التوقف في كلامه على التوقف في المراد دون الموضوع محتمل فذوجه لتزيج الاول والثالث ما ذهب اليه في العالم
 من انه صالح للعود الى الجميع والى الاخرى والى اليها عاد كان حقيقة فمن حيث المخصوص لا لكونه مشتركاً بينهما لفظاً كما يذهب
 اليه السيد بل لكونه موضوعاً بالوضع العام لمخصوصيات الاخراج وقد توهم المعاصر المذكور في كلامه حيث ادعى انه يذهب الى
 القول بالاشراك المعزى ويقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وان استعماله في كل فرد من الاخراج حقيقة غائبة
 الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكل غير مناهية والعجب ان ذلك اليه وقد نقل عنه بعد ذلك تصحیح
 بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لمخصوصيات الاخراج وكانه يقول بالمخصوصيات بالمخصوصيات النوعية و
 الصيفية كالاجزاء عن الاخرى والاضراب عن الجميع ولا يخفى ما فيه فخروجه عن ط كلامه وبالمخالفة للشواهد الموجودة في كلامه
 عليه مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعاً لمطلق الاخراج كما هو ظاهراً بل المطلق اخرج على ان ذلك لا يصح احاطة القول بكون

وانظر في قوله
 يمكن الاسم الثاني
 قبل الاقسام الاخرى
 فيقولون القسم المتبادل
 هل الاقسام المتبادل
 عن تلك الاقسام الاخرى
 كان على مقتضى

استعمل في كل فرد من الاخراج على الحقيقة اللهم الا ان يرد بالفرد احد تلك الانواع او يعبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ويمكن ان
يتصرف بحال الاشتراك المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوعا لمطلق الاخراج
بمعنى كونه موضوعا لخصوصيات مطلق الاخراج او لخصوصيات الاخراج على تقديره من اى مجموع تلك الخصوصيات فيكون
في مقابلة القول بانها لبعضها وبما يشهد الى ذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مخارص صاحب المعالم ومخارصه من انه يقول بان الواجب
تصور معنى الاخراج عن متعدد بعنوان العموم وضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل العام المشهور
ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد عن البدل وعن المتعدد المؤول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعدد ذلك مثل
الاخيرة فقط وكلك الخصوصيات الموضوعه بازانها تحمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا كلامه فقد تميز الراجح ما ذهب اليه
المعاصر المذكور وهو ان ادوات الاستثناء موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الاخراج عن متعدد واحد اى مدلول واحد يشمل
على عدة اجزاء او جزئيات وجعل ارجاعها الى متعدد متعدد مجازا للتميز بله من متعدد واحد كنهه الافعال والجماعات
فحصل مما ذكرنا ان اقوالهم في المسئلة تنهى الى ثمانية وهل التراجع في ذلك باعتبار الوضع او الظهور وجهان والظاهر وقوع
الفرق بالاعتبارين كما يستفاد من اقوالهم وجميعهم هذا والتحقيق عند ان ادوات الاستثناء موضوعه بالوضع العام لخصوصيات
افراد الاخراج مطلق غير فرق بين ان يكون المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة على الثاني الى تاويل او تنزيل نعم يعتبر صلوح
المستثنى لذلك لفظا وهذا راجع الى ما اختاره في المعالم على ما توجه كلامه به واما من حيث الظهور والتأني من ملاحظة
عموم ما عدا الاخير فالحق اخضا صر بالعود الى الاخير لئلا ان المتبادر من ادوات الاستثناء انما هو اخرج ما بعدها عما
قبلها واحدا كان او اكثر فاذا اوجعنا وجدنانا وقطعنا النظر عن القرابين وجدنا نسبة عود الاستثناء المنعقب
للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخير بحيث يتبادر لكل واحد منهما من غير فرق وذلك انه كونه موضوعا بالوضع العام
لكل واحد من تلك الخصوصيات وهذا اذا سمعنا قول القائل اكرم العلماء واعط الفقراء وجالس الشعراء والظرفه الا
الفتاوى منهم والالفاسق منهم اذ لم يكن عمدا والازيد اذ اجتمعت فيه تلك الصفات تردنا اولا في عوده الى الجمع
والى البعض وان رجعا عوده الى الاخير نظر الى الشواهد الحارجية كقرنها واصالة بقاء ما عداها على العموم وايضا كلمة
الاو بما يحكمها تقوم مقام جملة استثنى فاذا جاز عود قولنا اجنابنا من استثنى منهم الفتاوى او الفاسق او زيد الى الجمع والى
الاخير من غير تجوز جاز ذلك فيها هو بمنزلة نعم يعتبر صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد
بها فردان كالوقيل في امر الارجلا اذ كانت الافراد متخالفه وكلك الافعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على ان معانيها متما
حرفية والافعى في حكم الحروف من حيث تصقها للنسبة ولو باعتبار النسبة التركيبية وكلك اسما الاستثناء فانها منضمه
لنسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة وسما توضع ذلك واعلم ان الاستثناء المنعطف بالجمع ومعاني حكمها
قد يتعلق بها من حيث المجموع كما اذا كان المستثنى جمعا معروفا او ما في معناها واختلفت افراد المندرجة فيها كما لوقه اكرم
العلماء واكرم التجار والافساق وكان فساق احدها غير فساق الاخر كلا او بعضا وكذا لوقه الا عشرة منهم وقرها بجمعة
من الاول وخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجمع باعتبار كل واحد على سبيل الممول كما لوقه في المثال المذكور والالفاسق
او اخذ فساق احدها وفساق الاخر وقد يتعلق بالجمع على سبيل البدلية كما لوقه في المثال الازيد من العلماء او عروا
من التجار ولان تجعل المستثنى احد الشخصين من المجموع فترجع الى احد القسمين الاولين او تفرد الاداة بعدد واحد
من الاستثناء من الواحد وفيها نصف والادخ ثلث الاقسام وجعل الاعبارات الثلثة خارجة عن مدلول الاستثناء
مستفادة من امرا خارج كوجهه المستثنى وتعدده ثم ان صاحب المعالم اورد في تقريب مراد مقدمه ثم فرع مذهبه عليها
ومخ نذكر كلامه ملخصا مع تدبيرة على مواضع الاخلال وتوضيح مواقع الاجمال فنقول بحصل كلامه في المقدمة ان الوضع
المعنى المحفوظ في الوضع بنفسه والموضوع له معنى الذى عين اللفظ بازانة قد يكونان عامين وعدمه المشفقات
يشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المستثنى مشتمل على مادة موضوعه للحدث وهيئة موضوعه للدلالة على الذاتية
المنصفة بمدلول المبدأ الذى طرقت عليه فان وضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لو خط في وضعها مفهوم الذات
بمدلول المبدء ووضعت بازا خصوصياتها ولا ينافى في ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئى الاضافى بقدرته كونه
ماخوذا بالقياس الى الوضع العام فيتناول الجزئى الحقيقى كما في اسما الاشارة والكلمة الاخرى كما في الوصولات قائمها
بالوضع العام لخصوص ما تبين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلو خط مطلق الشيء او المذكر العاقل مثلا
وضع الوصول بازا خصوصيات ما يقيد منه بالصلة وكلك المستثنى نعم يتجدد دعوى عموم الوضع والموضوع له على ما نراه
من انها وضعت بوضع واحد بازا معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها موضوعه بازانة بمعنى

من ان المستثنى مشتمل على مادة موضوعه للحدث وهيئة موضوعه للدلالة على الذاتية المنصفة بمدلول المبدأ الذى طرقت عليه فان وضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لو خط في وضعها مفهوم الذات بمدلول المبدء ووضعت بازا خصوصياتها ولا ينافى في ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئى الاضافى بقدرته كونه ماخوذا بالقياس الى الوضع العام فيتناول الجزئى الحقيقى كما في اسما الاشارة والكلمة الاخرى كما في الوصولات قائمها بالوضع العام لخصوص ما تبين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلو خط مطلق الشيء او المذكر العاقل مثلا وضع الوصول بازا خصوصيات ما يقيد منه بالصلة وكلك المستثنى نعم يتجدد دعوى عموم الوضع والموضوع له على ما نراه من انها وضعت بوضع واحد بازا معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها موضوعه بازانة بمعنى

بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدئ بها كما به بعض المحققين فانه لا يتصور تعدد الوضع واما على القول بانها متوحد
 ما زال معنى ملتم من عدة امور مجتمعة فلو اننا ذوات او شق له المبدئ كما هو المعروف بين القوم وعلمه العربي فلهذا ينبغي عليه
 سابقا في اول الكتاب وكذا الوقت بتعدد الوضع والزم بان الهيئة الموضوعية ليست مطلق الهيئة بل الهيئة المحرطة اجمالا بواسطة
 ملاحظة الهيئة الكلية كالمثال للوضع في اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع في القياس الى كل
 موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما للوضع بازائه ويضعف مضافا
 الى ما تقدم قيام شاهد على اعتبار الواضح لخصوصية الهيئات الا ان يوافق انه لازم لوضعها للذات المقتد بمدلول ما طرقت عليه
 وهو م والالكان وضع الحروف بلرها كك ولا يثبت ان الموضوع له على هذه التقادير خاص بل لاحظ الواضح في الوضع امر
 كلياً ووضع المشتقات الخاصة بالهيئات الخاصة بازائه خصوصيات اذ يعتبر في ذلك وحده الموضوع والفرض هنا تعدده
 فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتقات او شق له المبدئ او من قام به المبدئ يتضمن المشتق نسبة بتقدير مفادها
 ربط الذات بالمبدئ ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات ومبدئ وح فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره
 من الالفاظ المنظمة لمعان الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يقع الحكم بعموم الموضوع له تلك اخذ المعنى الحرفي في مدلول
 اللفظ انما يقتضى صيرورة الموضوع له خاصا اذ الوجه تعدد في معنى اللفظ كما في اسما الاشارة ونظايرها واما اذ لم يوجب
 ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا ينبغي ان ينزل ما قرناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الموضوع في المشتق
 ان كان الهيئة الكلية فالوضع شق كذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة او هيئة خاصة والنزاع بان الواضح لا حظها
 في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بان لا حظها وتوصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ثم قال
 وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعدتها اليه كاسماء الاشارة والموصولات وقد افصح وجهه ما تقدم قل ومن
 هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوع غير باعتبار معنى علم وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصيات هذه الالفاظ
 صالح للحل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوع باعتبارها المحرطة اجمالا متعلقا بالخاصة فان ذلك يستلزم
 ان يكون الوضع بازاء خصوصيات متساوية باعتبارها فالوضع باعمال الافعال الناقصة وهذا التمايز بالنسبة الى كان
 وما كان في معناها بناء على ما يراه المنطقيون من انها موضوع للربط الزماني والعام على ما يظهر من النجاة من انها تنقل بالدلالة
 على معناها الحديث بدل عدم اياها من باب الضل وتصرفهم لم يبادل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق
 لا ينقل بالدلالة على غير الحديث بحكمها حكم بقية الافعال فمعداها بعضهم من الافعال المنقولة عن الحديث فبرجع محصلة الى
 الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخرين عليه ثم على الوجه الاول يفيض عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوع
 بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بدح من تخصيصها بغير الماخوذ من المصادر الناقصة قال واما الافعال الناقصة فوضعها باعتبار
 النسبة علم والموضوع له خاص ولم يصحح بالثاني تعويلا على ظهوره من مساو كلامه ومن حيث الحديث خاص والحال الامر في الوجود
 وهذا سهو من قله والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها هذا الاعتبار عام وهذا لا يمكن التعقب بمنزلة على
 ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة
 للواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية ومن حيث الحديث بعض ما وضع بازائه الهيئة من حيث اعتبارها لخصوصية الحديث
 خاص لوضعها بازائه النسبة الخاصة بكل حدث لم يثبت على ما يدل عليه وهي المادة وان كان له خصوصية اخرى اية باعتبار
 خصوصية ما يستند اليه الحديث ولا يخفى بعده عن مساو عبارته ثم قال اذا تم هذا قلنا ادوات الاستثناء كلها موضوع
 بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اوله وسيأما بذكره فاجري في بعض عبارته ما يدل بظاهره
 على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعده الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فتم واما الفعل فلان الاخراج
 به انما هو باعتبار النسبة وقد عرفت ان الوضع بالاضافة اليها علم به بغير العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له في خاصا
 لينطبق دليله على دعوىه وفيه نظر لا فالاصل ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة
 ان النسبة مجردة لا يقضى الاخراج فلو جاز ان يبق افعال الاستثناء موضوع بالوضع العام لخصوصيات الاخراج افعالها
 اتحاد الوضع فيها يجب المادة والهيئة كما هو الظاهر لاسيما في الافعال الغير المنقولة فواضح واما على تقدير التعدد فلان ذلك
 لازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة الى المادة بوجوب اختصاص المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة في
 نفسها موضوع لاطلاق الاخراج كما في ليس والطلق ما هو معتبر في تحقق الاخراج كما في لا يكون هذا اذا التزمنا بان هيئات
 هذه الافعال موضوع للنسبة الى منصوباتها اعني المستثنى ايضاً والا فالكلام المذكور يرجع بالنسبة الى هيئاتها الناقصة
 من التركيب قال واما الاسم به بغير مثل غير فلان من قبل المشتق قبل بمعنى به المغاير والوضع في علم كما عرفت وهذا

سياق

ظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما فلا يتم التفرقة والاطهر ان يبق بريد بالمشتق
 الهية الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبني على ما هو المعروف من انها موضوع بالوضع العام لمعان
 خاصا ويريد به الفصل على ما يختاره او باعتبار الهية على ما هو المعروف فكيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص
 الموضوع له انها منضمة للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضائية ولهذا كانت لازمة للاضافة على ما
 مر الاشارة اليه في صد الكتاب فيكون وضعها موضع الافعال او الاسماء المنضمة لمعان الحروف قائم ففرض امكان عود
 الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المشتق لذلك وذلك بان يكون مدلوله امر متدرجا في مدلول كل واحد من الاو
 المشتق منها فان الاخراج فرع الدخول ويحصل بملء فلو كان المشتق موضوعا وضع الاداة اعني الوضع العام والفظ
 انه يريد بذلك ما يتناول عموم الموضوع له ونحوه بقرينة تشبيل المشتق والاسم اليهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقا
 موضوع بالوضع العام لمعان عامة وان الهممات موضوع بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المشتق للرجوع الى
 كل واحد لا يمتد بهم من يبنى بقرينة الثانية بما لا يكون موضوعا لجزئي كاسم الاشارة لثلاثا يخرج عن محل الفرض وح قاي
 المعين اريد من الاستثناء كان حقيقة في واجبه في فهم المراد من القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
 العام انما هي بالقرينة بريد بعموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به في ادوات الاستثناء وكان الموضوع
 له اذا كان عامنا فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لعراض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن مفرضة نعم لو اطلق على
 فرد بعينه احتاج في افادته الى صيغة يدل عليه لكنه ليس من جهة افادة معنى الموضوع له بالوضع العام بل معنى اخر اريد عليه
 فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من وجهين الاول اتحاد الوضع في مجاز المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني
 ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة على خصوصها عند العالم بالادعاء عند عدم القرينة انه وقد
 ما يتعلق بذلك في اوائل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة
 لانها امور غير منتهية لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول
 اعمور غير منتهية في الذهن بقبول التفاضل بالمشارك حيث يتكرر معانيه كالعين المشتركة بين سبعين معنى على ما قيل فان
 جميع المعاني لا يحضر في الذهن غالبا بقبولها على انه يجوز حصول البعض في الذهن لمرج غير الوضع والقرينة كصوره في الذهن
 وانسبارة اليد لا بمذله ومقارنته لتذكر السامع له ونحو ذلك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ
 هذا من واد الجدار جازان يتفكر الى جملة من معانيه مجوز ان يكون المنلفظ مراد به احدها او غيرها مما لا يتصوره بقبول
 ومنها كون المشتق من اللفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعنى المنقول والمرجل بحيث يكون صلاحية للعود الى الاخر
 باعتبار معنى الى الجمع يعني الى غير الاخره باعتبار اخر وانما معنى رجوعه الى غيرها رجوعه الى الجميع لان رجوعه الى بعد الرجوع
 اليها يتحقق رجوعه الى الجميع او براد باعتبار اخر اعتبارا كونه مستعملا في كل من المعين او المعاني فانه مغاير اعتبارا
 في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخضع الجار الازيدا مع تحقق معنى براد في كل من الفريقين فيكون حكمه معنى استعماله
 المذكور او صلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع والجواز والواقع مع الظهور وبدونه مطلقا او على التفصيل المرفوع
 في محله وقرينة منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشا واليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان المشتق صالحا
 للرجوع الى الاخره باعتبار معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما باعتبار
 معان مجازية ومعان معتبرة في الاستعمال الحقيقية ولما جازية او مطلقه من النوعين كالوقيل اكرم العلماء واقرب هذه
 الكلمات الازيدا فرض وجود رجل في العلماء حتى يزيد وكله زيد في تلك الكلمات ولا فرق في هذه الصور بين ان يفهم
 كل من المعين او يتعد او يتعد البعض ويتعد الاخر او كان بل اعتبار تمام معناه متقد كان او متعددا حقيقيا كان او
 غيره صالحا للرجوع الى الاخره والى الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقرا الازيدا اذا فردد دخول زيد في العلماء وفي الفقراء
 وحيث يستدعي الاستعمال المذكور قرينة فلا يرد من اعتبار كونها معينة لمراد او انما زيد على معنى واحد للرجوع الى الجميع
 لثلاثا يخرج عن محل البحث الا ان بق المقصود بيان وجوه الصلاحيه مع فلا حاجة الى اعتبار المذكور ورم المعاصر المذكور
 في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المشتق للعود الى كل واحد قد يكون لا مشتركة بين معينين صالح من جهة احد
 للرجوع الى الاخره ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كالوقيل اكرم حتى يتم واخضع بنحو اسد الاقربا اذا فرض كون شخص
 اسدي فادسا فرض وجود الفارس معنى الراب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع باعتبار الثاني ويخصر بالاجبة
 بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المشتق مشترك على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام هنا يكون
 المنحصر صالحا للرجوع الى الجميع والبعض لا يمكن الحكم بالصلاحيه في الصورة المذكورة او لاحتمال ارادة المعنى العلمي منه وهو لا يصلح

بما لا يصلح ان يكون
 المراد بالوضع العام
 هو اللفظ في الفرض

الامثال واما اذا علم بانها موضوعه للاخراج من غير اعتبار صيغتها كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره في المشترك فيقول
الاطلاق لاحكامه الى دليل وهو واضح قوله فاذا ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد الخ فيه انه لا مفضل لذلك ولا ذم فيه فان الواجب
بينها بحسب الواجب غير معقولة لا تمنع ان يرتفع عين المحمول وبقضية عن الموضوع الموجود ثم يجوز ان يعتبر الهيبه ولا يعتبرها باعتبار
اطلاها فيجوز في ذلك الحاظ عن الاعتبارين لكنهما في واقع ذلك الحاظ مطلقة ويتم على تقديره مقالة الخصم من نحوه الوضوح للطلاق
الصح القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه منها ان العطف يصير للمعنى منزلة المفرد حيث يقوم الجميع بحرف الجمع منزلة لجمع بلفظ الجمع
فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجمل الواحده ولا يبيان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذلك ماله وبنزله فلا فرق
بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنا الامن تاب ومن قولنا اضرب الذين سرقوا والذين زنا والذين قتلوا الامن
تاب فكان ان انفردت الواضحة موقع الخبر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء منها الى الكل انما كانت كالجمل المتعاطفة
صارت بالعطف منزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء منها الى الكل ايضاً واما اذ كان ذلك قياساً في اللغة وقد عرفت انما بطول
سابقاً واما ثانياً فيبيان الفارق وهو ان لا ترتب بين المنع في صورة الاداء بلفظ الجمع فيمنع المنع بالتعريف باللفظ بخلاف
صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشية اذا انغيب جملاً كالقول والله لا اكل ولا اشرب ولا ضربت انتم عاد الى الجميع بالانقضاء
فكأن غيره واجلب عند العكس بان هذا شرط الاستثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحافز به بجامع كونه تخصيصاً متصلاً
مثله كان قياساً في اللغة وقد ابطناه سلباً لكن الشرط مقدم ولو تقديره بخلاف الاستثناء سلباً لكنه يعود الى الجميع بقدرته اليه
عليها حيث يقتضي ايضاً الجمل فلا يقضي العود اليه عند فضاء القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد سبق على الثالث بان الشرط انما يتقدم
تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة فدم عليها فقط فلا يصلح فارفاً هذا كلامه ملخصاً ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة
كلها مناقشة في مثال المسند على تقدير ان يكون المثال منه فلان يدفع ذلك عن الدليل بالتشيل بل اكلت ولا شربت الا ان
يشاء الله كما هو احدى العبارتين في نادية الاستثناء بالمشية على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا الذين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء الله الا ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه ايضاً سبحانه اشاء الله من الصالحين و
انا اشاء الله لهندون الى غير ذلك وصلح المعامل بعد ان اختلفت اثاره في المنع من كونه استثناء لعدم وجوده من منع من كونه
شرط ايضاً واجب عليه بدخوله على الماضي كما تقول حججت ودرت انتم قال وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن
النفوذ والمضى لا غير ذلك ثم جعل الاجماع فادقاً بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحمل فيه ذلك و
يحمل عوده الى الاخير فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكته الوقوف لما تقرر على تقديره قصد الاستثناء والتعليق الظاهر من
الاية الامر به ايضاً ذلك فالمنع منه في غير محله ومع دخوله على الماضي ونحوه يستدعي تاويله لا كالتقدير اكلت في مثال
الجم والزبارة ونحوه في نحو ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره
بصية اصله عدم النقل بل التحقيق ان يجاب بان ذلك اجماع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المشية اما الامثال او
خوف الفوات والحمان بتركه كما يدل عليه ظحاينه ثم ليلو على اصحاب الجمنة وهو مطرد في الجميع حتى انه لو اشفي في البعض منعاً نحو
به والاجماع المدعى على خلافه ومنها انه لو كثر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية العذف لا تقبلوا لهم شهادة ابداً الا الذين
تابوا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عند مستهجنات وكما وليس ذلك الا للعود الاجم الى الجميع فيكون الباقي نكراً مختصاً
والجواب ان عدم مثل ذلك مستهجنات انما هو لكونه تقويلاً مع امكان الاقتصار على الاخير بمنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها
ان صالح للعود الى كل واحد حيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم بالاولوية البعض بحكم والجواب المنع من عدم اولوية البعض
فان قرب الاخير يصلح مرجحاً صرف اليه ومنها انه لو قال له على حصة وخسة الاستثناء كان الجميع انقضاء فكذلك في غيره من الصور
للاشتراك والمجاز والجواب ان خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفرد وفي الرجوع الى كل واحد الى الجميع فقط
فيه نظر يعرف مما تربل الوجه في الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا فامتنع من عدم استثناء المعنى على تقدير الرجوع الى الاخير
فلا يقضي البتة عند عدمها على ان اردت تخصيصاً بجماعة بالجميع وضعا كما هو قضية بيانهم فلزم الاشارة او المجاز على تقدير
ظحل انما تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخير اية انقضاء ومنها ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء يجب الحافز به مادام المتكلم
متشغلاً بالكلام فيجب عود الاستثناء المنع للجمل المنصبة الى الجميع لبقاء التشاغلها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقضي
حده المحرق لا تحقق المحرق ولا كلام فيه حجة من خصه بالاخيرة وجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل للدلالة على مخالفة الحكم الا
تركنا العمل به في الاخير دفعاً للمحذور وهذا في الاصل في بلق الجمل سالماً عن المعارض اما تعين الاخير فلفظها ولا تد
لا كما يعود الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اردت مخالفة الاستثناء للاصل ان يوجب التجوز في لفظ
العام وهو خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفة الحكم الاول اذ لمخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج او قلنا

او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما بقى بعد الاستثناء مجازا اذ لا يستبعد الحكم على هذه العقائد
 حتى يتحقق المحال فتم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهدية ههنا من الخروج عن اصالة الحقيقة الى
 الجواز عند قيام القرينة ما لا يربح في جوارحه ولا يصلح دفع الهدية بمجرد سبب الخروج عن الاصل والاصح الاستثناء وان انفصل
 في النطق عرفا وان اويدان الظن من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء مخالف لهذا الاصل ثم فلا يتناقض على ان المتكلم
 مادام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضيه وجوب التوقف عن الحكم باوادة المتكلم في اللفظ حتى يتحقق
 الفراغ وينبغي احتمال ارادة غيره ولو لا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو في الاخير حال التشاغل منافيا له ووجوب دعه ولا يجدر
 دفع محذور الهدية قلنا يمكن توجيه التعليل بحال الفقه للحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع الشاغل المورد في الاستثناء
 الا انه لا يقع المسندل حيث لا يقول به او يحل مخالفة الحكم الاول على مخالفة الحكم الذي دل عليه الكلام اذ لا يمتنع عدم القرينة الاستثناء
 فيرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب اليها ثم التمسك في تخصيص العام بدفع محذور الهدية وارجع الى بيان وجه كون الاستثناء
 مفيدا للتخصيص وقيامه قرينة عليه فلا يبرر عليه ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى الجواز عند قيام القرينة ما لا يربح في جوارحه وايضا
 لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاضلال اعتباره قرينة صورة الانقضاء فانه انما يحافظ على دفع محذور الهدية بالجمع بين الكلامين
 المتخالفين ما لم يورد الى ارتكاب هذا كما هو الحال في القواعد الفقهية المحكمة ولهذا اذا كان المقضى للتخصيص جملة مستقلة وكان
 الحكم انشاء جازوا ان انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجملة المشتملة نظر الى بطلان الاستعمال لمخالفة الوضع ثم لا يستلزم
 عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي مادام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية بخلافه وجواز اللغو واعتباره لا ينافي
 الظهور ولا يتحقق ولو لا ذلك لما اتجه التعويل على كلام من فاجاه عارض متعبر عن الكلام حال تشاغله به بعد ان لا يما يصح التمسك
 عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء الى ما عدا الاخير عند الرجوع عن
 القرينة نظر الى اصالة بقاءه على العموم ونحن لا نحاشي عنه لكن ابن ذلك من اختصاصه بما يجب الوضع كما هو المدعى لا يتوافق بقاء
 ما عدا الاخير على العموم معارضة باصالة عدم حقوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب في تباينها
 فلا يتم التمسك باحدهما الا فانقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيخرج على اصالة البرائة واصالة العدم وغيرهما ما يتعد من
 الاصول العقلية الظاهرة وتحقق ان تلك الاصول بمقتضى الادلة التي افادتها انما هي من حيث لا دليل على خلافها وظاهر اللفظ
 دليل فلا نهض حجج في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستفادا ايضا من دليل لفظي غير مقتضى بصوره عدم الدليل حصل النقاد
 ولا يتبع من مطالبه المزمع الثاني لوجاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخير بعد تعليقها بالجواز لتعلق الاستثناء بغيره والثالث بطريق
 بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخير يستقل فلو علو بغيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالثالث واما بطلانه فلان المقضى
 للتعلق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل
 جواز اكا في المقام حيث يجوز تعليقه بالجمع وبالاخير جاز تعليقه بغيره والآخر ان يحجب بان الاستثناء محتمل للعود الى الجمع و
 الى الاخير فهو على تقدير عوده الى الجمع لا يستقل بالعود الى الاخير والالزم المزمع من غير مرجح ان تغلقه بالكل تغلق في دفعي
 وليس على التذريح كما يشعر به كلام المسندل الثالث من حق العلم ان يحل على عمومه ما لم يقم ضرورة نادى الى ارتكاب خلافه
 ففى خصصنا الاخير لم يبق ضرورة محتجنا الى ارتكاب التخصيص فيها عداها فلا يجوز لنا تسمية التخصيص اليه وهذا الدليل من
 من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير فالجواب عنه الجواب عنه الرابع اذا عدا الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها الزم
 مخالفة الاصل والالزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل لضر سببويه عليه وقوله حجة وللزم اجتماع
 مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب اننا نختار عدم الاضمار ولا نستلزم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو
 كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو بل العمل به اداة الاستثناء كما يذهب اليه جماعة من النحاة لسببها
 مناب استثنى وقيام معناهها والعامل ما به يتقوم المعنى المقصود كانت العامل في المنادى هو اداة النداء لقيامها مقام
 انادى سلما ذلك لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا يجدي فيه ما يقتضى المنع وقول سببويه بالمنع معارض
 بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمر والقرن بقاء مع ذهابه الى ان
 العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان قضية كلامه هناك جواز توارد العامل على معمول واحد وقد اخذنا هذا المذهب
 بعض المحققين مستشهدا عليه بالخيار من عن الشيء الواحد بل من فضادين نحو هذا حلوا معارض حيث ان بينهما ضميرا واحدا لا يستلزم
 وذلك لعدم جواز خلوقها عن الصمير بالانقاف واعتباره في كل واحد منها بخصوصه يقتضى كون كل واحد منها محكوما به على المنادى وهو
 جمع بين الصدين او في احدهما صلته استغناء ما فيه الصمير بالجنسية واستغناء عن الحالى وهو خلاف الفرض وفيه نظر لا نختار
 القسم الاول ومنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من المحل والمضامان ان يكون ما خوذ بشرط ان لا يكون مترجما

لكن

بالآخر وهذا موجب التناقض ولا ينعقد فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصح الجمع بين المتضادين وهذا ما ان يكون ما خوذ الا بشرط
 وح فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير لا تناقض بينهما هذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتج الى ضم
 الاخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهمهم من ذلك من طلب توارده الموثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست
 عللا حقيقية بل علامات ومعرفة الخامس لوقته على عشرة الاربعين الا ان كان قوله الا اثنين واجعا الى الاخر دون ما نفذ
 انفا فافدا في غيره والجواب عنه اما اوله فيانه خارج عن محل البحث النزاع في الجملة المتعددة المتعاطفة وليس هناك جعل ولا عطف
 اما ثانيا فيان عدم جواز العود الى الجمع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب المشهور وادفع محذور اللغو وهذا
 بناء على مذهب المسند حيث يكون مفاد الكلام عند عود اللفظ الى الجمع هو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين من اللفظ
 والعشرة يقتضي الاقرار بالاشارة وقد افاده بالاستثناء الاول وسيأتي توضيح ذلك فيعتن عوده الى احدهما ورجح ما يليه لقرينة
 اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخره حيث لا قرينة عليه التماس الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كما لا يكون
 فتكون مانعة من تعلقها فان الظن من حال المتكلم انه لم ينفذ الى الجملة الثانية لابعاد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت
 يقتضوا استيفاء غرضه من الكلام والجواب المنع من كونها حايلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه اذ
 السيد بوجوه الاول ان الاستثناء تستعمل تارة بالعود الى الاخره واخرى بالعود الى الجمع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين
 وظا الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصالة الحقيقة انما تقيد كون الاستعمالين على الحقيقة ما كونها على سبيل الاشتراك و
 تعدد الوضع فلا يجوز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قد فناه وقد يجاب بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما
 حققناه الثاني ان الفاعل اذا قل تغيره لضرب عملاني والقاصد في الواحد احسن ان يستفهم هل استثنى من الجملة او الاستثناء
 من الجملة الاخره وذلك لانه احوال اللفظ واشراكه والجواب اما اوله فيان الاستثناء قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح البصر
 للقطع او الظن القوي بالمراد واما ثانيا فيان الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل العود اليهما والاخراج منها معا بل الى
 احدهما واليهما والاخراج من احدهما على البدل لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخرج من جملتين مالم يشركا ولو في بعض
 الافراد وحمل المثال عليه بعيد الثالث لا بد في الاستثناء المتعقب للجملة من عودها اليها او الى احدها الامتناع ان لا يكون
 عائدا الى شيء منها وقد نظرنا الى ادلة من يخصه بالآخره وادلة من يخصه بالجميع فلم نجد فيها ما يوجب القطع بلحدهما فوجب ان
 نقتضى ولا نقطع بالعود الى احدهما والجواب ان عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع افايد
 بدنا ما يوجب المصير الى ما اخرناه الرابع ان الحال والظرف اذا وقت عقيب جملة فعلية كما لو قلت ضربت عمدا وكرمت محببا
 واخرجت زكوتين فاما اوصافها او في مكان كذا احتمالان يكون العامل فيه جميع الافعال المتعقبه كما يحتمل الاخر وليس لنا في
 ذلك ان نقطع بلحدهما بل مالم تقرب قرينة عليه فكذلك الاستثناء قياسا عليها يجامع ان الكل فضلة في الكلام ياتي بها بعدتها
 والجواب ان اللغز لا يثبت بالقياس كما مر من اجمع ان الفارق في المقام موجود وهو اونه القيد من التخصيص على الحكم
 المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالآخره اقرب مضافا الى منع علية الجامع وان
 سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه وما قلناه وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند
 ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهرة من بيانه وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فينا في رجوع الاستثناء
 اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه ولا يحفظ ما فيه اذ لا نسلم ولا حصول الاضراب المتناهي للعود فيها ذكره على الاطلاق وعلى تقدير ثبوت
 كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حايلة على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القران مطم حايلة كانت او مقابلة ثم لا
 نسلم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة التوقف راجعة الى
 تصادم الادلة عنده والى ما مر من ان لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخله واما بالنقل فموقوف التواتر منه بوجوب عدم الخلا
 والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه نعم ما سبق ولم يتعرض الحاجج للحج على ما صار اليه واتج عليه العتد بان الاتصال يجعلها
 كالجمل الواحد والافتصال يجعلها كالايجاب والاشكال بوجوب الشك وضعف طان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع
 لا وقوعه والاتصال انما بعد الرجوع في بعض موارد لا مطلقا فتمتس بها فايدان الاولى اذا تعقب الاستثناء لمفردات
 او جمل ومفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص بالمصل المعروفة في الجمل او مفردات او جمل ومفردات وامكن العود
 الى الجميع ففي انتخاب النزاع المذكور اليه وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لغرض النزاع بالاستثناء المتعقب للجمل في غير التنا
 وفي المعالم بعد ان صرح بالاولى وقد جرت عادتهم بفرص الخلاف والاجتهاد في تعقب الاستثناء ثم يشرون في باقي
 انواع التخصيص الى ان الحال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عند غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء ان تعقب جملا
 ثامة او ناقصة فالظن عوده الى الاخره كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع مالم يتخللها جملة فلا يرجح

في قوله راجع الى الذات... في قوله راجع الى الذات... في قوله راجع الى الذات...

فلا يرجع الى ما قبلها كما هو كل ذلك لمساعدة العرف عليه والتخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء في جميع ما ذكر والتخصيص بالشرط
المتعقب للجملة صالح للعود الى الجمع وصفا الاستثناء في العود الى الاخرى لما في الاستثناء وفي المفردات تعيين عوده الى الجمع لا بد منه
للعامل المتعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة لا بد من تقدير العامل لها ومثله الضميد بانغاية والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف
والغاية قيد للمكلف والظن من التخصيص بالصفة عوده الى الاخرى في الجمل والى الجمع في المفردات وحكم المثملات فانها مستقر
الثانية اذا تعقب الاستثناء للاستثناء فلا إشكال في التعيين فلا إشكال في التعيين فلا إشكال في التعيين اولاً ولا يكون
وح فاما ان يشتمل المتأخر على عاطف ولا وعلى الثاني اما ان يستوعب الثاني للاول ولا فان اشتمل على العطف كقوله له على...
الاربعين والاول ثلثة راجع الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من الشريك في الحكم وان تجرد عن العطف فان كان
متوعبا للاول يتحول على عشرة الاربعة الاربعة او خمسة يعين راجع الثاني اليه الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب او
التناقص واللغو كما سيجاء وان لم يكن متوعبا راجع الى المتأخر لانه اقرب دون المتقدم وحده بعدد ولا مع المتأخر سواء كان
يطبق الشريك والاستقلال للزوم التناقص حيث ان قضية اخرجه عن المستثنى منه لم يحق حكم المستثنى به وقضية اخرجه
عن المستثنى لم يحق حكم المستثنى منه به لما عرف من ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا واما على
القول الاخر فللزوم اللغولان الاعلام بعدم الغرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم الغرض للمستثنى الاول وفي الحكم اللام
للمستثنى منه يعينه مفاد الاستثناء الاول ان الغرض عليه ومجرد المغايرة الاعتبارية في التصدي غير واقعة لمجرد الهدرية لا
المدارفة على العرف وهو لا يعد بمثابة ذلك فعلى ما قرناه اذا قل له على عشرة الاربعة الاربعة حتى انتهى الى الواحد كان اقرارا
بنصها اعنى الخمسة وعلى هذا القياس لوقوله على مائة الاربعة الاربعة حتى انتهى الى العشرة او قال له على الف الاربعة حتى
انتهى الى المائة والصابان يجمع الاعداد المثبتة ومعى الازواج والمنفية ومعى الافراد ويقطع جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو عكس
القيم الاول فبدهما الواحد وخمسة بالتقارن واحد ولو خم بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل في القيمة الاول الى الواحد قال
الاربعة الاربعة الاربعة ان وصل الى العشرة لزمه واحد ولتأني صفة ما عدا الاول من الثلثة المتأخرة نظر لاستزاده الاستثناء المستوعب
في قوله الاربعة متصاعدا وان تعقبه ما يخرج عن حد الاستيعاب وقد مرنا ان خيار عدم جوازهم بقيل اقرار من امر على الوجه
الذكور جملة الكلام على الوجه الصحيح عنده بطريق التقليد والاجتهاد فصكك اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناول
نهل يقضي ذلك تخصيصه به اولاً ذهاب الى كل فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تم والمطلقات يترجمون بانفسهم ثلثة
قوله الى قوله ويجعلهن احق بردهن فان المطلقات يتناول البائيات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع الى الرجعيات
خاصة اذا لحق للزوج في الرجوع الى غيرها اجماعا وكذلك الضمير في قوله ويجعلهن في الظاهر الوجهين ثم الظاهر ان النزاع هنا اذا كان
العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعده عليه التمثيل بالابنة وفيه اذا كان في كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير
اليه بخواركم العلماء وخدماتهم اذا علم اختصاص الحكم بنظام العود منهم واما اذا كان في كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير
اليه كما لو قيل المطلقات احق ازواجهن بردهن فلا إشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير ببعض بعد الاضرار وتقدير الام
ولهذا لم يجز النزاع احد في قوله والمطلقات يترجمون مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال الاول في مثل الابنة والزوجين
وجوه خمسة الاول ان يخض العام ببعض الذي يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونها لا يجوز في الضمير لانه
موضوع للرجوع الى مدلول المرجح حقيقة كان ومجازا الثاني ان يراد بالعام العموم ويعبر عن عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام
الثالث ان يراد بالعام وبضمير العموم وبتركيب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان يضم لفظ البعض فيقدر بردهن بعضهن
الخاص ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اثبات حكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوت البعض
توسعا الاظهر عندي ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومته وفان الشيخ ومنابعه لنا على ترجيح الاستخدام في
الضمير على بقية وجوه التصرف فيهما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من التخصيص لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما
في الاستثناء فكذلك يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الرابع الى العام ظني للعود الى مجموع افراد فضمه على
بعض تخصيص له ولا يرب في رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لثداوله وغلبته بخلاف ما عداه ولير هذا التخصيص خصوصية
من بين افراد التخصيص بوجبه عدم مساواتها في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في جملة الاجزاء مرجحة للبر بانفرد من ظهور
العام في جملة الافراد مفهومة وعلى روجه على التخصيص بالاخراج ان المناد من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال
العام في الخاص كان المناد من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى روجه تخصيص الضمير على تخصيص المرجح ان
الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد جملة انما يقتضي منع عموم الضمير دون المرجح فيعين التخصيص منه
واغناء التصرف في المرجح عن التصرف في الضمير لا بوجبه التناقص فان التصرف في مورد المتعارض دلالة الدليل اولى من

فيمكن ان يراجع الى... في قوله راجع الى الذات... في قوله راجع الى الذات...

الضمير

النصرف في غيره اعتبارا وهو الظاهر كما يشهد اليه التذبير في نظيره ومع الترتيل فلا أقل من الشك في تحقق النكاف وهو لا يمكن في
ما ثبت عموما عن النعم بل لا بد من ثبوت الصارف وفي هذا نظر والمعاد ما قرره اولاً بل الصير موضوع للعود الى مرجع معهود
بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوزية ومجازيته هذا الاعتبار غير المجازية باعتبار
التخصيص فلا يلزم ان يساويه في الحكم او يبق التجوز الحاصل من صرف الصير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار
التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص لا نافع ولا الضاهر موضوع للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند
المخاطب فغير معتبر في وضعها وان كان على خلاف الظن باعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الصير عند المخاطب للعود الى
كل واحد واراد المتكلم متعينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكما مشترك اذا تجوز عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل التجز
غالبا ما خوذ به باعتبار كونه معهودا ومعلوما كالمجموع في المثال فانه لا افراد معينة لكان اللام المعين للاشارة المستلزمة لا
المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا بتخصيصه بالبعض بوجوب اشتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور
في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في الغلاة على جميع الافراد في كونه مستقفا واما اشتراكه في الاشارة
المستديعة لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب ايضا وان استعملها مجردا عن اعتبار التعيين
عند المخاطب مخالف للظن دون الوضع فيقتضى ان يكون تخصيص كل منهما مخالفا للظن ولو سلم ان الاشارة شتى عن تعيين
المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد القول
الاخير اذ لم يرد مطابقة الصير للمرجع امران اذ على تخصيصه واحتم موافقونا بان العام يجب اجراؤه على عمومه وما لم يتم
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الصير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلاهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما
عن حقيقة خروج الاخر عن حقيقة وردد بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الصير على حقيقة يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما
كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل النكاف الموجب للتوقف وفي كل من الاجراء والتجوز نظر اما في الاجراء فلما عرفت من
منع النكاف فان النصرف في مورد التعارض اولى كثر واما في التجز فلا يتناهما على ما يظهر من ذلك بل على ان التجوز في المرجع
يوجب التجز في الصير وهو غير سديد بل التحقيق ان الصير موضوع للعود الى ما ارد من مرجعه حقيقة كان او مجازا وارجح
النباد المعتمد بالاطلاق كلمات القلة دليل عليه ثم صدر الوجه صالح للنتز بل على ما ذكرناه كما لا يخفى اجماع الفاتلون
بتخصيص العام بان ابقائه على عمومه مع تخصيص الصير بوجوب مخالفة المرجع وان يطره والجواب المنع من بطلانه لا مكان بتخصيص
الصير وارتكاب الاستعمال فيه بل هو اولى على ما مر البيان اجماع التوقف بان كل من تخصيص العام وارتكاب الاستعمال
يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب التوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث
جعل الاستعمال هنا مجازا باعتبار التخصيص ومع ذلك حكم بالنكاف وضعه فانه رجحان التخصيص على غيره من انواع
المجاز مما لا يتقبل فيه خلاف وقد صرح به هو ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب ايضا قوله ثم والذين يقولون من
فناهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف بهم الدائمات والمنع ههنا والصير في عزموا راجع الى النوع الاول
اذ لا يطلق المنع بها اجماعا فصل لا كلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيثما يكون
قولان فذهب الاكثرون الى الجواز وهو المخار واخرون الى المنع اجماع الاولون بانهم ادليلان تعارضا وتخصيصه به طريق
جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كل يمكن بالغاء المفهوم فيستدع ترجيح الاول
من مرجع ويجوز كونه طريق جمع لا يمكن فان الثاني اية طريق جمع والاولى لا يحتاج ان يبق تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم
لان الغائية بوجوب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز وارجح الاخرين بان المنطوق وان
كان عاما فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة
منه واجاب في لم يمنع كونه دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يفرض عنه غالبيا فيقول
هذا كما ترى لا يلزم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة على تقدير تسليمها شتى في ترجيح التخصيص وتوجب
المصير الى التوقف وتغليب بعضهم له بل ان في التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من
ان طريق الجمع لا يتصرف في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم كل يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال
تخص على المفهوم وهذا واضح بل الذي يبنى على القول بالتخصيص ان قوة الدلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام
وان كان منظورا فيتميز تخصيصه به ودعوى المسند خلاف ذلك غير صموعة ودبما يتجمل ان ليس لاحد ما ترجح على
الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما القوة في دلالة المفهوم انما وما والا
اولسها خارجية وقد يترجح جانب العام اما القوة دلالة في العموم كل مع كون المفهوم ضعيفا كالمفهوم الشرط الغير الصريح ومع

ومع التناوب والشك في الترجيح بعد الفحص يبنى على المناقطة او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان
 فيه ما يجري هناك وضعه يعرف ما مر مضافا الى ان الكلام هنا في شرح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسه مما لا يبدل لانه امر اخر
فصل لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوظ بقرب العلم بنفسه وبالآخر
 تخصيص خبر الواحد حيث نقول بجهته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطع والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد
 عن قران العلم على تقدير حجته اقوال فاجازه العلامة وبجاءة ومنعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد ان ذكره عن اصله وفصل
 ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص
 بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وتوقف قوم والخيار عند هو الاول لنا انما دليلان
 ظاهران وقد تعارضتا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولي من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما
 بغير طرق التخصيص تعين والارشاح التخصيص نظر الى كونه اقرب من غيره لغالبه وشيوعه مالم يعضد ما يخالفه بدليل خارجي
 لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في شرح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القران الخارجية والتحقق انما بحث
 اثباتا في محله انما اداد باب العلم وجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل الخاص دون عموم الكتاب
 اخذ بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالضعف في مظانه حكمهم بحجته كثير من الطعام من الحيوانات وغيرها
 باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تم قل لا احد فيها ارجح الى الاية على حلية الجمع وان عمم محل البحث الى العموم الحكمي فقد حكموا بحجته
 كثير من انواع الاسباع باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تم خلق لكم ما في الارض جميعا على ايمانها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان
 كثير من العقود او عدم لزومها ولو لا اختلاف بعض الشرايط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تم افوا بالعقد على لزومها
 الى غير ذلك مما يعرف بالتبع في كتب الفقه وابوابها فلا تظلم الكلام بذكر تفاصيلها واقام ما وقع في كلام بعض المعاصرين بانه فلما
 يوجد خبر لا يكون مخالفا لعلم من عموما الكتاب فلا اقل من مخالفة لاصل البرائة الثابت بقوله تم لا يكلف الله نفسا الا ما
 ونحوه فضعف ظلالا لان عموما اصل البرائة انما يقتضي البرائة حيث لا دليل على التكليف كالاية التي تمسك بها بنا وعلى لانها على ذلك
 فان عموما البرائة متممة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكليف بوجه وانما هي مصاديق لمفهوم ما تخصصت به احوال المانع بوجه
 الادوات الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطع لا يعارض بالظن والجواب المنع من كون الكتاب قطعيان اريد كونه دليلا لا يوجب
 وان اريد ان منه اعني صحته صدور قطع فهو لا يوجب كونه دليلا قطعيان اذ العارضة بينهما انما هي من حيث كونها دليلين وشؤون
 ليس الكتاب بمجرد منه دليل بل به وبدلانه فينبغي كونه دليلا على الامرين فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المبتنى عليه قطعيان
 فظهر ان المعارضه هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيثبوت الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت ان الجمع بينهما بان
 اولي من طرح دليل الخاص لا يتجوز الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجة خبر الواحد مع حق حال معارضة لعموم الكتاب لوقوع
 الخلاف في حجته والمحل لا يصلح معارضة القطعي كما نقول لا لا قطع بحجة خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذا لا قطع بحجة دلالة
 الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيقاديان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما بق من ان دلالة الكتاب
 قطعية لان الحكم لا يتخاطب بماله ظاهره ويريد خلافا فانما يسلم حيث لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سياتي تحقيقه ثم تكون
 دلالة قطعية في حق المكلف في الظن لا في الواقع بخوار وقوع البيان وعدم وصوله اليه ولو خذ ذلك واقما لو وصل اليه البيان و
 لو بطر بواخبار الاحاد حيث نقول بحجتها لم يلزم قبح الخطاب بماله ظاهره اذ المردود هذا وما وقع في كلام صاحب المعاصرين تبعا للعد
 من ان العام في المقام قطعي للمتن وظني للدلالة والخبر الخاص ظني للمتن قطعي للدلالة فلكل جهة قوة فهو ظاهره غير مستقيم لان
 دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا اية لطرق احتمال الخوارزمية بل كثيرا ما يكون اية عاما محتملا للتخصيص كاصل ولو اراد بقطعية
 دلالة كونها اقوى من دلالة العلم لوجه عليه المنع من مساواة الجهتين الثالث لوجاز التخصيص به لجاز الضعف به واللازم بطر
 بالانفاق فاللزوم مثلا بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جار بعينه في الضعف
 فلوصلت علة الصلح لها في المقامين والجواب انه لو سلم قيام الاجماع على ان الضعف لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المعايير
 وعرضا بخصوص الضعف عما نفقضية القاعدة الاصلية فيبقى معاداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يعرف اية بان احوال الضعف بعد
 من احوال التخصيص لغالبه ونددته الضعف فعدم مقاومته خبر الواحد القوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعف وبان الضعف دفع
 لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل
 المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهولة احدهما من الاخر لا يستقيم فيها يستند الى فعله تم لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع
 ذلك فهو مستقي على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى موثر جديد وهو تم اية وفي كل الوجهين نظرا ما في الاول فلانهم ان ارادوا
 باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الاخر والمراد ان تركابه اسهل

المجرب

من الفحص في بعض
 ندره عموم من ارادة
 بالنسبة الى بعض الاطوار
 الضعف يوقف على وجود
 خطاب وان على قول الحكم
 في وجه الارادة ونسبة في
 الضعف وان تقاطع بعد في
 التامع

اجز

ما عبادا موافقة للاستصحاب ومخالفة الآخره وليس المراد ان صدوره من الحاكم استهل فان الضرورة حاكمة بقساويهما بالنسبة اليه
 من غير اختصاص له به تمه واما في الثاني فلان ان اريد بالموثر الجدي بالموثر الحادث بعد الاول منعا حاجته الممكنة البقاء اليه
 وان اريد بقاء الوثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل ربما سقوى على تقدير بثوتها لتأكيد استصحاب بقاء الار
 بل منع بقاء الوثر وما حققنا بيننا فساد ما سبق في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع لعموم الحكم الثابت بحسب
 الازمان ففضية جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص الجوهري عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا
 النسخ والناقضه لقطيعه مع انما منع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو وضع الحكم الثابت على تقديمه غيره بخلاف التخصيص وسبب
 بيانه في بحث النسخ الثالث قوله تم فذكر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي
 اتباعه والمجربا ما اوله فيا لفضله اذا كان الخبر متواترا ومقرنا بقول من العلم فان النسخ لا يلزم بعدم تخصيص العام الكتابي
 واما ثانيا فلحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه
 ولك ان تمنع عموم الابه للمقام لعدم مساعدة السياق عليه وقد يشهد على المنع بالاخبار التي لم تلح على طرح الاخبار التي تخالف
 كتاب الله فانها بعومها او اطلاقها ثلثا ولا للمقام اية والمجربان عموم تلك الاخبار للمقام معارضة بعوم ما دل على صحة اخبار الاله
 من الاخبار وقاعدته الجمع وان قضت بتكريم الاول فيه الا ان الثاني لمعاضدته بالعلل كان بالترجيح اجدد على ما عرفت مضافا الى
 منع شمول المطلق للمخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان المتبادر منها المخالفة الثالثة بحيث لا يتيسر الجمع وهذا لا يفرغ في اخبار
 العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة
 المطلق لخاص بها في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه مخالفة لاطلاق اية النبيين والنفساء على ذلك
 على جهة خبر الواحد وما ينزل من صحته فساده هو فساد الضرورة واما اية وما ايتكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين
 تلك الاخبار كما زعم بعض المعاصرين حيث ذكرها معها فان هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يجبر
 به عن قول الله بل بوجوب العلم به وهذا ظاهرا واما ما سبق من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه
 الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ضرورة بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب ازغاية الامر ان يقال
 من وجه وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك الاخبار على النسخ والعموم والوضع ودلالة تلك الايات بتجزؤ الاطلاق لا
 الترجيح مع معارضتها لخر تعضوي تلك الاطلاقات وترجيحها كما تراحم الفصلون على صورة المنع بما مر من ان
 الخاص على فلا تصلح معارضة العام القطع وعلى صورة الجواز بان العام يهاظن بصيرته مجازا اما عند الفرفق الاولى فيطلق
 التخصيص واما عند الفرفق الثانية فيا التخصيص بالمنفصل فيصالح الدليل الظني معارضته والجواب ان اريد ان العام قطع بمنته فلا
 يعارضه الدليل الظني فهذا لا يخالف بكونه حقيقة او مجازا قطعاً فعلى تقدير ترجحه يلزم ان يعارضه الظني مكم وم لا يقولون
 به وان اريد ان دلالة على تقدير بقاءه على الحقيقة قطعية اية فان اريد انها قطعية بحسب الواقع فسادها واضح مع انه لو كان
 قطعيًا كانه لم يحتمل معارضا مطلقا وان اريد انها قطعية بحسب الظن العام المخصوص اية كك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة
 على جحبه فلا يكون من معارضة القطع بالظني بل يقطع اخر ويرد على الفرفق الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز
 التخصيص بصورة تخصصه بدليل منفصل ولو ظن يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد مكم لانه من قبيل المخصص
 المنفصل الظني لان بقى اودا به ما عدا الخبر الواحد لكن يبقى علمهم بح ابيات الفارق احمج المتوقف بتعارض الادلة
 وعدم الترجيح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقى الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمخوف بخبر الواحد والظاهر ان الكلام فيه كالكلام
 في تخصيص الكتاب به وان لم اقتض على من يثبت عليه لجر بان اكثر الوجوه المذكورة فيه تهيئيم ذكر بعضنا من اخر المتأخرين
 ان استصحاب الحكم الخالف للاصل دليل شرعي مختص للعوامات ولا ينافيه عموم ادلة جحبه من الاخبار الدالة على عدم جواز
 نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والاول يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لا شبهة حجة كل دليل
 الى ادلة عامة بل بنسب الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجارى في كل مورد خاص به لا ينعدها الى غيره فيقدم على العلم كما يقدم غيره
 الادلة عليه ولذا يترى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والحرث بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البرائة الاصلية
 وطهارة الاستيا وحكمتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والحرث في صورة الشك في ذهاب ثلثه العيص وفي
 كون الخبز يدب تحقيقا لا تقريريا وفي صورة صيرورة قبل ذهاب الثلثين دبا الى غير ذلك هذا المحصل كلامه اقول ولا يخفى
 ما فيه بل التحقيق انهما مقامين الاول تخصيص العام ورفعه شموله لبعض ما يتناول بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص
 قيام دليله في بعض ما يتناول العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب في عدم جحبه الاستصحاب فيه سواء كان
 موافقا للاصل او مخالفا لانه ادلة جحبه مقصورة على صورة عدم دلالة دليل على الخلف وان كان في ادنى درجة من الجحمة وعلوم

فان الابه والاولى على
 في الخبر الحادث وهو
 من ان يكون مخالفا لعموم
 الكتاب بغير مخالفة
 بل على جواز التخصيص
 من ان يكون مخالفا
 وهو ايضا من ان يكون
 لعدم الكتاب على خلاف
 الطرح بل على خلاف
 الكتاب بغير مخالفة
 عدل في خبره وكذا اذا
 اذ في خبره

وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولا نكاح الكلام في ظاهر الامر والنهي يعارضان بل مستصحبان اثر الزمن والاول
 لم يثبت تجزئتها اجاب ولا تمنع بمصلا فنكاح ظاهر العام لم يشارك في كونه دليلا لفظيا مقدا على الاصول الظاهرية ولا نكاح
 لوصول الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لم يطل الاحتجاج بالعموم الخالف له لوجوب قصر حكمه على بعض لا يجوز طرق التخصيص
 لان القدر الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على رفعه
 الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له ما لا وجه له بعد اشتراك
 المسند وعموم اوله في جهة نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النفع عند سبق المخصص الغير المستوعب فانه ينهض دليلا على التخصيص
 بضميمة مورده لقرب التخصيص وبعد النفع كما سياتي واما المقام الثاني فلا ريب في صحة الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شروط
 المحجة من غير فرق بين الموافق للاصل والمخالف له وهو ما لا خلاف فيه بين الفايدين بحجة لكن ليس من باب تخصيص العلم
 بالاستصحاب في شئ ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عموما البرائة انما دللت على البرائة عند عدم قيام دليل
 على الاستغفال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاستغفال وعلى بقاء موضوعه يتفرع عليه الاستغفال ثبت الاستغفال
 ليس شان الاستصحاب تخصيص تلك العموما بل تحقيق عنوان اخنصت تلك العموما بغيره وكان الكلام بغيره
 كلك الكلام في عموما الطهارة وقد يتجمل ان حكما بخاصة الكرام المثلث من قديين متبختين مبني على تخصيص عموما طهارة
 الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف ما قرناه فان اوله طهارة الماء منها ما يعيد طهارة الابتدائية واستدامتها يعرف
 بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروضا لخاصة عليه بالملاحة والغير لم يكن مختصا لذلك العموم بل وافعا لاستمرار الطهارة
 المستفاد من الاستصحاب ومنها ما يعيد طهارة الماء الى ان يعلم بخاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام ما لا يختص له اصلا
 وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لصنوان الغاية لا مختصا للعموم المعنى ثم لو تمسكنا في الفرض المذكور بالايجاب
 في مقابلة قوله اذا بلغ الماء كراي يحمل خشابا وعلى عموما للبحث السابق واللاحق كما هو الظاهر كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب
 لكن الرواية ضعيفة غير معولة والاستدلال بالاستصحاب هنا لضعف الدليل وقصوره عن المحجة لان الاستصحاب مختص
 لهومه فاتفق ما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى الجواز في المقام
 الاول وذي له يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني وانضج ايضا ضعف دليله وعدم مساعده ما استشهد به من كلام الاصحاب على
 رعيه فثبت ولا تغفل **فصل** اذا ورد عام وخاص وشا في الظاهر فان كانا في كلامه او في كلام رسول الله او كان احدا
 في كلامه ثم والاخر في كلام الرسول وفي حكم اللفظ ما فهم مقامه من الفعل والتقدير فلا يخفى ان يعلم تفاديهما او تفاديهما
 بالعلم بناخر الخاص او تقدم سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور ولا او يحمل ذلك هذا صور لربيع الا ترى ان يعلم التفاديل
 شراربه التفاديل العرفي ولا اشكال في وجوب حمل العام على الخاص سواء تفاديهما حقيقة ولا يصور الا في الخاص لفظي او القهري
 او تقدم العام على الخاص في الذكر او ناخر عنه بحيث لا يفتح في التفاديل العرفي ثم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت
 الحاجة قبل ورود الخاص الا لكان تخالفا له لبيان الآتي ولم يتعرض احد لهذا الاستدراك ولعله بعد الفرض
 الثانية ان يعلم ناخر الخاص عن العلم وح فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمانه المعين له
 وان لم يعلم ولو سببه ان كان له بدل عصبيا فاعتين كونه ناسخا لثابتين او ناسخا لثابتين او ناسخا لثابتين او ناسخا لثابتين
 اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خيس او قال في الصورتين ويقوم الحقون مقام اكرمهم مط او عند تعذر اكرمهم ثم فالان
 زيد العالم بعد اكرمهم او اكرم اجيها وبعد مضي الوقت وان خالف عصبيا نعم يعتبر ان لا يمنع من تقديم البيان مانع فان الثاني
 في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق كلماتهم في المقام وظاهره وان علم وروده قبله تعين كونه مختصا بنا على عدم
 جواز النسخ واحتملها بناء على جوازه والا طرح ترجيح التخصيص لعلته وندته النسخية اما كان من قبل وقت العمل وكذا
 ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغليا لاجاب التخصيص لما مر من علبته وشبهه مع احتمال تقديم النسخ
 فيها نظر الاضالة ناخر الحادث واصله مقادير للجزء المناخر فلو كان تخصيصا لزم الاعتراف بالجهل على تقديره وبمكرر فنه
 بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز ناخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز
 هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل اجاز وقوع ذلك مط وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا
 منع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه على هذا القول انما
 يقتضى بالنسبة الى نفس كلامه تم وكلام رسول الله او ما فام مقامه من الفعل والتقدير واما بالنسبة الى الرواية المحكية
 لذلك فيمكن اختيار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه اولي اينا في عدم نقل
 اقتران المخصص بجواز ثبوته وترك الراوي له عقله او لجوازه ناخير البيان او لغير ذلك ويحمل كونه نسخا اخذ بظاهر النقل

منه

الجزء من الفضل المسمي الفقه على ظاهره وهو بعيد ثم لوضوح روى العام بعبارته عن المخصص حصل الغارض بمنزلة ونقل الآخر
 للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقديم المثبت على الثاني والظاهر الحمل على النسخ الثالث ان يعلم ناخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على
 زمان العلوية تعيين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان اجزأه او علم ناخره عنه تعارض عموم
 الخاص باعتبار دلالة على ثبوت حكمه بحسب جميع الأزمان وعموم العام باعتبار دلالة على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر
 ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو على عن النسخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لعلمته
 وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وفل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه
 لان التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيخرج احتماله عليه ولان في التخصيص جمع بين الدليلين وفي
 النسخ اهل الاحكام ولا يريان الجمع اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظرا لما في الاول فلان الاعتبار ان كان بالظن فلا
 ريب ان كلام من النسخ والتخصيص دفع حيثما يراه فان ما ثبت في الظن عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ
 وان كان بالنسبة الى الواقع فظان كليهما دفع للامر الغير الثابت فيه من الشاغل لجميع الافراد او للازمان لظهور ان الحكم غير
 ثابت فيهما واقعا والارتم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المناخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم
 الخاص المتقدم فان رجوعه لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واقعا ورجوعه
 بثبوته كقوله وان كان ثبوته بحسب من النسخ مبني على الظن او يلزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطر ودفعه بالنسخ
 لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتدائية واقعا في
 الثاني فلانا لاننا ان النسخ يقضي اهل احد الدليلين بمعنى الغائبة راسا وانما يوجب اهل عمومته للزمن المناخر وهذا
 حاصل في التخصيص ايضا واجتج القائل بالنسخ بوجوده الادول ان من قال قتل زيد ثم قال لا تغفلوا المشركين كان ذلك بمنزلة
 ان يقول لا تغفلوا زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد كما ان الثاني لا يخلل الاول فكذلك الاول لا يزلزل الثاني ويجوز منع عموم المنزلة
 والساوي في جميع الاحكام فان افرادها بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان
 المخصص للعام مبين له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذانا لا باعتبار عليه وانما المنسوخ تقدمه عليه بصفة البيان
 وهو في الارتم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث لولم يكن العام المناخر فاصح الارتم
 ناخر البيان عن وقت الخطاب وانه غير جازم وجوابه بعد المنع من عدم جواز ناخر البيان عن وقت الخطاب كما سيجيء ان هذا
 ليس من باب مقارنة البيان للمقارنة المبين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته وامانته فبعض المعاصر
 فيه بان دعوى المقارنة وم فان وصف البيانية مناخرة عن المبين طبعا فوم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو
 الظن من الاطلاق في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة بذلك على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من
 باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الاعرفية كما ينسأ عليه هذا وما يبتناه يظهر انفس فساد توجيه بعضهم للدليل بان
 المراد عدم جواز اخلاء العام عند اذنه التخصيص عن بيانه اذ لاننا ان العام ح حال عن بيان التخصيص ووجهه ظاهرا الرجوع
 كما ان الخاص المناخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافي مناخرا فكذلك العام المناخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا
 منافي مناخرا وهو معنى نسخته والجواب ان ابطال الخاص بحكم العام المتقدم ليس مجرد كونه منافي مناخرا بل ذلك مع قوة
 دلالة وعدم صلوح العام المتقدم لا بطله لادائه الى الغناء ودليل الخاص راسا وشئ منها غير متحقق في العام المناخر الخاص
 ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا
 تم صحة التمسك به اذ لا تقبل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التزلزل نزل كلامه على الصورة التي لا يخلل التخصيص
 وان جهل تقدمه على زمن العمل وناخره عنه كان حكمه حكم الجمل في الصورة السابقة الرابعة ان يحمل تفاديهما و
 تفاديهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور واحد منهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح التخصيص
 على النسخ مالم يتبين الخلاف بترجح هنا احتمال التخصيص مطر مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العلم ولا يعلم تاريخ
 الخاص نظر الى اصالة تاخره فيقارن اخر زمن العمل بالعام لان كلامها حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه
 على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولوعين مع ذلك الزمن الذي يقتضيه العام وقوع
 العمل به فكان الاحتمال المذكور واظهر لكن مع معارضة ذلك باطرية التخصيص من جهة العلم لا مجردى فيه يعتقد بها غالبا
 اذ لا بد من الاخذ بالخاص ودفع العمل بالعام في مورد على التفسير وان قد يكون العام قطعيا والخاص ظاهريا لان
 اصالة الناخر لا يصلح حجة لاهمال الدليل مع ظن جمينه وما يوق من ان الخاص المناخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل
 كان مخصصا وان كان واردا بعده كان فاسحا وبديهي حجة على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظاهريا

وبدون

وبدون ذلك لا يصلح الخاص للذخ فيقطع عن درجة الاعتبار ويعد في الامور الخاصة بين من يكون مختصا مقبولا وناضرا وودا فكيف
 يبنى على القول مطلقا فذم فرع باعتبار من ان الامر قد يربط بين التخصيص والذخ ربح التخصيص على الذخ لغالبه وشبوعه هذا اذا جهل
 التفاروق والتفادق بالكلية واما الوعلم عدم تقدم احدهما او عدم تفراده وجعل التصور ثان الاخر فان يمكن التمسك
 في الاولين باصالة التفاروق مضافا الى بجهان التخصيص على الذخ وربما يشكك فيما الوعلم عدم تقدم الخاص مع العلم بين الحاحية لا كما
 المستكح باصالة تاجر الخاص عنه فيكون منضا وهو مد فرع بقلية التخصيص وهذا يترجح احوال التخصيص في الصورة الاخيرة ايضا
 واما احتمال وجوها فلانه يشيعن التخصيص في بعضها والذخ في بعض اخر الا ان بجهان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين الذخ
 وان كانا في كلام احد الائمة او كان العام في كلامه او كلام الرسول والخاص في كلامه او بالعكس يعين الحمل على التخصيص لا امتناع وقوع
 الذخ بعد الرسول وما يق من انه يجوز ان يكون الحكم مقيا بغايته معينة فيقيد الرسول للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية
 لا وصيائه المعصومين فاذا انتهت المدة وتبينوا ارتفاع الحكم كما في ذلك فنحن منهم فانشأ عن عدم تحقيق معنى الذخ وذلك
 لان الذخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامتداد فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النقيب اياه لم يكن استمراره
 ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرضح لا يكون تنحا لكن هذه مناقضة معه في التيمه ويقع الكلام في ترجيح تخصيص عموم العلم
 على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما مر من اعلية النوع الاول وشبوعه وندرة الثاني وشذوبه والظهور المستدل في
 الغلبة وشبهها ما لا يرب في حجه في مباحث الالفاظ بل الطاعة موضع وفان واعلم انه لا فرق في ما شر بين ان يكون كل من العام
 عليه والخاص قولا كما هو الغالب الشاؤل وقد سبق التمثيل واضلا او تعزيرا او يكون احدهما من احدهما والآخر من احدهما الاخرين
 كما لو اجتبى الثوب بالنفس في الصلوة على وجه عرف منه عومه لكل ثوب متبصر او افرح بعبادته على الوجه المذكور ثم اجاز زك
 في التخصيص بما دون الذم او افرح من ترك التجنب عنه عليه نعم لو كان الفعل منه ماحتمل ان يكون من خواصه اية وسيما الكلام فيه
 ولا فرق على التفادير بين ان يكونا قطعيين او ظاهريين او يكون احدهما قطعي والآخر ظاهري على خلاف في بعض التصور تقدم
 الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقع
 هناك شاهد عليه لا امتناع الترجيح بل ترجح وصحح العرف والاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالآخر
 نعين كالورد احدهما بعد العمل بورد التعارض من الاخر فان خرج تبعين تخصيص المناخر والالزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد
 العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان كلامهم السابق في العام والخاص المتناهيين يتناول العاميين من وجه
 اية وهو كما ترى بين الفسار فتمت اذا ورد حكم ايجالي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النيق في بعض موارد ما يخالفه كره
 عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له ام لا اول امتناع الخطاء عليه عندنا وهل يفضي ذلك
 ثبوت الحكم في حق الامة اية نظر للاعموما الناسي فيخص به العام او لا قولان والتخصيص ان عموما الناسي تعارض لعموم ذلك العام
 معارضة العاميين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود
 عليه وقوة عموم الناسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس يعين الاحذ بمقتضاه والا فاللازم التوقف لاستقاء المرجح
 وما يق من ان التخصيص لعموم العام ليس عموم الناسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى فينه ان التناقض بين العاميين انما ينافي
 بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذا كان يمكن تخصيص العام بعموم الناسي مع الفعل كل يمكن تخصيص عموم الناسي بعموم العام
 مع الفعل لا بين العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل والالام يتحقق لتناقض الادلة دليل خاص اذ مرجح حجة كل دليل
 الى اذلة عامر والفعل هنا خاص وان كان دليل حجة عاما فيجب تخصيص العلم به لا تناقوا لانهما ما ذكرنا اذا كان الخاص في
 والاولا ان التعارض بين دلائل العاميين فان الفعل مشخص لغير ان احدهما عاميين وليس بدليل ما ذكرناه في الحكم الاجمالي
 والتحريمي يجري في سائر الاحكام الثلاثة اية ولا فرق في ذلك بين القول بوجود الناسي او باستصحابه او باحتماله الا ان العام في
 هذه الموارد اذا كان متناولا له فالخصيص في حقه غير لازم لجواز تركه للسند وبفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم وان كان
 فعلا بعد انضمام الفصد المذكور اليها ارجح الى فعل الراجح فالوصف لاحق لها مع قطع النظر عن جبهة الفصد هذا اذا دار الامر
 بين تخصيصين ولما اذا دار بين تخصيص ذم في نظر تقديم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه في فعله يجري في فعل الامة ما عدا
 احوال الذخ ويعرف الكلام فيه بالمقايضة القول في المطلق والمقتد فصلك المطلق ما دل على معنى شايخ في جنبه شيوعا
 حكيا فالمراد بالموصلة اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلو بالبحث عن غيره فخرجت المهادن ولكن تقول هنا ما
 سيجاء ذكره في حد الجمل وبالغنى كل ما فتح ان يقصد باللفظ فدخل المعنى الحقيقي والمجازي حق القيد الذي استعماله لفظ المطلق
 من حيث الخصوصية اذ اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شايخ في جنبه ان يكون المعنى حصصا محتملة لمخصص الجنس اي فردا
 منشرا بين افراد الجنس كما هو اللفظ منه فخرج العلم الشخصي والعرف بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الثوري والنكوة و

الاستعانة

المستعمل في حصة معينة والطلق المقيد وما دل على المية من حيثى واما العلم الشخصي والمعرف بلام العهد فظا اذ لا شيع منها
 واما الفاظ العموم الشمولى فلان مدايلها جميع المحصر افرادها مجموعها لا حصة شايعة وما بق من ان الفاظ العموم اخص نذكر
 على حصة شايعة فلا بد في الاخر ان عنها من زيادة قولنا على البدل فان اريد العموم الشمولى فيمنع الصدق كما عرفت وان اريد
 العموم البدل فيمنع ان زيادة العهد المذكور لا تساعد على اخرجها كاشيا ولما النكرة المستعملة في حصة معينة في الواقع فليعلم
 لاجلها غيرها واصفا وان اختلف في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا
 انها غير شايعة بين جميع ما يتناولها اللفظ بالشيع المحصر عند الجرد عن العهد كما هو الظاهر من اطلاق الحد بل بعضها وانما لم يغير
 الشيع في جميع حصر الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرف الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق لها الشيع
 المذكور وما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم سبعا للعصم من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصر كثيرة فان الحد هذا
 المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يمتنع بحسب الاصطلاح مطلقا وطعا وان سمي به من حيث المركب اعني مجموع القيود والعقد
 كما سمي به من حيث ذاته مع قطع النظر عن المقيد واما ما دل على الماهية من حيثى فلعدم دلالة على معنى شايعة بالمعنى الذى سبق
 ويخرج بقولنا شيعا حكما لفاظ العموم البدل كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايعة في افراد حصة اعني جنس العاقل مثلا
 اطلاق شيعه وضعي لاحتمال القوم قد اهلوا هذا العقد فيرد ذلك على طردم ويقع في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهبى فان المراد
 بدلالة على الحصة ما يتم دلالة عليها ولو بصفة خارجية كغفل الحكم الشرعي فانه كما يستحيل تعلقه بالطبيعة الا من حيث وجودها
 وهي هذا الاعتبار حصة لا غير ما بق من ان الاحكام الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيثى فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق
 بها باعتبار الحصة فكلام ظاهرى قد اظفر فاضاده في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل الفرض المعرف والنكرات ياخذان باعتبار
 العموم الشمولى بقربيه حكمه او مقام لعدم دلالة مع الضميمة على حصة شايعة بل على جميع المحصر ولا بأس بالترامه كما مر شد اليه
 تعرضهم لتلك الباحت في بحث العام دون المطلق وان كان الغرض لها هناك تبيعا عند من اعتبر العموم الوضعي في تعريف العا
 كما هو المعروف مع امكان ادخاله في المطلق فيكون تعرضهم لها في بحث العموم من لا على الاستطراد وعدم تعرضهم عنها السبق الذي
 كما ذكرنا اجلة من مباحث المقام لذلك وربما يساعد على ذلك لما كان غرضه الاصولى يودى الى البحث عن الانفاذ المتناولة
 بمزنيان مدايلها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما يتناول افراد مفهومه بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا
 الى البحث عن كل منها فافردوا لكل منها بحثا فافردوا ما كان من القسم الاول في البحث السابق وما كان من القسم الثاني في
 هذا البحث ودرنا استطرادوا ببعض مباحث الثاني في الاول رغاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بآتيه
 اللفظ المنصرف لحصر جنس استفراق حكما والوجوه في بؤوده ما مر منهم من جعل المطلق عبارة عن المية من حيثى في
 بينه وبين النكرة بانه عبارة عن المية من حيثى وبعبارة عن المية بشرط الوحدة اعني الفرد المنفرد وغلط الفاعل بان
 المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه وواقفة الشهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق هو المية
 لا بشرط شى والعام هو المية بشرط الكثرة المنغرفة ولا ريب ان هذا المعنى ما لا يوافق مصطلح القوم في المقام لاجل انهم
 على ان مثل تجرير دقمة مطلق وربما يوجهه نثره على ان المراد بقرينة هو الجنس والشوب فيها للتكثير كما في جابثى رجل لامرأة
 وتعين الامثال بفرد منها الاينافه نظر الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كائى مع ان كلامه من المطلق و
 النكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتغيره بالمية التى من قبل المعنى مع ان ما اورد
 في تعريف النكرة وما يتناول العهد الذهبى ايضا مع انه لا يمتنع في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورد في تعريف العام يتناول
 بظاهره مدلول النكرة حيث ياخذ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان تكون دلالتها على الكثرة وضعيه ولو اريد بها الكثرة
 الشمولية لا البدلية لا شق عكس الحد بالعام البدل وكذا يتناول العام المحصر والمطلق المقيد اذ اشتد على كثره اذ لم
 يعتبر استفراق لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بنثره على التوسع والشماع بمحل المية فيه على ما دل على المية وان
 المراد بالمطلق والعام مدلولها نظر الى ان تعريف احدها موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذى اعتبره في
 المطلق ما اعتبره شوتة في العام اعني الكثرة المنغرفة وادراجها ما اعتبر منها في وضع اللفظ والنسبة الى جميع الافراد فيرجع
 كلامه الى ان المطلق ما وضع للمية لا بشرط الكثرة المنغرفة والعام ما وضع للمية بشرط الكثرة المنغرفة لافرادها ولا يخفى
 ما يميز من التعريفات ويمكن تسمية بعضها في الفرق الاخر ايضا وقد يوجه بان الشى المعبر نفى اشتد في حد المطلق عبارة عن
 شى خاص وبغير الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقيقة ورقيقة مؤمنة نظر الى عدم اشتراط قيد اصغرا والكثيرا
 فيها وان المراد في الفرق الاول ان مثل رقيقة مطلق من حيث دلالتها على المية لا بشرط نكرة من حيث يقيد بها بالفرد المنفرد
 ولا يخفى ما يفيده هذا والمقيد ما اخصر دلالة ببعض ما دل عليه المطلق من حيث ان كل من دخل فيه العلم وما يحكمه والمطلق المنفرد

المسئل في المعنى مجازا والعام واسم الجنس مفردا ومركبا اذ التخصيص بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبر بالقياس اليه
 كالقول اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العالم الفقيه او العالم الفقيه وتعود ذلك
 وهذا التعميم هو المناسب ليقضيه المقام فان الظاهر ان المباحث الثلاثة للمعنى عند لاحقة الجميع ويخرج عنه المذكورات حيث
 لا يكون لها مطلق ولا تعتبر بالنسبة اليه فانه لا يفتى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانها اخرج من شياخ فخص بالطلاق
 المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تعيينها
 بوصف المؤمنة مقيده محرر جهاد الاعتناء عن الشيوع وخصا صها بالبعض وتباينها والطلاق الذي اخرج من شياخ
 بالوضع ايها كالانسان اذا جعل عالما الرجل الا ان بق المراد ما اخرج بالقياس لانه المنادى من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك
 فنخص صاحب العالم على ان هذا هو الاصطلاح المشايخ في المقيده وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما
 يساعده عليه فحادي مباحثهم والطلاق المقيده على غير المطلق المقيده كالعالم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار
 الحكم وعرفه العتق بماد لا على شايخ في حقه قيل وانما انظر اعتبار النفي عن الدلالة لئلا يفتى بالمهمل ويضعف ان المهمل
 لا جنس له كما يقضيه لفظ التحدث في منقاس اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مع عدم دلالة على حصره
 شايخه وكل الفاظ العموم العمولى ومطلق المجهود الخارجى والمطلق المقيده لا يدخل فيه العلم الشخصى ثم اذا اريد كون
 الجنس مدلول عليه في المقيده بالطابفة وتدخل ان ارد ما يعبر الدلالة التخصيصة مع ومثله العام الذي يدل على جنسها
 كالفناء والموصولان والتحقيق ان هذا المعنى غير مناسب للمقام كما لا يخفى **فصل** اذا ورد مطلق ومقيده فاما ان
 يكون مؤداهما حكيمين تكليفين متقدمين نوعا او مختلفين او وضيعين كلك او يكون احدهما تكليفا والاخر وضيقا فان كان
 الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سوا كما ناسرين او معتلين مع اتحاد الوجوب واختلافه او كان احدهما مرسل والاخر معللا
 نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع التقيده في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان قدر بين المطلق
 احدهما ويقيده الاخر منافاة ويظهر المثرة بها الوضوح عند الامر بالمقيده او عموما فيه على ما مر بتحقيقه في مسألة الصدوق وكذا اذا
 اخذ مورد الحكم مع تعدد الوجوب نحو ان ظاهره فاعنوقه وان افطرت فاعنوقه مؤمنة لما مر وخالف في ذلك الشايخ
 فالترجم فيه بحمل المطلق على المقيده وحمله اكثر الشايفية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكم بعضهم عنه الصير
 الحمل وان لم يكن فيه جامع لانت كلام الله واحدي يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا لا سيما الاخر وما
 على اصولهم فالقول الاول بوجه لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل الخلاف واتجه عليه بان له لوجاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير
 الثابت من الاطلاق بالقياس وان غير جازر فاورد عليه اولا بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس
 فيلزم ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقص انما يرد لوجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على
 اصل متأخر الورد عن العام واما لو خصه بالمقدم فلا وورد عليه لم يثبت عموم لمعارضة القياس معه ومنه يظهر بطلان
 اطلاق المنع في المقام ايها وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الامر بمقيده على التخيير وانما مفاد الامر بالكل سواء
 فسر المطلق بالمبته من حيث هي او بالخصه الشايخة اما على الاول فقط واما على الثالث فلان الخصه الشايخة اخص كل لصدقة على
 حصر كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة ويحتمل في الاخرى من الفرد وجب الافراد تقيدها من باب المقتضى وبضعف
 هذا الوجه ما سبقناه سابقا ان مورد الطلب انما هو الامر التجارى من الوجود التجارى او المية التجارية وما اشخصيان
 وان مدلول النكرة جزئى مردد لا كله فيرجع التكليف هذا الاعتبار ولو بوضيعة الحكمة الى التخيير وان رجح باعتبار الطبيعة
 المطلوب ايجادها الى التكليف التخيير نعم بوجه عليه انا لا نستلم ان النسخ عبارة عن مطلق دفع الحكم الثابت ولو في الظاهر
 تحقيق الكلام فيه يابى في بحث النسخ انتم وان اخذ مورد الحكم واتخذ الموجب فان كانا امر فعدا اطفوا فيه على وجوب حمل
 المطلق على المقيده بمعنى تعيين العمل بالمقيده بعد وورده واسر طافه بعضهم كالسيد العبيد ان يعلم هذه التكليف لا
 حاجة اليه لان الكلام فيها يقضيه المطلق والمقيده بالنظر الى ذاتهما ولا يربحان الظاهر منها يجب العرف صدق التكليف نعم
 لوقام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي فنزل اطلاق كلام الاخر على
 ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالأكثر من على ان المقيده مبين للمراد بالمطلق سواء تفادنا او تقدم احدهما على الاخر وهو
 الى ان المقيده اذا فاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يجهل ان يكون لفظيا ويجهل ان يكون معنويا وتحقق ان القول
 القائل ان ظاهره فاعنوقه شموله من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهره فاعنوقه
 مؤمنة اصل ان يكون رافعا لشمول الافرادى فيكون تقيدها وشمول الازمان فيكون نسخا والنزاع على هذا معنويا او
 نقول لا كلام في ان الثاني انما يرفع الشمول الافرادى حقيقة وانما الكلام في انه هل يبنى نسخا نظر الاير في الحكم الثابت

والذين لا يوافقون في العار
 الثالث التعميم بالنسبة الى
 ما عدا القياس الى المطلق
 وهو غير متيقن

العميقة

ظاهرا

ظاهر في بعض الايمان اولا والتزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق عندى في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد لما ان
 بعد حضور وقت الحاجة او قبله ففي الاول يتعين بقاء المطلق على الملاذ والثرف في الامر بالمقيد بجمله تكليفا اخر او بجمله على
 الوجوب التخييري او الاضليته او التذنب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والتذنب على الشيء الواحد مع تغير
 الجمة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وان الامر بالمقيد للوجوب التخييري تعين كونه تامضا للثاني بلزم تاخير البيان
 عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتأخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل بالطلاق المطلق يكون تامضا لا غير فهو
 على الاطلاق غير مستقيم لان الامر بالمقيد اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجح العمل عليه على النسخ وان كان مجازا تقدم
 الجاز على النسخ من حيث ندوة النسخ وشيوع الجاز مضافا الى اصالته بقاء الحكم الثابت واما على ما نراه من كون الامر حقيقة
 في الموارد الثلاثة وان كان خروجها عن ظاهره فالرجحان اظهر وانه كما في ذلك بالخاص لو اورد بعد العمل بعموم العلم وهو كما
 ترى لظهور الثاني هناك بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المقيد على المطلق وتزج المقيد على كونه بيان المطلق لعالم
 يتقرر اطلاقه بمعاينة خارجي كالشبهة والتأكيد فهل على الاطلاق مع الرجحان في فعل الامر بالمقيد على التخيير او الاضليته و
 يتوقف مع التكاثر ويرجع التفرغ الى المقيد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق و
 التقييد لا من حيث القرين الخارجية والمستند على التقييد فاذا ذكرناه في العرف كما ظهر بالثام في مواضع وموارد مستغلة
 ولان الظن من الامر الايجاب التخييري كما ان الظن من المطلق الاطلاق فيعارض ان اذ التقدير انما هو التكليف فلا اقل من تكافؤ
 الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشووعه فيعين العمل بالمقيد مخصلا للبرائة التخييرية فان العمل بالمقيد يوجب
 الخروج عن العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعين الخروج عن
 العهدة ولا امثال شئ من الخطاين اما الخطاب بالمقيد فظن واما بالمطلق فليوازن لا يبرأ به الاطلاق وايضا شمول المطلق
 لغیر المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الرجحان من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق الرجحان وهو كون المقيد
 مقطوعا بالارادة فلا يتشبه بالدليل والجمهور في المشهور بان في العمل جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل
 بالمطلق بخلاف العكس واعترض عليه بان هذا انما يتم اذ لم يكن هناك احتمال الجوز في الامر بالمقيد باعادة التخيير او الاضلية
 او كذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احداهما بل
 يحصل التعارض المقتضى للشاظر والتوقف ويقع المطلق سلبا عن المعارض واجب بان العمل على المقيد يوجب تعين
 البرائة في العمل بخلاف العمل على المطلق فانه لا يوجب التعيين فيتعين بالترجيح ورد بان مع احتمال الجوز في المقيد لا علم
 باشتمال الذمة بما زاد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبرائة محض اورد عليه بعض المعارضين بان انما يتم اذ علمنا
 باننا مكلفون بغنوة مائة شككنا في كون الايمان شرطا فيه فتمسك في نفسه بالاصل وليس المقام كذلك لا علمنا
 فيه باننا مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به محمل لا يحصل التعيين بالبرائة منه الا بالمقيد وعندى في جميع ما ذكره
 نظر اما في الاحتجاج فلان مجمع لا ينصرف لدليل على التقييد لان في حمل الامر على الاضلية او التخيير انما جمع بين الدليلين
 فلا يبرأ من بيان الوجوب في ترجيح هذا العمل كما فعلناه اما في الاعتراض فلان البحث هنا فما اذا ورد امر بالمطلق ولم بالمقيد
 ولا يبرأ من مجرد ذلك لا يوجب احتمال الجوز في الامر والخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او رجحا عليه فان التقييد
 لشووعه وغلبته بترجيح على غيره من انواع الجاز ومخالفة الظن وان فرض هناك ما يوجب تفويت الاطلاق والوهو في
 دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما بينا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول
 والقواعد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق سلبا عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار
 ذلك لانه ان ابرح كل منهما سلبا كان احتلالا بما يقتضيه التعارض وان ابقى احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطها
 ويرجع في التفرغ الى التقييد لا يبق لعل مرد بقاء اطلاق الامر سلبا عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه للشك
 في تقييد المطلق لانا نقول هذا على بعده عن خط كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعلق تابع لاطلاق التعلق
 او المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالثام في نظيره كالامر المتعلق بالمشرك بين الجزئ والكل او الجزئ وغيرهما
 ولا اطلاق هنا شئ من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعارض من بقاء المطلق
 عند تساوي الاحتمالين سلبا عن المعارض فنقول الاطلاق التسليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبرائة في
 العمل بحسبه كالولم يكن هناك مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيله الى العمل بالمقيد واما في الرد قلنا ببناء في محله من عمل
 جريان اصل البرائة في الاجراء والشرائط نعم من يربح جريان الاصل المذكور فيها يلزم صحة الفتك به هنا ومنه يظهر
 ضعف ابراه على مذهبه وما يجمله من الفرق فسادا ما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان ارادة

قوله وان المنع من التعلق بالامر
المعنى بان المنع من التعلق بالامر
المعنى بان المنع من التعلق بالامر
المعنى بان المنع من التعلق بالامر
المعنى بان المنع من التعلق بالامر

ارادة التغيير والاستحباب من الامر مجاز مطلق بخلاف ارادة المقدم من المطلق فان له جهة حقيقة كاصحوا به وهذا الاستحباب على ما اذا
من ان الامر حقيقة في الاحجاب التخييري والاستحباب ايقين بل كون حقيقة في الامر الاول ما لا يفيق التامل فيه وان كان خلاف التام
من اطلاقه ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم نظاره كحقيقة في بحث عدم جواز اجزاء الامر وهو يتم يستقيم حمله على الاصلية
وهي راجعة الى التغيير وان كانت اخص منه والفاضل العاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اورد عليه بيانه ان لو لم يفتك بجود
هذه الملاية وهي امكان اطلاق المطلق على القيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان الواقع منه في المقام خلافه فله وجه وان اورد
ان استعماله في المقام بطريق الحقيقة ولو في بعض موارد في نوع بان خصوصية القيد مراد من المطلق في المقام وان لم يتعين عند
المطاب فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ثم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التيقن عند المطاب في النقص والحكايات لكن ليس
المقام من هذا القيد لاستعماله لتعلق الحكم على المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة ما حقه ظهر بعد القبرزة انه كان معلقا فيكون
مجازا ايقين مخرج ظاهر الى الاجال فان الاجال كما تحقق في المير لم يفتك بما حقه فيقاله ط كما صرحوا به وظن الحقيقة فالخارج
عن القيد خارج عن الحقيقة هذا يحصل مراده وفساده من وجوده اما لا فلا فلا ط كلامه يعطى بالترادف بقايمته الاجتناب على تقدير
ارادة الوجه الاول وليس كذلك لان مجزم امكان اطلاق المطلق على القيد حقيقة على تقديره لا يوجب ترجيح مجازه على غيره من المجاز
ثم على تقديره بما يمتد فلا وجه لا يراه في مساو الاجزاء كما يظهر من بيانه واقفا تاينا فلان منه من جواز اطلاق المطلق في المقام
على القيد بطريق الحقيقة غير سيدي وتعليله بان الخصوصية فيه مراد من المطلق عليه التوجه المنع عليه حيث لا قرن بغيره كما هو
المتداول ولعل منشأ الوم عدم الفرق بين دخول القيد في امره من مجموع الكلام ولو لوحده وهذا ازيد من لفظ المطلق او توهم الالتماس
بينهما مع وضوح الفرق واشقاء الملازمة واقفا ثالثا فلان اجتناب على المنع في المقام بلزم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لان ان
اراد الابهام يجب العلم كما يساعد عليه التزامه بالاجال على تقدير وقوعه فبطلان الملازمة عند القائلين بجواز تاخير بيان الحمل
كاهو مخراره غير معقول وان اراد الابهام يجب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشأ توهمها ان مدلول المطلق قد يؤخذ لا
بشرط ويحكم عليه بحكم فيثبت له الحكم على الاطلاق ويكون المطلق مطلقا على المبهم باعتبار الاطلاق وقد يؤخذ بشرط ويحكم
عليه بحكم فيكون الحكم مقصورا على موارد الشرط ويكون المطلق مطلقا على المبهم باعتبار المخصوصية حيث ينفي الضمان
الاول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازا لا سبيل الى جعل الحكم متعلقا بمدلول المطلق مجرد عن الاعتبارات
لان مبهم فيتبع وجوده فيمتنع وجوبه وضعفه لان مدلول المطلق ليس الا نفس المبهمة او المبهمة المقيدة بوحدة شخصه مجردة عن
اعتبارها مقيدة بالشرط الزايد على مدلولها وعدم تعلقها بحاكم الابطاح الاعتبارين ولا يلزم من ذلك ان يكون الاعتبار
داخل في مدلولها بل يجوز ان يكون خارجا عنها فتارة من لم يقارن او متأخر وبالجملة فالمتكلم اذا نصب قرينته على ارادة امر
من المطلق مطلقا فأي أثره يمكن تعقلها بين ان يريد المقيد من حيث المخصوصية او الامن حيث المخصوصية لان دلالة المطلق في نظر
السامع على التقديرين سواء كما يقع ان يريد الامر بالتنكلم بالمطلق المفارق للقيد معناه لا من حيث المخصوصية ويريد المخصوصية من القيد
والقيد كل يصح في صورة التفارق والفرق حكيم والصح واعلم ان من انكر ظهور الامر الوارده في اجزاء الامر وترى عن الامر في
الوجب عند تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في التدبير مدفع له عن الاعتراض بالنسبة الى ما ورد في كلامه ان كان ممنه من الكلام
جواز حمل الامر بالقيد على الاستحباب لان مجرد الاحتمال لا تكفي في الظاهر ولا يعهد به عن الدليل لكن هو لا من قول على الجواب
لذا كور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا ورم بعض المتأخرين ان احبا تم على وجوب حمل المطلق على القيد هنا
على توهم محجة مفهوم الوصف حيثما بر في مقابلة المطلق ورجمان التاميس على التأكيد وان اختلفا فيه في بحث المفاهيم
على ملاحظة في نفسه وبالجملة فكلامه هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة وكلامه هناك مبتدئ على قطع النظر عنها فانه
قد يحشون عن دلالة اللفظ باعتبارات تارة باعتبار كون مطلقا واخرى باعتبار كون مقيدا ففي الدلالة او اتمامها في احدهما الانساق
خلافه في الاخر ونظيره مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الاجتناب مع اختلافه في مجتأخر في دلالة عليه اذا ورد عقب الحظر هذا
محصل كلامه ومنع مراده وفساده واضح لان ما ينفرد به القيد بالوصف في المقام عن القيد في غيره انما هو وورده في مقابلة
المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المقوم والا لكان ثبوت عدم وروده في مقابله المطلق اولى لمرأه عن المعارض الثاني
لواضاف الى ذلك الوجوه المنقذة لاجتهاد عليه ان قضية تلك الوجوه بثبوت القيد بنفسها لا بالمقوم بل بالمحقق اذ من ذلك
على ملاحظة المنطوقين كما يشهد اليه اجتنابهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه لهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد مستقلا على
وصف بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان القيد ذاتيا او مضافا او ظرفا او لفظا او شبه ذلك والزم الكل بالترادف بين
المقوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق مما لا يخفى في سقوطه عن اللغائل بتلك المفاهيم كالأو بعضا ان يفتك به
هنا ايضا الا ان مجرد ذلك لا يكفي في الحمل هذا وورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان مفاد الكلام على تقدير اعتبار

الامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد
والامر الذي هو المقيد

المحل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيّد وعلى تقدير اعتبار المحل بالنطق عدم جواز ذلك لأن المطر بالخطابين اما مطلقا
او خصوص المقيّد وعلى التقديرين فالمقصود بتحقيق بفعال المقيّد فيكون الايمان بغيره حراما هذا ما يقضي به كلامه وهو لا
يعقل له وجه اذ ليس قضية المحل باعتبار المنطوق الامطرية الخاص وما عدا ذلك جواز فعل ما عدا ذلك فلو انما يان من قبيل التبرير
هو ان على تقدير اعتبار المفهوم بغيره على انما نرى على مصرح في المقام بان قضية الجمع عدم جواز الايمان بما عدا المقيّد فالمانع
من تثبت بل كلامهم على ادعاه في المفهوم من تضاد الجمع بعدم وجود ما عدا المقيّد مع تباعد ما ذكره بناء على تفسير البدعة
باذخا ما علمه من الذي في كماله على كونه القيد بانطلاق ان القيد المتاخر لو كان مخالفا لكان التخصيص
المتاخر بغيره مخالفا لساو مما في نفى المتكامل واما المطلق عندنا في غير القيد بغيره لانه ما يوجد لك وهو الثاني متحقق
من الطرفين وبطلان كل من اللاديين معلوم بالاتفاق واوجبين الاول بان القيد حكم شرعي يرفع حكما شرعيا فيكون
لنقض مخالف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا يرفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان القيد المتاخر يثبت حكما له يرفع قبل مخالف العكس
لثبوت حكم المطلق برفع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول ان التخصيص اية حكم شرعية يرفع حكما شرعيا
فان المراد بالتخصيص التخصيص بالخالف كما يقضي به بيان المدافعة ولا يرفع ان التخصيص يقولنا لانكم هذا العالم يرفع حكما شرعيا
استفيد من العام المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرم ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا له يرفع قابضا وهو عدم وجود
اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق المتاخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبنا للحكم في المطلق
من حيث كونه مطلقا وانما عدا المقيّد من حيث كونه مقيدا فيكون كالقيد المتاخر في كونه مثبنا للحكم شرعي فلا يثبت في الفرق
المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيّد سواء تقدم عليه او انا كما عرفت لكونه صورة تقدم المطلق يثبت
به حكم شرعي يرفع بالمقيّد فيكون مخالفا لصوره ناخر فانه محل من اول الامر على المقيّد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرفع
بالمقيّد فيكون رفعه مخالفا لقال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر فيعود على تقديره الانتكاس
السابق ويومان يكون التخصيص اية مخالفا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل اجماع من قال بان نسخ اية لو كان بيانها لكان المراد
بالمطلق هو المقيّد فيكون مجازا وهو مبني على الدلالة وهي مشقة اذ لا دلالة للمطلق على مقيّد خاص والجواب اما اولها بالنظر
بالتخصيص فانه لا يعمى لثنا اتفاقا كما حكاها بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيهما بل جار فيهما اظفر واما ما قبل من النسخ
لو تقدم المقيّد فان المراد بالمطلق هو المقيّد مجازا ولا دلالة فيكون ضرورة ان الدلالة متخفة في صورة التسبق كما في صورة
المقارنة بخلاف صورته تاخير فيكون التبيّن عليه وكذا ما قبل اية من النسخ بتقيّد الرتبة بالسلافة فانه مجاز ولا دلالة
لها عليه لما مر وذلك بجواز ان يكون التقيّد المذكور عند الخصم مستفاد من ظهور الاطلاق في النص ناخر ولو ثبت فلا يتم
ان الخصم يباعد على عدم كونه نسا والمحال هذا هو اتماما ثانيا فبان ما منع من كون القيد مجازا سيما بان اية واما ثالثا فبان ما منع
من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة وان اريد ما هوام من ذلك منعا امتثالا في المقام لتحققها بعد
ودود المقيّد ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيّد تجري بما لو كان مفرد من منكر كما
مر ومعرفة بلام البعد الذي يحوان ظاهره فاعنى الرتبة ان ظاهره فاعنى الرتبة المؤمنة او مشينين ومجموعين منكون
نحوان ظاهره فاعنى رقبين او رقبا بان ظاهره فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا مؤمنة وكذا لو كان ناعا من بدلين
نحوان ظاهره فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بان ظاهره فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بان ظاهره فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بان ظاهره
فالمعنى فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بان ظاهره فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بان ظاهره فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بان ظاهره
قال فاعنى الرتبة المؤمنة التي تملكها فلا محل من حيث الاطلاق والقيّد نعم يجوز التخصيص حيث يقول بجبهة المفهوم المذكور ويجوز
التخصيص به واما نحوان جئاتك فهذه الحكم العلماء ان جئاتك زيد فاكرم العلماء ببذل الهدايا لهم وفي يوم كذا او مكات
كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيّد فيحق للمحل ان يعمم الفعل بالنسبة الى افراد العالم لا يقضي عمومه بان
الى افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق في هذا من ان يكون الامر ان احبابين او ندين بين ساعده
العرف على المحل منها وما يتجمل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيّد على الاصلية وهو بالنظر الى نص الخطاين
بيد جدان كثير ما يستفاد ذلك بمجموعة القرابين لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامر من مرسلين او كان احدا مرسلا
والاخر معللا فان استفادنا منها او من دليل اخر وحده التكليف فلا اشكال في لزوم المحل كالتفرد ذلك فلا اشكال في
ابقاء كل على حاله واما اذا كان شينين فلا محل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تنفق مكاتبا لا تنفق مكاتبا كما مر وهذا
القوم قد ذكره الحاي وغيره وعشره عليه الصديق بان خارج عن محل البحث لان من باب تخصيص العلم لا من باب تقيّد المطلق
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام
الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين

لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين
لعموم التكره المنقبة وجوابه ان عموم التكره المنقبة انما هو على حساب اطلاق التكره وتقيدها كمرحقة سابقة والكلام الى ما ذكرناه وعلما انه لا فرق بين

هنا هو في تعيين النفي في الخطاب المنضم لنفي المطلق وبيان كونه هو المطلق لا المقيد ان ورد منفيًا بخطاب آخر فلا يخرج عن
 محل البحث لان بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المعنيين بين ولا حاجة
 الى ما تكلف بعضهم من تخصيص النثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما في اشترط مع ان هذا التكلف كما ترى غير مفيد لانه
 ان اراد بالنكرة فردا لا بشرط كما هو الظاهر من النثيل لزم من تعلق النفي بها نفي جميع مضاد بقها فيلزم الاستغراق وبعبارة الاشكال
 وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه جعل المطلق على المقيد كما في الصورة السابقة لا بشرط كما في منشا الحمل فلا
 يصح الحكم بعدم الحمل وبطل دعوى الانفاق على العمل بها معا كما وقع في كلامه لانه على تقدير تسليم انما يخرج في الموارد المنذرة
 كما يظهر من النثيل وعليه يوزن اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال بحجة مفهوم الوصف والمقيد قال بجواز تخصيص
 العام به لا يلزم هنا بالمثل بعموم العام مطر فكيف يتم دعوى الانفاق عليه هذا ولا فرق بين ذكرناه بين النواهي الخرجية والقرينة
 لا بشرط المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يعمل المطلق منه على المقيد اذ لا موجه له وكذا اذا كان الحكمان وضعتين او
 كان احدهما وضعا والآخر كليا فيا مطلقا لولا ان الكلب مجرم ثم قال التلويق بخروجها عن الفعل ما يلازمة الا اذا نشأ في نحو عنقرربة
 لا تملك رقبته كافر فيعين تفيد الرقبته في العنق بل لو من اذ لا عنق الا في ملك نعم على القول بحجة مفهوم الوصف والمقيد يقع
 التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتناهيان فيحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه في محب التخصيص
 تفهيم التحقيق ان المقيد لا يوجب التجوز في المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع
 للطبيعة من حيث هو مفاد الثبوت الداخلة عليه ان كان متونا فمفادها لا على اليقين اى لا باعتبار اليقين لا باعتبار عد
 اليقين فبنا في اعتبار اليقين فيلزم عندا عبارته الخروج عن الوضع وح قد اعترضه بغيره بغيره فرد مخصوص او وصف مخصوص
 او عدم اليقين وارب ذلك من غير لفظه كان الاستعمال على الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل في الاصل في قوله كما هو
 وجعل الكرم رجلا عالما ولا وجود لانسان مبهم نعم لو اردت اليقين او عدمه من لفظ الجنس والثبوت او المجموع كان مجازا كما
 لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافا كما يتبين عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف بلام العهد الذهني وما جرى
 مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غايته ما في الباب انه يلزم على الثاني تاخير بيان بعض المطلق
 فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلا في صورة مقارنة المقيد واعلم ان في المقام مباحث اغتات عن النقص لذكرنا
 سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لا يفرده لغيره كشمول العام لا يفرده فان شمول العام لا يفرده بالوضع وشمول المطلق
 لها باعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في الفردية بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة في
 الوجود بخلاف ما يقضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع مالم يفرق بينه على خلافه ومنها ان المطلق كما بان للعموم المبدك كما بان
 للعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقولهم وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تم علمت نفس الحضرت وحصل الله السبع
 وكرم الربوا اذا جعل اللام فيها النقص للجنس من حيث هو في اخراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله في باب العام وجه قد
 يتبين عليه سابقا القول في الجمل والبيتين فحصل الجمل مادل على معنى واحكم ولم ينفذ دلالة فابنزة للجنس يخرج بقولنا ذلك
 على معنى ما لا دلالة له عليه كما لم يمدل بدلالة غير معتبرة كاللفظ المحفوف بالقرينة فان الظن من الدلالة في الدلالة
 وقولنا واحكم عطف على معنى به يدخل مجازات نفي المصنوع وفعله فانه يدل على حكم الفعل ثم عاوان لم يقصد به الدلالة
 عليه ليكون معنى وانما يتدنا الدلالة باحد القيدتين احراز عن الاجمال في الدلالة العقلية الصفة كدلالة صوت على كون
 الصايت انسانا او حارا فانه لا يسمي مجازا في الاصطلاح وقولنا لم ينفذ دلالة احراز عن البيتين وقد نجد بما لم ينفذ دلالة في
 البيتين وهويتين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة واشفاء الوضوح لا يتقدم سبق ان المهمات الالفاظ دلالة على
 انفسها ولو بصيغة القرين والمراد بها هنا ما يتناول ذلك الاستغراق في الجمل الجازم فلا ينفذ احراز عنها بالمقيد المذكور
 فنقول المراد اخراج المهمات بالنسبة الى ما لا دلالة لها عليه باعتبار كونه معنى ان ذلك عليه بهذا الاعتبار كدلالة لها على
 لفظها وانما بالنسبة الى ما يدل عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج منها عما انقضت دلالة لما اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة
 ويدخل ما يشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا بأس به كما لو قيل زيد فاعل وتردد بين لفظين او اللفظ
 فان المراد بالدلالة ما يقع الوضعية وغيرها ولو كان ذلك لما تم تقسيم الجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم ولكن ان نزل الحد على
 ما سبق ذكره في حد المطلق وتجعل التقسيم مبداء على التوسع في المقدم وقد يعرف بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق
 شئ ونوقض طرفا بالمهمل وبمثل لفظ المنع والتمثيل وعكسا بمثل قوله وانواحقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق
 شئ هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ اللفظ الموضوع بقرينة البحث عن احوال الالفاظ الكتاب والشئ
 والثاني بان المراد بالشئ مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني ايضا والثالث بان الظن الشئ الشئ المعين اوانته

مذفر

حذفنا الصفة اخضارا وفيه تعسف فمع ذلك فعكس منقوض الجمل الافعال وقد لم يبقوا على ادخوله الا ان يحمل الجمل الذي هو
 موضوع الباب مخصوصا بجمل الالفاظ وينزل بعضهم في الاستثناء لغيره من انواع الجمل بلغة الاعم على الاستطراد وعرفوا
 بانعبارته عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غير احتمالا مساويا وهذا منقوض بجمل الافعال عند من يرى
 دخوله فيه وبالجمل الذي يكون اجاله من حيث الجمل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم الجمل بلغة الاعم قد يكون فضلا وذلك
 حيث لا يفترن به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ومثل ما للواو
 الموطأ في معين وافصح من غير تعيين في اللفظ نحو واتوا حقه يوم حسابه وقد يكون في هيئة الاصلية كضرب لاشراك بين الموصوف
 والمذكور والعارضة كتحاشا حيث اخذ فيه هيئة الفاعل والفعول لما طرى عليه من الاعلان او مركب كما في قوله تم او يعين
 الذي بيده عهدة النكاح فان الموصول بهلئله يحمل على الزوجة فيكون اثر العنوين انما هو الزوجة او الزوج فيكون اثره
 استحقاقها كالهر ومنه الاستثناء بجمل نحو احمل لكم بهيمة الانعام الا ما ينل عليكم ولا يذهب عليكم ان الفرق بين هذين الصيغتين
 اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كما يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع
 صانعه ويعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك دايث تمسا يتكلم حيث يتردد فيها بين الانسان والجمل والجمل او
 يتعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتبارها على فرد معين كالدليل في اللفظ على تعيينه نحو جئنا بآية كان معناها في العلم وقد
 يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون الجمل مشهورا كصفة الامر في الوجوب والتدب عند صاحب العالم
 ومنا بعبه وقد يقع الاجمال في الكتابة كحديث لاسبق المحمل للكون والتريك وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار
 باصابعه الاربع مثلا مرتين حيث يتردد بين ان يكون المراد بالاكبر التاكيد والتاسيس الى غيره لذلك اعرفت هذا فاعلم ان
 هناك مواضع قد وقع الخلاف في كونها من الجمل ولا بد لنا من ايرادها وتعيين ما هو المعنى فيها فتمت اوله ثم السارق والسارقة
 فلفظوا ايديهما فذهب السيد وجماعته الى انها جملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاشاجع والى الزند
 الى المرفق والى المنكب فين ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيك وانما اعطى
 بانامله وكنت بيك وانما كتبه باصابعه وظ استعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك وينافي الاجمال ومنهم من
 جعلها جملة باعتبار لفظ الفاعل لانه يطلق على الاشارة وعلى المرجح كما سبق من جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون
 انه لا اجمال فيها باعتبار اجزاءها ايديها فلا حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واقعا اطلاقا
 على الابعاض فجاز بدليل انها لانهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر
 المحقق انه يجوز ان تكون اليد في الموضع المذكور مستعملة في المجموع ويكون المشاهدة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق
 بالعضو على الكل وهو شايع في الاستعمال بقى دخل زيد في المثل الى ديكه والى ظهره والى ترقوته على ان الاستناد الاستناد الاعطى
 والكتابة في المشايخ الاخيرين الى بعض البدل الى تمامها مع احتمال ان يكون الخلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها
 المذكورة على الحقيقة لا على الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعه الآلة التي يتعاطى بها الافعال المعهودة
 فيصدق على اليد الى الزند وما نوفره على الحقيقة لكن يعتبر في صدقها على ما دون المجموع الانفصال وانما مع الافعال للمجموع
 واحدة قطعها كالجمل والعصا ولهذا لا يفرق بين زيد جرحه ولا ايدي يجرى لزيد ولما باعتبار الفاعل فلا تفرق في الاشارة
 او حقيقة هنا بدليل التبادر واطلاقه على المرجح على خلاف الفهم ولهذا ايضا اليه لا بغيره فلا اجمال فيه لانه
 اصوله الايطور ولا صلوة الايقاظ الكتاب الا صيام لمن لم يفت الصيام من الليل لانكاح الابوي الى غير ذلك مما يتعلق
 النفي فيه بنفس الفعل فعداها بعضهم من الجمل وتصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنقوشا على اللفظ لا يحكم واحد
 ما اذا كان لغويا اكثر من حكم واحد فعداها في منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مطر وانما ان يمكن الجمل على نفي
 المعنى تعين والا فان امكن الجمل على نفي الصفة تعين لغيره والاحتمال على نفي الكمال وهو المشار لنا على القلم الاول ان نفي
 يقضي نفي الية لتعلقها بها والتقدير امكانه فيعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا التام في الالفاظ العبادات
 والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعه بخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بلانها موضوعه للام منها ومن القاسدة
 فيمنع حمل النفي على نفي الية مطر لان المعنى الاعم لا يلزم ان يشتمل على بعض اجزائه او شرطه وعلى المقام الثاني ان الجمل
 من مثله عرفا نفي الصفة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرهما فيعين الحمل عليها لانها اقرب الى المجازين بالنسبة الى الحقيقة المتعددة
 واعترض عليه بان من اثبات اللغة بالترجيح وهو قاسد واجيب بالبلغ من كونه ايضا فاعلم ان الجمل لا يحكم بل يساعد في فهم
 وهو يرجع الى ما قلناه واسبغ عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات لانه فاذا ترك العلم في نفي
 الذات لتعلقها وجب العمل به في الثالث لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعليقه على الذات

اقتضت تعين نفيها
 والاجمال لان نفي الصفة
 اقرب الى نفي الذات
 والاضواء ان نفي الصفة
 لا يحتاج عليه ان نفي الصفة

الذات بالذموم فاذا اشقى الملزوم اعنى دلالة المطابقة اشقى اللازم اية واجاب بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقة والاشقى
بجزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة العف المطابقة بقى معمولاً به في المعاني الاثرية لعدم المعارض هذا
لمختص كلامه والحق ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسداً لان المثل في عموم المنزلة وصريح العرف الاستعمال يكذب الاثرى انه
حيث يتعدد حمل الاسد في قول الفائل رايثا سد ابري على معناه الحقيقية لا يحمل على الشخص المصنف بجميع ما يمكن انضافه من لوان
حتى البحر ونقصان الادراك ولنا على المقام الثالث حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ النفي يتعدد نفي الذات والصحة و
عدم ما ينادى به من احتمال اخر ومن هذا الباب قوله لا صلوه بخارج المسجد الا في المسجد واما نحو لا علم الا مانع ولا كلام الا ما افاد
فقد قيل ان المقصود فيه نفي الفائدة والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفي فيه نفس العلم
والكلام تنزيلا لغير النافع منها منزلة الخارج عن حقيقته مما كافي قولك للبيد لبس باسنان اصح الاولون بان العرف في مثله
يفهم نفي الصحة فانه ونفي الكمال اخرى وذلك بوجوب الردود الموجب للاجمال واجيب بانه ان ارد بان بعض اهل العرف يفهمون
الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تشبيهه لا بوجوب الردود بل كل صاحب مذهب يحمل على ما هو الظاهر عنده وان ارد بان اهل
العرف في بعض المواضع يفهمون نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال فنذوع بان فهم نفي الكمال مسمى على وجود القرينة العينية لارادة
واما عند فقهها كما هو المفروض فلا يثبت ادراهم لان نفي الذات والصحة اصح المفضل على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر
في الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يخص بالنفي على تقدير تعدد تعلقه بالذات فلا يلزم اية اجمال وعلى شريطة
الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيثاني الاجمال والجواب المنع من عدم
المرجح وقد مر بيانه ومنها الضمير المضاف الى الاعيان كقوله حرمت عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان
اضافة الضمير الى العين غير معقولة فلا بد من اضرار فعل يصلح متعلقاً له فعده بعضهم من الجمل نظر الى ان الافعال كثيرة ولا
يمكن اضرار الجميع لان ما يفيد الضرر قد يفيد تقديراً في بعض البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون الى عدم الاجمال
لان مثله حيثما يطلق فالمتبادر منه عرفاً نفي الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والذكا
في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود واما المتعدد فمحرّم عليكم صيد الحرم
حيث يحتمل ان يكون الحرم اضياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه مالم يكن متافياً للحكمة فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام
في اضافة سائر الاحكام الى الاعيان نحو طعام الذين او توالى الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها اية التمسح في الوضوء فعدها
بعضهم من الجمل لانه يحتمل مسح كل الرأس وبعضه ولا اولوية فيثاني منها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح
البعض في صدق المسح عرفاً او نقول الظاهر من الباقى مثل المقام التبعض فيكون مرجح الحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه حيثما
له في سبعة عشر موضعاً من كتابه بعد مساعده الفهم عليه ومصير بعض المحققين اليه مضافاً الى بعض الاخبار عليه و
استدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للبعيض ثبت النواطي فيقتصر المكلف بين الابعاض والادواج الاستيعاب
وضعفه لان الخصم يدعى تكافؤ الاحتمالين وليس في ذلك ما يوجب دفعه وقد يجاب اية بان الباء ان دخلت على محل المسح فقد
الفعل الى الالة كما في الالة فيسنو بمجا دون الحل وان دخلت على الالة تعدد الى المحل فيسنو بمجا دون الالة نحو مسح رأس
اليتم بسجد والظن ان العرف لا يساعده على هذا الفرق فالنفي غير مرضي ومنها قوله الاثنان فافوقها جماعة والطواف بالبيت
صلوة ونحوه ماله حمل لغوي وشرعي فانه محتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين جماعة وان الطواف
بالبيت كالصلوة في شمله بالطهارة والاثنان فافوقها كاجتماع في حصول فضيلة الجماعة فانهم من عند ذلك مجمل للشاوي
الاحتمالين ومنهم من رجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع
او الاستعمال شرعياً وبين ان يكون عرفياً او لغوياً فيبني على الاجمال في الاول اذ كانت شان الشارع بيان الاحكام الشرعية
كل شأنه بيان موضوعاتها ويحمل على بيان الحكم في الثاني لما مر وما يمكن المناقشة فيه بالنوع لما مرى من تشاغل ببيان عين
الاحكام كتشاغله ببيانها فلا ترجيح وبدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة نحو المنصب فيصك المبتين بالفتح
نفيض الجمل وقسمه بوصف اللفظ تارة والفعل اخرى وان كان وصفاً للفظ باعتبار انضاف معناه به واما بالكر فوصف
به فعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما يحكمه او المعنى كما مر وقرب منه البيان فانه قد يطول على التبيين
كالكلام والسلام على التكليم والنسليم ويعرف هذا الاعتبار بانه الاخراج من خبر الاجمال الى خبر الوضوح وعلى ما يحصل به
البيان ولهم هذا الاعتبار لبلابيض وعلى الادراك المتعلق به فهو العلم بالدليل والاطلاق الاخير غير شايع وتعرف البيت
بالمضى الاول بانه ما انضحت دلالة على المعنى المراد فيتم ما ينفع بنفسه كقولهم ان الله بكل شئ عليم او بواسطة الغير اذ اخذ منه
كقوله تم وانواحدة وقوله فيهما ستماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما يثاقل المفرد والركب فانه يصبر بالنسبة اليهما

كالجاء

كالجمل ويشكل الحد بعدم شموله لبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله الا ان ينزل على القول بعدم شمول الجمل للمبين القوي
 ينقسم الى نص ويسمى بالحكم اي وهو ما يدل على معنى معين ولا يحمل خلافا في منقاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمجر
 القرابين والظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق الحكم على ما يعم القسيتين ويسمى الطرف
 المرجوح مؤولا وعرف بالصفة الثانية بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد بخلاف لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعتضد على
 طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالجمل اذ لم يقصد به بيانه كالوراى ذهبنا فقال رايت ذهبنا ثم قال رايت ذهبنا
 يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخر اجبه من زيادة قولنا من حيث انه كذا اي مراد بذلك الخطاب فانه في الفرض المذكور و
 ان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لا فالانتم لا يسمي ح ميثنا فان الذي يظهر من عرف القوم ان
 العبرة في صدق المبين على مجرد كونه ميثنا سواء قصد به البيان ولم يقصد ولو لا ذلك لاشكل الحال في كثير من الميثانات
 الثالث في تعلق الضميمة بالبيان ولترسلناه فلما ان ندفع النقص ببيان مفادة الحيثية من تعلق الدلالة على الوصف اعنى
 المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يحدى ذلك لا بعد تخصيص الدلالة في صدق الحد بالدلالة المتصورة وعلى عكسه الا
 بالترجيح لمن خوطب بلفظ لا يبرهن كاذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بذلك اللفظ انه تستقل بالدلالة بالنسبة الى العارفين
 بها فلا بد من تعقيب قوله يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى مخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللفظة انها تستقل بالدلالة
 ولو بالنسبة الى العارفين كما يصدق انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارفين فمنع كذا بالحد عليه لكن بردي على هذا
 التوجيه لان الاول انة خروج عن ظ اللفظ فان المفهوم من قولنا لا تستقل عدم استقلاله عند كل احد ولو وقع نكرة في
 سياق النفي فيقتضى العموم بخلاف قولنا لا تستقل بالدلالة فانه يكتفي بصدقه حصوله ولو عند البعض ولا يشكل الحال بالجمل
 حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة ما اعتراف من الحالة وهذا اما لا يتجوز
 بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان الناويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث
 صدقه على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارفين باللفظة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيره مع
 انه لا يسمي ميثنا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظاهر من مساوئ الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتر
 البيان بالقياس اليه فلا اشكال وهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايتم فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثانيا بيان المراد من العلم
 المخصوص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العلم يستقل بالدلالة على العدد المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة دالة
 المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انتهى بالضمين وهذا مع اطراوه في الفاظ العموم كما عرف سابقا انما يستقيم اذا قرئت
 المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بد له على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يدع بغيره اشكال ببيان العلم المخصص
 في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وجوابه ما مر والثالث باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ما
 ليس بمراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنده ان المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمام اعنى المراد المطابق ومرجبه الى
 المراد بشرط لا ولا يرتب ان المخصص يدل على المراد بالعام هذا الاعتبار والعام لا دالة له عليه فكذلك يندفع به الاشكال الاول اي
 وقالنا بيان وجوه الفصل فانه بيان مع ان الفصل ليس بمخاطب فيمكن دفعه بان الاجمال في الفصل يرجع الى الاجمال في دليل اللفظ
 اعنى دليل الناسى وهو خطاب فيكون المبين ميثنا له ولو قبل بانه يسمي ميثنا من حيث بيانه للفصل اي وان قطع النظر عن
 الدليل القطعي ولا يتناول الحد لا يمكن دفعه بان المعنى في عكس الحد شموله لا فانه الحد موجب وانها لا يجمع ما يلحقها من
 الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له ولو اذ في درجة الاعتبار مستدا ولا لا وقد
 يكون كاشفا عن المراد بغير الجمل ماله ظ وهذا يعبر فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلوساواه كالعامين من وجه اشنع التبرج
 وان يكون مساويا اياه في السندان كان ناسخا او اقوى دون العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان
 عند من منع تخصيصه به ايتم ثم المبين صحيح ان يكون قولنا انقضا فضلا على الاصح وخالف فيه بعضهم متمسكا بان الفعل بطول
 والبيان بربسنا لم نأخبره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمة الادبع كلها ممنوعة مضافا الى ما سبق من وقوع السندان
 لجوازه ثم كون الفعل ميثنا فدل عليه بالضرورة وقد يعرف بالنظر كما لو لم يجز ثم فعل في وقت الحاجة ما يصلح ان يكون
 بيان له فبعدم كونه ميثنا له لانه لو لا ذلك لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصرفه كافي قوله صكوا كما رايتون في
 اصلي فانه ليس بيان بل دليل على كون الفعل بياننا ويحمل بعيدا لجمل المجموع بياننا وقد يعلم بغير ذلك وقد تبرك من القول
 والفعل كما لو بين بعضا من القول وبعضا بالفعل ثم لا شراخ عند العبدية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه
 جماعة وهو ليس على خلافه للقطع بان كثير من الاحكام لم يبلغ بيانها الى الحد المكلفين بل المراد عدم جواز تاخير بيان
 الحكم الذي تعلق بالكلف تعلقا فعليا او قيميا كان او ظاهريا فبمع ان يكون عدم جواز التاخير بجمع ما نفيها التاخير عن

عليها
 عدم
 العلم المخصص
 العلم المخصص
 العلم المخصص
 العلم المخصص
 العلم المخصص

تعلق التكليف وابتدائه او عدم جواز تأخير بيان الحكم الشرعي فليليه بالبيان او بوصوله مع ارتفاع الموانع المقضية لعدم البيان او
عدم البلوغ كالتيقن ونحوها فيكون عدم جواز التأخير بمعنى وقوع التأخير من حيث ادائه الى الاحتمال باللفظ الواجب المعتد به
الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني اي بل هو الاظهر فيصح تعميم الضمان الى الصيغتين لكن لا يساعدهما لهما
عليه بلزوم التكليف بلحتم الحكم المذكور لعرض عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ما لا يوجب في الاحكام الاقتصادية بل موضوع
وفاقت عند العدالة واحتمال عليه باستلزام التكليف بلحتم او طلب بلحتم وانما هو وبما سبق لبعض الافعال جواز تأخير بيان المنفعة
والمكروه مطر لانها ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بناخير بيانها واستدعاء مطلق الطلب الفهم ولو سلم هو انما
يقضي فهم الطلب المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجال واستدعاء الفهم التفصيلي ثم وضعت لان العلة في
المنع لا تنصرف في لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير تسليم خبرها عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى
مشتركة بين الكل وهي قبح طلب بلحتم ومنع مكابرة ونسيف العقل لافعاله صرودي ومجرد فهم الطلب والمطلوب على الاجمال لا يجد
في دفع ذلك وهو واضح وقد يحكى عن بعض متأخري المشايخ القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتكيا بما ورد في
بعض الاخبار من قولهم عليكم ان تسئلوا عما ولسر علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي فضاوه ضروري و
ليس فيما نمتك به لشعاره وان ادعاه في التكليف الثاني اي الثابت على تقدير البيان فان ارد جواز ذلك فيه في الجملة ولو مع
المانع فهو ما لا يقبل النزاع كما مر وان ارد جوازه مطر ولو مع ارتفاع الموانع من التيقن وشبهها فهو واضح الفساد لا خلاصه باللفظ
الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الائمة وبيان احوال الرواية المذكورة على خلاف
ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها المناقشة لانه العقل المعتمد بالنقل قال الله تم لبين للناس وقال تم لبين لهم و
قال تم بين لكم الى غير ذلك ويستبان من جملة من الاخبار المترجمة بذلك في بحث الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على
تقدير تسليم صحتها على صورته قيام مانع من البيان كالتيقن وقد عرض الامام في بعض الموارد عن جواب السائل الى غيره للتيقن كما
سئل عن قول امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعلة عن بيان حكم السؤال الى
تفسير الامة لكان التيقن الى غير ذلك ثم ما استكتنا به على منع التأخير من لزوم التكليف بلحتم او طلب بلحتم مبنى على تيقن القوم والا
فهو عندى محل نظر لان الجمل المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع
وهو يتضح في استحالة المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمنع عادة ان يهتدى اليه المكلف الا بالبيان و
التعليم كالصلوة والحج فيجوز الدعوى فيه لكن لا يثبت بها الكثرة كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان
وهذا لا يخفى اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عدمه عليه وفعله ومطر والاول يوجب التكليف بالشيء على تقدير وجوبه ووصوله
وهو قبح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف بلحتم او صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم غيره وادائه كما هو
احد فردي منع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لانه المكلف من الفعل ليعتد عنده فيصح ان يكلف به وبالغرم عليه و
ان اثر الحالفة وهذا هو المراد بما ذكره وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تأخير بيان التكليف الذي يصح وقوعه
مع عدم تأخير بيانه وليس ذلك منه قلت ان ارادوا بالبح في الدليل الى بعض الاختلاف كما هو الظاهر عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق
في حق الفعل المنع بالاختيار والبيان المذكور لا يخصص كونها بالاختيار او قائل البيان وذلك غير معقول ولو ارادوا
الاعم اجماعا على المنع من بطلانه اذ لا يقع في التكليف بلحتم بالاختيار من حيث كونه مكلفا بقاء الاختيار ثم اتاوان الزمن في المقام
باستحالة اطلاق التكليف ايضا لكان لا يلتزم به بالنسبة الى الغرم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري الثابت على هذا
التقدير عقلا اعني الاخذ بالاحتمال الى خلافه كما في سائر التكليف الواقعية التي قررها طرق ظاهرية فان التكليف بها
بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف
بالنسبة الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصود لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاة
الحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بلحتم من حيث تغذو تحصيل العلم الواجب والمطلوب بالبرائة من
الواجب والمطلوب صح او من حيث تغذو الامثال لتوقفه على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يمتنع مع عدم العلم
بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالبرائة والامثال ضروري الانفكاك كما في وجوب الصلوة الى جهة
القبلة او ما يملها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التذكر باذنا فلنا يضافا مع عدم مصادفة الجهة والامر بالفعل بحج
لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على استق بيانه في بحيث الامر ولو سلم او قدر توقفه عليه لثبوت كونه عبادة
امكن وقوعه بقصد الموافقة بحج الاحتمال كما في الصلوة عند الاشياء وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا ارد بين
امور اجماع او قلنا بان الشرع عبادة عن ادخال ما علم حروجه من الدين فيمع ان حرمة الشرع سمعية والكلام في

دلالة

دلالة العقل بل التحقيق في الاجتهاد ان يستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة
اليه لكونه سها فان الغرض الاصل من التكليف بل مطلق الطلب يتعين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التبيين بالبيان فيكون
التكليف من باب التكليف للحج لا التكليف للحج وان كان يجب بعض موارد من هذا الباب كما اشرفنا اليه ثم اطلاق كثير منهم
المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة بعبارة بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسرت وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان استقام كقوله
الدعوى ببياننا المتقدم وان فسرت بوقت العمل او بوقت بوجوبه ايقاع العمل كما يظهر من كلامهم وقد صرح بعضهم استفاض كليتها بالمجل
المراد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبرائة منه بفعل الكل كالصلوة مع استثناء القبلة او السائر
عند التمكن من التكرار او ترك الكل كما في الحرم او النفس في المشبه المحصور ومجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في المساواة على القول
بانها اسم للصحح او كان الظن والتك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس موضع تاويل مع ان العتوان في امثال
على الوجه الاول فاصرفنا عن الوجود بالمقصود لعدم تناوله لتاخير بيان المجل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب بينه والثاني يقتضي
قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كالتزم المكلف ببيانه على تقدير اقامه على الفعل ولم يقدم عليه اما بالحال فانه
التكليف العيني التقييني او بدورها كما في الكفارة او الخيبري اذا قام غيره به او ان بالبدل وانما اعتبرنا في هذه الصور التزام المكلف
بالبيان على تقدير اقدم المكلف وحاجته الفعلية اليه لبقبح التكليف بدونه فان تمكين المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه
معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجوز بقى المنع في الحقيقة على هذا النسب انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت
الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما سبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتبين
الوقت جازيلا لا يوجب التكليف بالحج فتصادف مما يتبين انما اذا فسرت وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولو لم يتجوز
عليه شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالبيان بالاحتياط او الكف في طريقه بالطرق والاحتياط مثلا
او حصل المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فانقضت احققنا استحالة تاخير بيان الفعل من الاحكام الاربعة
الاقتضائية عن وقت الحاجة مطبقا على الطلب الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان الوا
منها مع اشياء المنافع من البيان لاحلاله بقاعده اللطف وانما الاباحة الفعلية فان كان يتوهم في الظن لا يتوقف على بيان ولو
لقضاء الاصل بها فلا تاخير الا فلا يعقل ثبوتها للحال فحكم العقل وانما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعده اللطف
فلا يجوز مع عدم المنافع وانما الاحكام الوضعية فان كان التاخير فيها مستلزما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل
لها وقت حاجة تمنع التاخير عنها بل لا يعقل فانه في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق اخر ترتب بسبب دعوى او
اخرى عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك وانما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة بقية اقوال قائلها
وهو خيرة العلامة نعا بعض العامة الجواز فيها ليرتبط كالمجمل والمنع فيها لظلال العام والمطلق والمنسوخ مالم يتقنر بالبيان الاجام
فيرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى على ما يظهر منه في امثاله الاجتهاد وان افترض في الدعوى على ذكر العام في
عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعده ذلك من شرائط النسخ والمحل ما ذهب اليه
المجوزون مطبقا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يحذر ذلك لكان مانع يقتضي بوجوه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك الا ما تجوز الختم
وسبب ان لا يصح المنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الوساطة وانما ما تداول بينهم في الاجتهاد من انه
لا يمنع عند العقل فرض فصله في محس لا جملها فكله ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الرجحان وان
استلزمه الثالث ان من خاطب بمجل او اورد كلاما لم يبين المقصود بالمجل او صرح بآراءه خلاف الظن من الكلام عند حضور
وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاورة وانهم وذلك كقوله
الجواز الثالث انه لو لم يجز اجاز تاخير بيان التامع مطبقا عن المنسوخ والثاني بطر فكذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لا بد
ان يكون ظاهرا في الاستمرار تحقيفا المعنى المنسوخ فحجوز تاخير بيان بوجوب جواز تاخير البيان في كل ما له ظان التفضيل بين النسخ و
غيره غير معقول بعدا شرطا المستند كما سنبه عليه وجواز ذلك في المراتب بوجوب الجواز في غيره ابع المام وعدم القول بالفضل
واما بطلان الثاني في الاجماع على ما حكاه السيد وانما افترضنا على ايراد النقص بالنسخ اخضا واذا افترضنا انه لا يختص به
حجة المانعين مطبقا على عدم جواز تاخير البيان في غير المجل ما سنبه في دلالة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجل انه لو جاز لجاز
خطاب العربي باللغة التي يتجوز من غير ان يبين له في الحال والثاني بطر بالضرورة بيان الملازمة انه لا فرق بينهما في ذلك
لاشرا كما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والمجوز منع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الترجمة شيئا بخلا
الخاطب باللفظ المجل ولو فرض حصول الفهم من الترجمة كالمجل منعنا جلالة كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجل مطبقا كالتجمة
فانما منع جوازه ابع ويظهر من قولهم في الترجمة من غير ان يبين لهم في الحال جواز مخاطبة العربي بالترجمة مع البيان في الحال وهو

وهو على الملامة تم احتج السيد على جواز ناخير بيان الجمل بملمر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الأول أن ذلك استعمال اللفظ في غير ما
له من غير قرينة حال الخطاب وأنه فيجيب بشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افضل كذا تصديقه المهدى بدوا افضل زيدا مراد به الضرب
الشد بدوا ورايت حمارا مراد به البليد من غير قرينة تدل على المراد فتجاءوا منكران الفارق بين الحقيقة والمجاز عدم انما هو القرينة
ولا يحرك هذا في ناخير بيان الجمل لأنه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف الى ذلك واستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليم
التعليل في موارد الثالث ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهر فمد دل على خلاف مراده والافتد دل على الشيء بما لا دلالة فيه
لابن انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لا فانقول لا مدخل لوقت الحاجة في لالة اللفظ لأن اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة
فانما يدل لا يرجع اليه وذلك فانه قبل وقت الحاجة اتم على ان وقت الحاجة انما يكون في انضمام تكلفا دون غيره كالاجازة فيلزم
ان يجوز ناخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يصلح للتعيين كما في التكليف ذلك
يؤدي الى سقوط الاستفاد من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا الجزم وكقوله البيان وذلك
بوجوب الاخلال بقايدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفاد لا ينحصر في ان يتقدم اللفظ الى ان يتبين خلاف
لأننا نقول ليس هذا باولى من القول بانه يجب ان يتقدم خلافه الى ان يتبين عدم ما بوجه غاية الامر ان يتقدم احد الامر
فيلزم ما قلناه من المشقة والغائبة وايضا يلزم فيما اذا كان اللفظ العزم ان يتوقف بينه وبين المخصوص وذلك نفس الخطاب
الوقف فيه فلا يصح من يذهب اليه انه ظ في الاستفراق هذا جملة ما احتج به السيد على دعويه نقلناه ملخصا نصرت لا بقية
بمرامه استفادة من صان كلامه وقد يستدل عليه ايضا بان ناخير البيان فيما له نظير تلزم الاعراض بالجمل حيث يستفاد السامع
بما هو كونه المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على احواله الحقيقية والواقع خلافه والجراد لاما اجاب النقص فالنقص فالسيد
قد نقل الاتفاق على جواز ناخير ذكر النامع مط كما يقضيه كلامه وبإسماع العلم المخصوص سيلدلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك خلافه عن احد واقاما اعترض به بعض المعاصرين من ان الخطاب ان تفضل
التخصيص حال الخطاب ولم يتفضل العموم ولم يتفضل عموم العلم لمورد التخصيص فلا اعراض فلا يصح وان تعطل العموم ولم يتفضل
التخصيص يعني مط فلا ريب في فهمه وان تعطله ولم يتفضل التخصيص لا بعد زمان فهذا يكون من باب ناخير البيان عن وقت
الخطاب ونلزم فيه الاعراض ومنع القبح فيدفع بان ظ كلامه نقل الاتفاق على جواز ناخير البيان فيه مطوقا لثراء القبح والمنع
من قبل الخصم في الصورة الثانية ما لا يصح اليه انه حرج عن ظ مذهبه وايضا منعه القبح في الصورة الاخرى وارجع الى تسليم
الجواب فلا يستقيم اعراضا وبإسماع العام المخصص بالدليل القوي من غير اسماع المخصص اذ وجد المخصص في الأصول فالسيد
وجاءه اجازة ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جاريت في المقامات الثلاثة اذ قضيتها علم جواز امره وكلامه لم يظ مع ارادة
خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه وحى مشرقة يدينها نعم يمكن التفحص عن الأدل بدعوى ان النامع ليس مبيها لما اراد
بالمنوع وانما هو واضح له ويحتمل ان التكليف عبادة عن ارادة جعله بوقتها المكلف مرجعا الى الزام المكلف باحد طرف الفعل
وتعيينه عليه او جعل رجحان فيه والتجيز وهذا يجوز ان تقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يتخذ فيه الاختصاص بزمان دون
زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في المنع قبل حضور وقت العمل او البعض كافي في المنع بعدة نعم لو ثبت ان التكليف هو الارادة الحقيقية
امتنع ذلك في حقه ثم للزوم البدء لكنه ثم فان قيل ليس السامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على العموم قبل التفحص بل يتعين
عليه التوقف واما بعد التفحص فيطالع على المخصص فيلزم على مقصده فلنا مثله في محل البحث فان الخطاب بلفظ العلم ليس له ان يحمله
على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطالع على المخصص لعدم جواز ناخير بيان عنه فيبقى على حبه وبالجمله كما يتعين على المكلف
هنا ان يعقد اجالا انه ينشأ بما يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يثبت عن المخصص وبعد البحث يعقد التفصيل
كأن هنا يتعين عليه ان يعقد اجالا انه ينشأ اللفظ اخلاله ان يثبت له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة
وعنده يعقد التفصيل وينبغي على حسيه واما المنع بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك واستفادتها في محل
البحث فتصير محذرة لان العلم بالقرينة بعد ذلك لا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما
ذكرناه من جواز امره وكلامه لم يظ مع اذلة خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك ما لا بد منه
عقد الاجازة زمان الرجوع فان الخطاب فاد على ان يقرب البيان بالخطاب فيستغنى عنه ويمكن التفحص ايضا بناخير البيان
حيث لا يخرج الكلام عن وحدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجمع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلا
في جواز ذلك مع ان لوجوه المذكورة جاريت فيه على حد ونظيره وما اعتد عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام
مانع يجوز ان يسوغ معه ما لا يتوغل مع التكرار فليس بشيء لان الناخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا النامع
الذي لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا ولا اجازة ارتكاب سائر القبيح بسبب تشاغل بالكلام اذ لا فرق بين الصبح النامع من

الكلام

الكلام ويجوز وما انفصل فتقول في الوجه الأول بانما لا تعرف من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه ما يجهل ان يكون من محل النزاع ولا يقع فيه على تقديره وهو قوله افضل كذا هندا وافتل زيدا وما يداير الصبر الشديدا فان كان وقت الحاجة متأخرا عن زمان الخطاب فلا ينضم القبح فيها والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها ما هو خارج عن البحث عنه وهو قوله وايضا ما يداير البليد لا يخبى بل يبره من حيث كونه خيرا وقت حاجته يجوز التأخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة فيه لمحال الخطاب لان جرده عنها يصير كذا لان المداد على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع او للاعتقاد او لهما معا على اختلاف الاراء ولا ريب في قبحه واما قوله الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على الاطلاق والافضل ولا جدوى له فيه واما عن الثاني فبين المكلف التماثل على مراده بالكلام مع القرينة اللائقة له لا به وحدها ولا ريب في ان المجموع دال عليه وما ادعاه من انه لا يدخل وقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فسلم ولا جدوى فيه وان اراد دلالة عليه من حيث كونه المراد ثم بعد مله القول في نظيره واما منعه من جواز التأخير في الاخبار ففي جملة كما عرفت وليس فيه فح لما ذهبنا اليه واما عن الثالث فبان غاية ما يقتضيه ان يكون الخطاب به بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالجهل وقد تبين جوازه واجازته المفضلون والفرق بين القول بان العام ظ في الاستغناء والقول بالوقت انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبنى من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المختص بخلاف من قال بالثاني واما عن الوجه الاخير فبان انما لا ينضم ان يقع الغير في اعتقاد مخالف للواقع فيقع مع ان لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام في جانب النقل كما يظهر بالتدريج بقضيه بجوازه ويقاس على الكذب ثم اذ لا ينضم ان الكذب انما يقع لكونه اغراء بل لكونه اغراء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يقع وان لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقع خروج الفقيه في ذي الغنى والفقير في ذي الجهل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجهل بمخالفة مع قبح اخباره بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مرد عليه في الجواب ويمكن ان يجاب بانه بان الاغراء انما يلزم حيث لا يجهل بخبره وقد تبين ان الاحتمال فاقبم فيها قبل الحاجة و امالة الحقيقة بتجدها لا بموجب القطع بل وادائها وانما توجب الظن بها ولا تم ان حمل الخطاب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالتأكد اعتداله به الا حيث يهتض دليل على اعتباره ومن قال بان من قال الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ مع فوائد وقت القرينة ويجزئه عنها يجهل على الحقيقة لا مطم فكانه اراد بالجهل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظن كما ذكرنا وادح لا يتجه عليه ما اوردته بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى مما لم يقبل به احد وانما لا ريب ان الظن من اللفظ الجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب على ما اولناه به في الدلالة القطعية دون الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهر القول في النسخ **فصل في النسخ** بان لغة للالتزيم نسخ التمس الظل اذ التمس واللفظ ومنه التناسخ في الابدان والتناسخ في الموارث قبل ومناهية نسخ الكتاب اذ نقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا نقل هناك حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين وحقيقة في احدا مجاز في الاخر اقوال والبحث فيه موكل الى علم اللغة و اما في عرف الشرع او المشعر فقد ذكر والحدود عديده لا يتسلم جملها او كلها عن وصية الخليل في الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور اشياء شرط واما الحكم الاول وقال القرابي هو الخطاب للدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقت المتغير هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنسخ المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مواده واورده على الجميع او لا بان كلام اللفظ والنسخ والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكر في رفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع فكذلك يطلق على ما يدل عليه وتعرفه باللفظ وما في حكمه مبنى على اخذه بالمعنى الثاني ولا يخفى ان تحديده بكل من المعنيين يستلزم تحديده بالمعنى الاخر وهذا يستغنى بذكر احدهما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك الحدود مع انه خارج عن الحدود وما سبق من ان المراد الرابع بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه فتعسف واضح وثالثا يخرج النسخ بغيره فان النسخ لا يختص بالقول ودعما يمكن دفعه عن الحد الثاني بمحل الخطاب فيه على الخطاب بنفسه كما جراه الاشاعر فيتناسوا في هذه القول والفعل قوله ويرد عليها وابعاد دخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائها ومثله الكلام في سائر الاخبار والشهادات التي تضامى المقام واما ما يدخل في الاحكام الرافضة لاصل الاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت به عدم محجى دليل على خلافه مع انه لا يثبت نسخا كما استغنى عنه وربما يمكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي منه ما يقابل الحكم العقلي وسياق الكلام فيه انه وسادسا بمثل قوله لا تفعل بعد قوله افضل كذا الى ان اقوله لا تفعل وساقوله لا تفعل مع انه من باب اليقيد بالغاية عند جماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان مدلول النسخ الاشياء لا ظهور الاشياء وان كان اثره لا يظهر في العلم الا بعد ظهوره فالواضح ان الحد الاخير

المسئلة

والتحقيق به

الاختلاف من الحد الثاني مستند وكان ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لا يتطابق لكان ثابتا واما الثاني
فلانه لو لاه لم يثبت الحكم الاول وكان دفعا لرفعها كالتخصيص وكانت القيد الاخير من الحد الثالث لما مرع انه كالحدا الاول يتناول
مثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمرة واحدة فان قيدا مرة بدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع
القنود المعينة قلت بل يرد عليه النقص بكل تخصيص مناخر ولا يخص بالفرض المذكور وعرف الحاجي بانه وضع الحكم الشرعي بدليل
شرعي مناخر فاخذ بقيد الشرعي عن دفع المباح الثابت بحكم الاصل فان رضى ليس يمتنع والالكان بثبوت كل حكم ماعدا الايات
فنها وليس كذلك وكذا الحال في دفع منابر الاحكام العقلية الظاهرة كوجوب تحصيل العلم بالبرائة عن المكلف به ومنه ترك البيع
المشبه بالحرام وكما يخبر به القيد مانا البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرة واما الواجبة منها فهي عمرة ببلد للرفع ووجوب
بعضهم كالعقد لذلك برفع الاباحة الاصلية منزل على الغيب الغالب وقوله بدليل شرعي عن رضى بالموث واليوم والعقلة
والمجنون فان الحكم هنا كما انما يرتفع بطريق تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله دفع العلم عن ثلثة فبيان لكونها ارفعه ومؤكد
لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قولهم بنفي التحسين والتمسح العقليين وبغيره المناخر والوجه الثاني
الرفع كقولهم ضم الى اخر الشهر وجعله العقد قد توحيها لان دلالة الكلام بانهم فلم يثبت باول الكلام حتى يرفع اقول ورد
على طرده او لا يماز في الايراد الرابع والتاسر وثانينا بالمختص والمفيد المناخرين فانها دليلان شرعيان من رفع الحكم
الشرعي عن بعض موارد وثالثا بدليل المعارض الاخرى اذا وجد المجهت بعد ان افنى بمقتضى الاضعف ودفعها بادل على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طر بان وصف عليه اذا ورد مناخر اعنه كارتفاع نجاسة
العصية بعد ذهاب ثلثه بمبادل على ارتفاعها بعد وكذا ارتفاع نجاسة الخمر بعد الاستحالة او النجس بعد الغسل العمومي بمبادل
عليه من النجس اذا كان وروده مناخر الى غير ذلك مما لا يحصره لابن انا يرتفع الحكم هناك بالسبب الطاري على الخطاب الاخر
فانه انما يكشف عنه لا فانقول سبب الطاري انا هو يجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون
به وخامسا بان تفسير الحكم الشرعي بما ورد بخطاب من الشارع بما لا يسا عد عليه للفظ فان المنادر منها من شأنه ان يكون
ما خذوا من الشارع سواء استقل باثباته العقل او كما ترى في صدق الكتاب في تعريف الفقه ومع الترتيب فضع عدم ورود
خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتتها وقوله لم يرفع عن ائمة الى قوله وما لا يعقلون
وما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن التخصيص المذكور فاه في الايراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثالث
والثالث بان المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد انما هو حكم ظاهري اما في الاول فلان
الاخبار انما يكون دفعا بالقياس الى العلم واما بالقياس الى الواقع فانها هو بيان لوجود الرفع واما في الثاني قوله واما في الثالث
فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعا فلا يرتفع بالدليل الثاني وانما يعذر المجهت به ومنه هذا
الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحدود السابقة ايضا لكن يشكل على تقدير تفسير النسخ بالارتفاع وعماد
في الايراد السادس باز قيد المحيية في الدليل الشرعي معبره وان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من حيث كونه
دليلا شرعيا وان كان في نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال با اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال ارفع الى ان تقف
على دليل شرعي يقضه عدم وجوبه واستتف عليه ويمكرك رفعه بالترام كون مثلنا اذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل
كما سيجي الاشارة اليها ثم تدعو عن الرابع بان الظن من سبب الدليل استقلاله به عند ثبوت وطان الرفع هناك لا يستند
اليه على الاستقلال بل بغيره طريق المورد وعن الخامس بان الحكم الشرعي كما يطلع على المعنى المتناول للحكم العقل كل قد يطلق
على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقية بينا منهم وورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرج عن كونه عقليا لسبق حكم العقل
به فيكون ذلك تأكيدا له كخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالبر مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المغفرة وقد ظهر بما
حققتنا ان حد الحاجي ظهر الحدود التي اوردناها في العام وقد اختلفت العلامة وزاد عليه قوله على وجه لواه لكان ثابتا واخره به
عالمونى مما اطلاق بعد الاثبات بمررة فان مقتضاه رضى الحكم السابق ولا يتدنى فضعف لان الامران كان للحدوث
كان النهى واقعا فيكون نسخا فضا كما لو صرح بالعدم فلا وجه لاجراء مع ان القيد المذكور لا يسا عد على خوجه وان لم يكن للحدوث
كان الحكم مرتفعا بنفس الامثال فلا يكون الرفع بالنهي حقيقيا في الحدود وحجته القاضل المعاصر لاضر الحكم الحدود الى
وقت والوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادته للتكرار فينبغي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بجعل الاشياء
وحرمانها ونحو ذلك هذا لفظه وقية نظر لان الحد يد بالوقت ان كان مقادرا للخطاب فهو خارج بقيد المناخر وان ناخر لم يخرج
بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب
فضعف وقد تر التنبية عليه في بحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقائه في الواقع فيعنه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع احكام الحكم

بالمبارزة

بل ما يقع الحكم المتحقق وما نؤم من ان الترفع في الحد ليس مستعلا في حقيقة ولا انتم البدا المتع في حقيقة فليس شيء لان البدان
 انما يترشح اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه في واقع وليس كذلك بل هو عبارة عن مودعه في زمان
 ثبت بقاؤه فيه قبل لا يفيد وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستندا الى الازالة المفضية له كذا دفعه ايضا واقعي مستندا الى رفع تلك
 الازالة فان وضع السبب وضع للسبب كما ان ايجاده ومعنى الرفع اعدام الشيء بعد ثبوته وكان وجود الممكن مستندا اليه ثم كان
 عدمه مستندا اليه ثم مع ان زمان جعل عبادة عن رفع الحكم بالقياس الى زمان ثبت بقاؤه فيه هو انما يوجب البدا اذا قلنا بان
 عبادة عن الازالة الحقيقية لم يلزم عليه بداهة ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذا قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب وبالجملة
 اخراجها عن كونها كتابا وقرآنا ويمكن ان يجعله الى رفع الحكم لان كونها كتابا وقرآنا حكم وضعي ومرجع النسخ الازالة فيحوزان يكون
 النسخ حقيقة فيه بالاشتراف المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلامة واما الانشاء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر
 وقرق الزمخشرى بيده وبين النسخ بان النسخ اذ هاب الى بدل والانشاء اذ هاب الى بدل وهو لا يلزم قوله ثم ما نسخ من اية
 لو نسخها فانما يجر منها او مثلها لان ظاهر الايمان بالبدل على التفسيرين فصلك اخذتوا فان النسخ هل هو رفع الحكم الشرعي
 اذ بيان لانه امده وربما كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولعز واولا محل البحث فقوله لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم وقوع
 امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طرفان صدق من احكام الاحكام الاخرى النسبة الى من يتحقق في حق شرط التكليف كما يتوقف
 الثالث على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان المخلو من الجميع اية ضد وانما يتصور النزاع في مقامين الاول ان
 ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طرفان الضد ويستند الى نفسه فيكون طرفان الضد من المقارنات ومن لوازم الموضوع وهذا
 النزاع على ما تبينه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تنبئ بوجودها فيكون ذلك لها
 بطراز الضد ولا يبقى فيكون ذلك لها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد من النسخ اية بحسب الواقع فلا يرفع
 الابراف ويخص بما قبله وان كان بعمومه متنا ولا لما بعد بحسب اللفظ فيرفع الحكم بنفسه فيكون النسخ متبنا للغاية وكما شاعرت
 عنها وعلى الوجهين فالنسخ غير لفظي وتوهم العسكدر ان نزاعهم في المقام لفظي وجهه بان القول بان النسخ عبارة عن اشياء امد
 الحكم فيجعل وجوها ثلاثة اشان فسادان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلام الحكم والنسخ فديم فلا يتصور رفع شيء منها
 فهذا فساد لان اشياء الحكم على ما ذكره مواه يستلزم رفعه وان ارادوا ان المنعلق بقوله مستقبلا لا يمكن رفعه فاذ النسخ علم
 انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فساد لا يستلزم القول باشتاع النسخ قبل العمل وبم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان
 لامد الحكم بحسب الواقع وراض للظن ببقائه بحسب اللفظ فندم ارادوا القائلين بالرفع في النزاع لفظي وقينه نظرا لانه منحصر القسمة
 لجواز ان يراد بالاشياء عدم الحاجة الى طرفان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجة اليه ونحوها القسمة الثالث ونقول انما ارادوا
 بان المنعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المنعلق بحسب اللفظ فيرفع من النسخ قبل العمل الكسرة ليس من ذلك
 بل المراد القائلين بالرفع ان بيان لامد الحكم بحسب الواقع وراض للظن ببقائه بحسب اللفظ فتأويل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا الرفع
 بحسب الواقع كما يقع عنه اذ لم يثبت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة بمنع على تحقيق التكليف فان قلنا بان مرجع التكليف الى
 الازالة الحقيقية تعين ان يكون النسخ كما شاعرت ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومعية الانقضاء امده وامنع ان يجر
 في حقيقة الحكم الثابت في زمن النسخ والا استلزم البداهة هو منفع في حقيقة نعم يصح ان يوق بان النسخ رفع حقيقة الحكم الثابت
 في زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يوق ان يثبت الحكم بوجوده او اذالة المستند
 الى الاختياره فكذلك يصح ان يوق انه يرفع وينقده بعدم ارادة المستند الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منها الا ان القائل بالرفع لم
 يبرده به مثل ذلك فان الرفع هذا المعنى متحقق في كل ذي غاية والاختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري مجرد
 في المكلف في المكلف كالزامه به او جعل الفعل في حقه بحيث يجر عليه الثواب والعقاب وجعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح
 في ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع ولو الرفع في مستلزمه من يدعيه ان جميع القائلون بان ثبوت نفع
 الخطاب بالفعل فلا يندفع لذاته والاشنع وجوده لا متنازع تخلف الذي عنها بل بغيره وليس الاطراف ان النسخ وقينه نظرا لانه
 ان اراد بيبوت تعلق الخطاب بالفعل بثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اراد بيبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم
 فيحوزان لا يكون انعكاسه لطرفان الضد بل الانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا كما هو التحقيق اخذت
 الاخرين بوجوده الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والالكان مرتقا بطرفان الضد هو بطلان اشفاء النسخ
 الباقي باطلوي ليس باولى من اشفاء الضد الطاري الباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري ائوي اما لان حال حدثه مع
 السبب فيعقوى بتعلقه به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد يجب عن الاول ان يخلف حال الفعل
 المتعدد في زمان معين حسنا

بل ما يقع الحكم المتحقق وما نؤم من ان الترفع في الحد ليس مستعلا في حقيقة ولا انتم البدا المتع في حقيقة فليس شيء لان البدان
 انما يترشح اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه في واقع وليس كذلك بل هو عبارة عن مودعه في زمان
 ثبت بقاؤه فيه قبل لا يفيد وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستندا الى الازالة المفضية له كذا دفعه ايضا واقعي مستندا الى رفع تلك
 الازالة فان وضع السبب وضع للسبب كما ان ايجاده ومعنى الرفع اعدام الشيء بعد ثبوته وكان وجود الممكن مستندا اليه ثم كان
 عدمه مستندا اليه ثم مع ان زمان جعل عبادة عن رفع الحكم بالقياس الى زمان ثبت بقاؤه فيه هو انما يوجب البدا اذا قلنا بان
 عبادة عن الازالة الحقيقية لم يلزم عليه بداهة ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذا قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب وبالجملة
 اخراجها عن كونها كتابا وقرآنا ويمكن ان يجعله الى رفع الحكم لان كونها كتابا وقرآنا حكم وضعي ومرجع النسخ الازالة فيحوزان يكون
 النسخ حقيقة فيه بالاشتراف المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلامة واما الانشاء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر
 وقرق الزمخشرى بيده وبين النسخ بان النسخ اذ هاب الى بدل والانشاء اذ هاب الى بدل وهو لا يلزم قوله ثم ما نسخ من اية
 لو نسخها فانما يجر منها او مثلها لان ظاهر الايمان بالبدل على التفسيرين فصلك اخذتوا فان النسخ هل هو رفع الحكم الشرعي
 اذ بيان لانه امده وربما كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولعز واولا محل البحث فقوله لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم وقوع
 امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طرفان صدق من احكام الاحكام الاخرى النسبة الى من يتحقق في حق شرط التكليف كما يتوقف
 الثالث على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان المخلو من الجميع اية ضد وانما يتصور النزاع في مقامين الاول ان
 ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طرفان الضد ويستند الى نفسه فيكون طرفان الضد من المقارنات ومن لوازم الموضوع وهذا
 النزاع على ما تبينه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تنبئ بوجودها فيكون ذلك لها
 بطراز الضد ولا يبقى فيكون ذلك لها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد من النسخ اية بحسب الواقع فلا يرفع
 الابراف ويخص بما قبله وان كان بعمومه متنا ولا لما بعد بحسب اللفظ فيرفع الحكم بنفسه فيكون النسخ متبنا للغاية وكما شاعرت
 عنها وعلى الوجهين فالنسخ غير لفظي وتوهم العسكدر ان نزاعهم في المقام لفظي وجهه بان القول بان النسخ عبارة عن اشياء امد
 الحكم فيجعل وجوها ثلاثة اشان فسادان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلام الحكم والنسخ فديم فلا يتصور رفع شيء منها
 فهذا فساد لان اشياء الحكم على ما ذكره مواه يستلزم رفعه وان ارادوا ان المنعلق بقوله مستقبلا لا يمكن رفعه فاذ النسخ علم
 انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فساد لا يستلزم القول باشتاع النسخ قبل العمل وبم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان
 لامد الحكم بحسب الواقع وراض للظن ببقائه بحسب اللفظ فندم ارادوا القائلين بالرفع في النزاع لفظي وقينه نظرا لانه منحصر القسمة
 لجواز ان يراد بالاشياء عدم الحاجة الى طرفان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجة اليه ونحوها القسمة الثالث ونقول انما ارادوا
 بان المنعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المنعلق بحسب اللفظ فيرفع من النسخ قبل العمل الكسرة ليس من ذلك
 بل المراد القائلين بالرفع ان بيان لامد الحكم بحسب الواقع وراض للظن ببقائه بحسب اللفظ فتأويل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا الرفع
 بحسب الواقع كما يقع عنه اذ لم يثبت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة بمنع على تحقيق التكليف فان قلنا بان مرجع التكليف الى
 الازالة الحقيقية تعين ان يكون النسخ كما شاعرت ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومعية الانقضاء امده وامنع ان يجر
 في حقيقة الحكم الثابت في زمن النسخ والا استلزم البداهة هو منفع في حقيقة نعم يصح ان يوق بان النسخ رفع حقيقة الحكم الثابت
 في زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يوق ان يثبت الحكم بوجوده او اذالة المستند
 الى الاختياره فكذلك يصح ان يوق انه يرفع وينقده بعدم ارادة المستند الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منها الا ان القائل بالرفع لم
 يبرده به مثل ذلك فان الرفع هذا المعنى متحقق في كل ذي غاية والاختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري مجرد
 في المكلف في المكلف كالزامه به او جعل الفعل في حقه بحيث يجر عليه الثواب والعقاب وجعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح
 في ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع ولو الرفع في مستلزمه من يدعيه ان جميع القائلون بان ثبوت نفع
 الخطاب بالفعل فلا يندفع لذاته والاشنع وجوده لا متنازع تخلف الذي عنها بل بغيره وليس الاطراف ان النسخ وقينه نظرا لانه
 ان اراد بيبوت تعلق الخطاب بالفعل بثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اراد بيبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم
 فيحوزان لا يكون انعكاسه لطرفان الضد بل الانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا كما هو التحقيق اخذت
 الاخرين بوجوده الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والالكان مرتقا بطرفان الضد هو بطلان اشفاء النسخ
 الباقي باطلوي ليس باولى من اشفاء الضد الطاري الباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري ائوي اما لان حال حدثه مع
 السبب فيعقوى بتعلقه به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد يجب عن الاول ان يخلف حال الفعل
 المتعدد في زمان معين حسنا

الاول بان الثاني انما منعوا بالسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه الى العلة لان علة الحاجة الى الامكان وقت
 الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي بوارد الامثال وهو محذور ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشمل الطارى على افراد معددة وهيئة ولا
 يشمل عليه الباقي فيرجع محصلة الى جواز ان يكون الطارى بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لو سئغ بالجو
 المذكور نعم يدفعان ذلك بوجوب عدم جواز نسخ الاحكام الالهيّة الاقضية الى الاباحة ولا الاقوى منها كما لو جوب الى الازعاف كما
 لا استحباب فلا قائل به وربما انصرف بعضهم للجهة المذكورة بان الطارى امان يقتضى عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه كلما
 صح اما الاول فلان جوع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والامتنع وجود الحكم او لا انما لسبق العدم وضعفه فلا فاعا
 فتخار انما يقتضى عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين ادخال وجوده حال عدمه الاخر ضرورة ان العلة والمعلول
 متفادنان في الزمان وان ترتب في الرتبة الثاني ان حكم الله تعظيمه وخطابه كلامه وهو قديم فيمنع عدمه وكجيب بان خطابه
 حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه قديم وتعلقه حادث فيقع دفعه وردة ان الخطاب لم يسبق يمنع
 تعمله الامتعلقا فحدث احد ما يستلزم حدوث الاخر الثالث انه قديم اما ان يعلم دوله الحكم او يعلم انقطاعه فله الاول يستعمل النسخ
 ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينهى الحكم بانه لا يطربان الضد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع
 بالنسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه **فصل** لا ريب في امكان النسخ ووقوعه وفي خصوص القرآن ومخالفته اليهود في الاول
 والاضغاث في الاخيرين ضعيفة وشبههم واهية لا يلبق بالذكر والضرورة تنادي بخلافه فلينسحب عن سبوطه وهو مورد الاول
 ان يكون النسخ والمنسوخ ثابتين بل الخطاب الشرعي فظنوا كما فاوا وكان احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن ينسخ وان عاصده
 خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليبية نسخا من حيث دفعها الحكم الاباحة الاصلية وكان طرفان جميع الموانع من
 نسخا من حيث دفعها للاحكام الثابتة قبل طريقتها ولو بخطاب شرعي وان كانا نافية تلك الموانع ثابتة بخطاب الشرع انما نعم لو
 ثبت الاماحة الحقيقية في مورد بخطاب الشرع ثم دعت كان دفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع باباحة
 عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العموم ان الاول يدل على الحكم الواصي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني قارة انما يدل
 على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايضا وكذا الحال هنا اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع للاصل وان عاصده في افاده
 ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة واقصا ثم رفع بخطاب اخر فانه بعد نسخا وكذا الكلام في وجوب المنجبت
 عن الشهنة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل
 العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا ثم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقصا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا
 واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالعلم انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء
 وجوبه فهو يعد نسخا ان نزع على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وان يكون حكم المنسوخ مستمرا
 ولو في الظاهر ان يكون عمومه والاطرافه مشا ولا لزم من النسخ بغيره وان كان منقطعاً بعد فلو قال ليل لم يكن ان نفعه عند
 اليل نسخا نعم لو دفعه قبل اليل كان نسخا وقد اطلوا العلامة في اشراط الاسرار وينبغي فنزله على ما ذكرناه ومنها ان ينسخ
 النسخ في الورد عن المنسوخ فلو تعادنا لم يكن نسخا ثم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به غير امثلياً حال الخطا
 فان يرمه فانه النسخ كالتوكل فصدقوا في كل يوم بدوم فصدقوا به من جنسه فقال نسخ عنكم ولو قدر النسخ بمحل العمل استغنا
 عكس الشرط لكن بفساد طوره عند من اخاز النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود النسخ عند اشياء زمن المنسوخ بل
 يصح ان يقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدلتموه ل يجوز لكم ذلك بعد مضي مده كذا كان نسخا هل يعتبر ناسخ النسخ بالبيان
 التفصيلي والاجمالي او يكفي فاخر بيانه التفصيلي وان قارن بيانه الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول على ما حقه عنه
 في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني ونظر الثم في مثل قوله وهو اعلى هذا الفعل الى ان نسخ عنكم ثم نسخ فاته
 على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندنا هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا م ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء
 مع انهم قد اخبروا قومهم بحجبه ونسخ دينه سابقا لاديان كايديل عليه قوله وم يضع عنهم اصروم والاعذار التي كانت عليهم فلم
 يصدق ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنة
 كالإيمان او جهة قبيحة كالكفر امتنع طريبان النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان نية التوبة لا تكب على
 هذه الامة منة منة تعلمهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بتعديها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله لم يمكن دفعه بان
 الرواية انما دل على نفي المواخذة من حيث التفضل وهو لا يتنافى التحريم من حيث الفصل وهو لا يتنافى التحريم من حيث ثبوت الاصل
 هذا على ما ندوا بل منهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنة وقبحه واما على ما مره من انه تابع لجهات التكليف
 وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من تدبيل هذا الشرط باسرها كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو

في قوله تعالى
 وما ننسخ من آية
 او نؤخرها الا
 لاجل اولى
 بها
 والفقهاء ان
 احد الضدين
 لا يستلزم
 الاخر كيف
 وقد
 بينا في بعض
 الاما ان عدم
 شرط المحصول
 فلا كان
 احدهما سببا
 لعدم
 لزوم
 النسخ

تعيين اشغ الفسخ ولا اشكال في الينة فصلان لا ريب في جواز الفسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع لهما
 كما في الواجب التعييني العيني وبدونه كما في الواجب الجزائي الفسخ وعلى احد فردي او افراده سواء حضر زمان الباقي او لم يحضر او
 كان التكليف مشروطا بشئ فالزم موازنة شرط كوجوب تقديم صدقة بين يدي مجزى الرسول المشروط بالوادعة الجزوي اذا تركوا
 والمراد تعلقه بما بعد وقت العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بافضله ومن يتكبر المكلف من ايقاع الفسخ
 فيه على وجه قد دخل فيه الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجه وخرج الفسخ في اثناء العمل فانه من بلوغ الفسخ قبل
 العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل وانقضاء الوقت اما الثاني فظ واما الاول فلان الفعل في بعض الاوقات
 يقوم مقامه في الجمع كاهو شان البدلية فيكون الفسخ بعد وقبل انقضاء الوقت بمنزلة الفسخ بعد انقضاءه ومثله ما لو حرم
 بين لجزء الوقت واخره سواء اخذ الفعل او تعدد واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بمحض تعلقه بما قبله كما لو قال صم يوم الخميس
 وذلك قبل مجيئه لا يتم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون اجمع المانعون بوجودين الاول
 انه لو جاز ذلك لزم البداء لاستلزامه التغيير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا وجملة وهو مشغوع في حقه ثم الثاني ان الفعل ان
 كان مشغولا على مصلحة اشغ عنه فيمنع الفسخ والاشغ الامر به فان قبل مجوز ان يكون الناسخ مشغولا بمثل ما تغلب به الفسخ
 دون نفسه فلما ان كان الحكم الاول باقيا فلا يفسخ والاعاد الاشكال ونقول ان امكن التميز بينهما فلا يفسخ والاشغ التكليف بما
 لا يطابق لغذرا الامثال اجمع المجوزون بوجوه الاول قوله تم بحول الله ما يشاء ويثبت فانه يجوز من يتناول محل التزاع ان يفسخ ويمكن
 دفعه بان علق المحو على المشيئة ونحن نمنع حصولها في المقام لما دللنا عليه من استلزامه للبداء وهو مح في حقه ثم فيمنع المحو سائر
 الحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور المتشبهة في اللوح اما اخباره مسوطة فنكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما يقيد احدها
 او معنوا ما من محوى الاصطلاح الذي يفسخ عليه لمر ذلك اللوح وبالمجمل في اجزاء معلومة على عدم المانع واما يلزم الكذب لو
 كانت اخبارا بيقين واما عبادات عن اقضاءات جليلة متعلقة بامور مستقبلة يظهر في القوى العالية المدبرة لما تحتملها باذن
 بانها فنكتشف تلك الامور عليها وعلى ابيصار المشاهدين لها انكشاف الخطوط المسوطة على الالواح ثم يحجزها عن مقتضاها
 لكونها عللا ناقصة او لكونها مبادئ افضاء لاحقيقة افضاءات خفية تظهر فيها عند قرب زمن الوقوع فيظهر فيها
 خلاف ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال راسا وقول بل الذي يظهر لان المرسوم في اللوح المذكور وامر الالهة متعلقة بامور
 تكون بنية مشوجهة الى المنفعة المدبرية لما تحتملها باذن بارها الحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضي
 عدم وقوع بعض تلك الحوادث فيمنع عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولو لا ورود الناسخ لصددهم تلك الامور التي امروا بها اولا
 لانهم لا يصوتون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون من هذا الباب فندفع البلاء بالصدقة وامتناد العراوضه بصدقة الارواح
 او قطعها واليرجع امر الشفاعة باز العبد لانه قد يكون مستوجبا للدخول النار مع عدم شفاعة شفيع فهو مؤثر في النار ثم
 ندرك الشفاعة من اهلها لاهليتها فافسخ ذلك الامر وهو مؤثر به الى الجنة والسرى ذلك ان اهلية الشئ واستعداده الناشئ
 عن الحكم الظاهر او الكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت الامور لاحقة واهلية لاحقة مخالفة لاهلية السابقة والاولى
 المنفعة جهاها على جهات الامور بدنية لاهلية الفعلية وان شئت فوضيغ ذلك فانظر الى الاوامر الجزئية المتعلقة بامور
 مشاخر كالحج بالنسبة الى المستطيع التام والالتحاق بالحق لم يتحقق بعد ما هو معلومة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف
 لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقت امره كك ولما لم يكن له اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت نأخر التكليف بها
 الى دخول الوقت وهذا البيان يتم مقصود المسئل بالابن وان كان ما اورده في توجيه الاجتهاد بها فاصرا عن افادته الثاني
 ان ابراهيم امر بذيخ ولده اسمعيل بدليل قوله تم التي اري في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افضل ما تؤمر وقوله ان هذا هو
 البلوى المبين وفسخ عنه الامر قبل وقوع الذبيح بدليل قوله وفديناه بذبيح عظيم اذ لو كان قد ذبح لما اجتمع اليه واذا ثبت وقوعه
 ثبت جوازه لاسخالة وقوع غير الجاهز منه تم والجواب عنه وجوده الاول ان لم يات في المنام بفعل الذبيح بل بمقدماهه واطلاؤه على
 مثل ذلك امر شابع والدليل عليه قوله تم قد صدقت الرؤيا فان التصديق المتعكك بنفسه في جعل الشوق صادقا مطابقا
 للواقع فنصدق الرؤيا انما يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام نفس المعتمات التي اتي بها في اليقظة دون الذبيح فلا يلزم
 الفسخ قبل العمل واما عد ذلك بلاء فربحيث توطئته النفس على الذبيح على تقدير الامر به من حيث قضاء الظن بورد الامر
 بالشئ بعد الامر بمقدماهه واما الفداء فيحوز ان يكون عما قضى الظن بوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يؤمر
 من اذن لك بوجوب الظن الكاذب والاجتهاد على الابتياء وانهما باطلان فياصل ان لا نسلم لزومهما واما الاول فلانه يكفي
 في ترتيب الامر من الابتياء والفداء مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على الاطلاق لاسلم اشغاع الظن الكاذب على الابتياء مطم
 اذ لا دليل عليه واما الثاني فواضح ما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدما ثم الذبيح مجازا فيسبق التصديق
 على ما

فانما يشترط

والاشغاع بالذبيح

فقد مر ان الكاذب لا يشترط

فانما يشترط

على ظاهر معناه كلك يمكن حمل الصدق على الصدق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والافتقار من
الغرم على الفعل والادب انما بمقدار القربة فيقول ان اذ يحتمل على ظاهر معناه قلنا بكيفية في نفس ما اراده المحم لحد ما ذكرنا
فلا يتم له الاستدلال به الثاني يجوز ان يكون امره اياه بذيخ ولده مشروطا بما كان صدوره منه وحيث خفي عليه ذلك
نفسه بحسب الظن متكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف
في اليقظة واما حديث البلاء والفداء على هذا فكلما الثالث انه لم يوجبه بالذبح بخطاب لفظي ولنا رأي في مناهة مشاغل به كما يدل عليه
نفسه قوله ان اذ يحتمل وقد كان مأمورا بان ياتي في الخارج بما يوجب مشاغله به في المنام كما يدل عليه قوله في ايات افضل ما نوتر وهذا
التكليف ما لا يستقل به العقل على الظن فلا بد ان يكون قد استنفاده من خطاب لفظي او شبهه من اول بعومه واطلاق تلك
الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الروايات لم يعتبر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص والتقييد لما عثر عند
الاشراف والتزويج عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء وناسب محم الفداء فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف
مخصصا للعموم او مقيدا للاطلاق لانما سأل للتكليف لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انه امر بالذبح والى
لكن الله اوصل ما قطع كما ورد في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفداء فيجوز ان يكون بدلا
عائضيا العادة بتوغير بعد الذبح من زهوق الروح وانقطاع الحيوة واما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من
ان المتبادر من الذبح ما موربه هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخرج الكلام عن الله فضعيف لان المفهوم من الذبح لا سيما
في المقام ليس الا فرى الاذبح وزهوق الروح من لوازمه العادية المنفرد عليه وليس بمعتبر في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار
المتيقضة من ان الامة كلوا ليلة المعراج بحسين صلوة ثم لم يرزل النبي يرجع الى ان عادت حسنا واجب بالظن في تلك الاجزاء
حيث انها تضمنت الظن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وضعف لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على
الامة ولا حرازة فيه اصلا لا بقى شفقة تم على الامة اكثر من شفقة عليه فلم يكن هناك حكمة تفرض الشفقة بالتخفيف لكا
اللازم وقوعه منه تم قبل المراجعة والاله بحز وتوقع منه لاننا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضروري
والحل ان الحكمة قد تفرض وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله في الحقيقة واجبة
اليه تم فان قيل لعله لم يكن مأمورا بالحسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم اهل غير ما موربه به لا ارتفاع قبل
النبيلغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظن مشاركتهم لهم في الحكم والنبيلغ لما هو شرط لفعلية التكليف والاشكال مبعث على
مطلق التكليف بناء على انه من قبيل الادارة فان قلت لعل امرهم بالحسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي وبعد هاتين
وارتفاع انكشاف شفاء الشرط فارتفع التكليف قلت المفهوم من روايات البيان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لان المراد
كشفت عن ارتقاء واقعا الرابع انه يحسن من المولى ان يامر عبدا بمخاطبة ثوبه بشرط ان لا ينهيه عنها فكذلك يحسن من الشارع
واجب بان جواز ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البداء منه وهو منسحب في حق الشارع فيمنع سر بان الجواز اليه ولو اراد
جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بداء اجماع المنع من حسنة لان هذه الدعوى في مرتبة المدعى الخامس ان التكليف قد
يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيثبت المالك حيث يشتمل على المصلحة ويرفع حيث لا يشتمل عليها وان اشتمل الفعل
على المصلحة في الوقت والاظهر ان بقى كما يحسن الامر لمصلحة ناشئة من المأمور به كل يحسن لمصلحة ناشئة من نفس الامر فذلك
المصلحة قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيامر وينسخ قبل الفعل كحصول المصنوع واجيب بان حزن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا
قد وحسنه في الوقتين لزم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة وقية نظر يظهر ما تخففه في مباحث الادلة العقلية هذا
ملخص كلام القوم بتصرفات لا يقرها والتحقق اننا قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي كافتراضه العتد و
مشله ما لو قتر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حصول وقت العمل لا يقبل النزاع ولا نهض حجة المانع على منعه لكن
نريف النسخ هذا المعنى ما لا يكاد يصدق الا في حق ما لا يتغير في المستقبل والتخصيص والتقييد المتأخرين وبقرينة الجزم المتأخرة وغاية ما يمكن ان بقى في الوقت
ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيما يتعلق بغير المكلف باثباته في الظن لا بالابتلاء والاختيار بخلاف الصور
المذكورة فان الحكم الثابت فيهما في الظن مما يتعلق بغير المكلف باثباته وانما وقع منه اما لمجرد عدم الداعي الى تعجيل البيان او
ما يقتضى التأخير عدا ما ذكرنا وان تعلم ان حدودهم المذكورة ما لا تساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ دفع للحكم الواجب
فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حصول وقت العمل في حق من ينسخ عليه البداء لا يقبل النزاع
ايضا وكذا الوفاء للحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحج المجوزين لانه من بابيات جواز مشله وان جعلنا التكليف
عبادة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر وجعلناها عبارة عن الارادة البرهنة او الاحكام المسطوره في لوح المحو والاثبات
فجواز رفعه قبل وقت العمل لا يبيغ التامل فيه ولا يساعد على رفعه حجة المانع لانه لا يوجب البداء المنسحب ولا دالة
مفصلة

للعدل على امتناع تعلو التكليف هذا المعنى بما لا يصلح في فعله اذا تعقبه الاعلام بره من قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابراهيم
 وليستقيم الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العبد اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا يجوز النسخ قبل وقت العمل
 مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المأمور وعند مباشرة للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول
 ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب اذا فرض اشغاف التكليف حال الفهم اقول ما عناه الى الاشاعرة
 من الامرين المذكورين مما لا يفتقر له على اثره كلامهم وقد نقل التصدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اوردوا عليهم في
 التكليف حال الفعل ثم ذكر شيخ الاشاعرة ان لا فائدة على الفعل الاحال وقوعه لعل ذلك وهم مصيرهم الى ان لا تكليف قبل
 الفعل اذ لا تكليف غير المقيد ثم فرغ عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الرموه بالقول يجوز التكليف المانع وهو المناسب
 لمصيره الى ان افعال العباد واضطرارية ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان شايه حصول الحكم عند الفعل
 حاصله قبله والنسخ انما يكون باعباره والثاني بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يصر والنسخ ولا يقدر عدم النسخ
 به لانه مفهوم ضمنا فصلا اختلفوا في النسخ لا الى بدل قد هب لاكثر من الى الجواز وهو الحق والاخرون الى المنع وقفة
 لغز او لا محل للنزاع فتقول لا ريب في ان النسخ كما يقضى دفع الحكم المنسوخ كذا يستلزم ثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلق الوا
 عن جميع الاحكام فالبدل المبحث عنه في المقام ليس مطلقا البديل وانما هو البديل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه ببيان شرع
 وان كان باحده فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ النسخ وشبهه فان الاباحه انما تثبت بحكم العقل لا ببيان
 الشرع والتصديق ببدل البديل التكليفي ولم اقف على ما حذوه وكان منشاء ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما حكاه
 المنسوخ او تلاوه وهذا النزاع في مطلق النسخ فينبغي ان يكون المراد به البديل التكليفي وضعف عام وان اطلاق البديل
 ينصرف الى البديل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او
 تلاوه او في نسخ الحكم فظادون التلاوه وجهان وبعضهم كالعصدي خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر المراد بالجواز هنا عدم
 ما يعين عدمه ولو من الشرع وبعدم الجواز وجود ما يقضى ذلك فقولا العصدي في بعض مناقضاته في الاجتهاد بالابتنه بانها انما
 تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز يصيد اذ لا سبيل الى انكار الجواز العقل بعد البناء على جواز النسخ اذ عرفت هذا قلنا
 على الجواز عدم ما يقضى المنع لما استنبه من ضعف ما منتهك به النسخ عدم ما يصلح للتعويض سواء وايضا لو لم يجر لها وقع في الشرع و
 قد وقع كسنة تعاقب صدقات بين يدي الجوزي بناء على انه لم يحل له بدل كما هو الظاهر ويعاضده الاصل واما قوله تعالى
 بعد ذلك فان لم تعملوا وانا لله عليكم فاقموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دالة له على بدلته اذ اتم الصلوة وابتداء الزكوة
 عنه لثبوتها قبل النسخ اي قبل المقصود مزيدا كيد بفعالها كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظيره في الخاصيات العرفية ليج
 الخصم بقوله ما نسخ من اية او نحتها فانما يجز منها او مثلها واجب بوجوه الاول ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا
 نسخ حكمها فلا دالة فيه على المحيى بالبديل في الثاني وما يوق من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدوهم
 المعروفه فحمله على نسخ اللفظ اعجاز فلا يصار اليه من غير قرينة فمدفوع بالبع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك الجواز ان
 يكون باقيا على معناه الاصل اعني الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لا مكان دعوى اشراكه
 بينه وبين نسخ اللفظ الثاني ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخ فان المصالح في الافعال ما يجوز ان تختلف
 باختلاف الزمان والاحوال فلا يلزم الاثبات ببديل وجودي واعترض عليه اولا بان عدمه شرعا لا يكون خيرا وقفة
 ان هذا الاصل ما خوذ من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه ما يتساعد عليه وجدان ولم يقع عليه برهان
 فيمكن الفتح فيه بالنسخ ولو سلم فلا يخفاء في ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد بيان عدمه من حيث كونه عدميا شرعا وان جاز
 ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المتضمنة لوجود امور اخر خيرا لعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم
 المبحث عنه في الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح ما يختلف بالوجود والاعتبار واثمنا بان العدم لا يوصف بكونه
 ما يتا به لانه لا يحصل بالفاعل ويحقق ان العدم اذ لا يتعلق به الاثبات والناشئ لان متعلقها الحوادث وان العدم
 فصح صرف الاثبات والناشئ انما يتعلقان بالامور الوجودية وقيران الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار
 كونه مسبوقا بالوجود وهو هذا الاعتبار حادث وليس يتصرف والمراد بالاثبات به اذ الناشر فيه تغيره وتبينه
 في حق المكلفين ولو بر رفع نقيضه وهو لا يقضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا لانه لا فائدة في الكلام ح لان كل احد
 يعلم ان رفع كل شيء يقتضي تحقق نقيضه وقيران المقصود بثبوت نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا وارجا بان رتب
 الاثبات على رفع الحكم لانه معنى النسخ في معاربه له وقية انه يكفي كون الجواب اخص في معاربه العام الخاص الثالث
 ان الابتنه على تقدير تسليم دلالتها عامة فنقبل التخصيص بالموارد الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذ قلنا

في الجواز

في الخارج

تذايجواز انخير البيان في الاخبار وهو مجزل عن التحقيق والترم باقرانها بيان ولو اجمالى من السنة وهو بعيد عن الظن ويمكن ان
يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون الما في به الاباحة العقلية وهو امر وجودى وان يكون
حكمه ثبوته بعد الفسخ مساوية لحكمه ثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الايمان بها بلسان العقل او بالعمومات العاضدة
له او بجواب الامة ظاهرة في الاستقبال والمقصود ان من ذلك ونفى الخاص لا يقتضى نفى العام فصل لا يوجب في جواز
الفسخ الى المساوى والاخف والمخ جوازه الى الانقلاية وفاقا للمحققين وخالف في ذلك قوم لنا اشغاء المانع وجواز قضاء
المصلحة به ووقوع كسوخ التخيير بين الصوم والغذية بتعيين الصوم ولا يربان التخيير اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم
شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس اجمعا بوجوه الاول ان النقل اشق ابعدا من المصلحة
فلا يجوز والجواب اما اوله فبالنقض الاحكام التي افضت لاصل الاباحة فانها نقلت الى الاشق واما ثانيها فبالمنع لجواز ان تكون
المصلحة في الاشق الثاني قوله تم ما نسخ من اية الاية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوى والجواب
ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيعين الاشق او يتناول والثالث قوله تم يريد الله بكم اليسر لا يريد بكم العسر
وقوله يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول في ان النقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه او المراد
اليسر في المال وان كان عسرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صحيح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف عند الحساب
ونحوه ويمكن للجواب عنهما ايضا بان المراد اليسر التخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيها فيجوز ان يراد
ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن للجواب ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن بشكل
بما مر فصل يجوز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة وفي حكمها السنة المحفوف بقراين العلم لانها دليلان قطعيان
في الجملة فيجب الجمع بينهما لا امتناع العمل بهما للتناقى او طرح احداهما لعدم الوجوب او طرح احداهما لعدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية
الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار والواجب التوقف
او تنزيها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد مر وخالف الشافعي في الثاني والاحتج بقوله تم ذلك
بغير منها او مثلها فانه سبحانه استند الايمان بالناسخ اليه وتم وصفه بالخيرية والمساواة وما هو غير المراد
لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه وبقوله لتبين للناس والناسخ ليس صديقا وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسه فانه
ينبغي كون النسخ ناسخا له فان النسخ بتدليل والجواب اما عن الاول في ان مكان المحل على نسخ اللفظ يخرج عن محل البحث ولو سلم
ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظاهر فلا نسلم ان السنة ليست منه تم كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى بوحى
ولا ينطق الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية اللفظ الدال عليه او مساواته حتى يمتنع ذلك
بالنسبة الى غير القران واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ بيانا على ما يراه جماعة كيف وقد اشتمل على بيان المراد
بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض والتبليغ ولو عجزا لظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث
فبانه قد خسر نفي التبدل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضى نفي التبدل بل بالوحى بل بما كان الظن من القيد اثباته
مع ان الظن منه بتدليل اللفظ ولا كلام فيه على ان المنع كون النسخ مستلزما للتبدل لجواز ان يكون النسخ من غير تدليل كما
مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ والمعنى او بهما بالكتاب وبالنسبة المتواترة ونسخ الخبر الواحد على تقدير حجته
به او باحدهما والمستند ما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلاف في جواز نسخها بخبر الواحد على تقدير حجته والمخار
المنع وفاقا للمحققين بل الظاهر منفق عليه عند احبابنا وخالف في ذلك شذوثة من العامة لنا ان ما دل على حجة اخبار
الاحاد لا يساعد على حجتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان الاجماع فلا يوجب اشغاء في هذه الصورة وان كان ظ
الايان والاخبار فقط ان دلالتها على حجتها من باب العموم والاطلاق وهو مع معارضة ظاهر الدليلين وعمومات ما دل
على حجتها موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا نقول عليه وان كان ما تخفف في محله من الشدائد بل العلم وبقاء
التكليف في الاحكام فلا يخفى في ان هذا الطريق انما يقتضى التوقف على الطرفين التي هي مضمونة الصحة لا غير فانما كان تعلم علما
اجاليا بعد الانشاد بانما مكلفون بالاحكام فك تعلم علما اجاليا بانما مكلفون بتحصيلها عن طرق مخصوصة فاجعلها
الشاع لنا طريقا اليها بحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق العلوية لا سداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها
بالطرق المظنونة و ان اجاز الاحاد المقضية لنسخ الكتاب والسنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق فكيف والمظنون ان
لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير الاكثر هناك الى جواز تخصيصها بخبر الواحد
مع امارات اخر معضده بذلك مما يورث الضيق بكونه من تلك الطرق والاحتج من واقفنا على المنع بان الكتاب والسنة
المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والقطعى لا يقابل بالظنى وفيه نظر اما اوله فبالنقض بجواز تخصيصها بخبر الواحد

الح

استند

القطعة

نظام

وذلك اجازة

وقد اجازته الاكثر من منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه فاما ثانيا فبالكل وهو ان اراد انهما فطقتان من حيث السند
 او من حيث الدلالة في الجملة فلا جدوى منه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اراد انهما فطقتان باعتبار دلالتها
 على استمرار الحكم ايضاً ثم بل ولا لهما عليه ظنية اذ الفرض فيما يكون كذلك والامتنع نسخاً بمثلها ايضاً فيكونان دليلين ظنيين كغير
 الواحد فيتكافئان ويمكن ان يحق ايضاً ان الكتاب والنوازل فطقتان باعتبار اللزوم كل خبر الواحد قطع باعتبار دلالة
 كما ان خبر الواحد ظني باعتبار منتهى كك الكتاب والخبر النوازل ظنيان باعتبار الدلالة فيقتضاها وان لكر هذا الوجه لا يتجرب حيث
 يعمل الخبر اليقيني والنجواز الا ان يتسلك في التعميم بعدم الفارق اجمع المجوزون بوجوده الاول انه لو امتنع نسخاً بمثلها خبر الواحد
 لا يمنع تخصيصها بغيره والثاني بطر كما اعترف به اكثر المنايعين فالقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيصاً لا زمان
 كما ان التخصيص تخصيصاً لا افرادها امتشاكاً في حقيقة التخصيص وانما يتفادان في التسمية الاصطلاحية وظان مجرد
 ذلك لا يوجب الاشارة في الاحكام واجب بان النسخ ابطال للدليل ودفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا
 يلزم من جواز الثاني جواز الاول وبمكره فضعف بان النسخ والتخصيص ان قيل الى ان كان نادراً لما ثبت فيه وابطال الاول
 قيساً الى الواضع كما نادى لشموله وبما نال المراد فالنسخة غير مسموعة وتتم الكلام فيه تعرف مما تر في تحقيق معنى النسخ وما مر في محض
 التخصيص والاطران يجاب بما يتبع عليه من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص بدون النسخ الثاني انه لو
 امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان النسخ الى بيت المقدس كان متواتراً عند اهل قبا فبما سمعوا من ادى الرمول ينادى بان
 القبلة قد حولت الى الكعبة اسنادوا اليها ولم ينكرهم عليهم وقد نسخ قوله قل لا اجد فيها اوجى الى الابد بما روى احاداً
 عندهم من انه منى عن اكل كل ذي ناب ونسخ قوله تم واحل لكم ما وراء ذلك بقوله المرمى اجاد الاتساع المرئى على عمدنا
 لا على حالها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر فنادى به القطع نظر الى انضمام القران الى التفسير اليه من كون المتأد
 انما نادى بمحض منه على رؤس الاسهاد والمناذير وواقعة عظيمة فلو كان كذلك نادى غيره بخلافه كما تشهد به العادة و
 عن الثاني بالنسخ من كون الرواية متخاضاً بل تخصيصاً لعموم المصدر المستفاد من الاثر ونقول معنى الاثر لا اجاد الان كما هو الظاهر فلا
 يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثانياً به بالاصل وتقدم ان دفعه لا يعدلها وعمر الثالث بان الائم
 انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الآية الثالث ان تتبع آثار يقضى بانهم كان يبعث الاحاد
 لتعليم الاحكام وهي مشتملة على النسخ وغيره ولم يتفعلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اجابهم حجة في الاول كما انه تجزى
 الثالث والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما ثبت بالاحاد او ما كان الخبر فيه محققة بقراين الصدق وفي غير ذلك ثم ودعوى عدم
 نقل الفرق غير مسموعة لو ردد اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقضى عدم الفرق ولو سلم
 فدعوى مساواتها لم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشترنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون
 ناسخاً ولا منسوخاً لان دلالة متوقفة على فائده ولا نسخ بعده وضعف طلاق الاجماع ان كان عمانه عن الاتفاق الكاشف
 عن قول المعص كما هو المشار فبما يمكن تحققة في جنونه فيصيح ان يكون ناسخاً ومنسوخاً وان كان عبادة عن اتفاق جماعة
 احدم المعص على وجه لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايضاً ما يمكن وقوعه في زمانه سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره
 وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على مذهب مخالفتنا فالدلالة التي تمسكوا بها على حججه مختلفة المقاد وقضية اكثرها
 عدم حججه في زمانه كما حجاجهم بالاجماع على القطع بحججه لا يتغير في محل البحث وكما حجاجهم بالامان والروايات لانها
 مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة السهول البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف ومثله الاجماع باع
 وقضية بعضها الحجة مط كما حجاجهم على حججه باحالة العادة الاجماع على حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع
 كاشفاً عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفاً بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه هذا وقد
 يتوهم ان الاجماع الواقع عقب الخلاف ناسخ لغيره العاوي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعف طلاق تجزئه ظاهر
 مبني على عدم قيام دليل عنده يقضى اليقين فاذا انعقد عنده الاجماع صادف الدليل فيرتفع التخيير كما لو تخير المجهند
 في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقضى ترجيح احدهما افضل زيادة عبادة مستقلة على
 العبادات ليست نسخاً لانها انما ترفع حكماً عقلياً من عدم وجودها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفنا ان وضع الحكم
 العقلي لا يعدلها ولا فرق بين ان يصح او لا يصح وجوبها او لا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام فكذلك الفرق بين
 ان يكون الزيادة في عدد الصلوات او غيرها والثاني موضع وقد اختلفوا في الاول فذهب شذوثة الى ان الزيادة فيها نسخ
 لكونها مخيرة للوسطى عن كونها وسطى فتكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوبها لفاظت عيدها وضعف طلاقه ان اراد بالوسطى اصله
 بعينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اراد الصلوة الموصوفة بها فتبطل الحكم في حها قبل الزيادة منوط ببيوت الوصف

واضاح

على مذهبها

حجج

والا في نسخ

في عدم جوازها

فان

الوصف فيها فان ارتفاعه بارفع الوصف لا يكون فنخاله وانما هو من باب ارتفاع الحكم لا منفاه الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم
 مستقل في غير العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشر بن على الثمانين في حد القذف او زيد التعريب على الجلد مائة
 في حد الزنا لان الحكم السابق بان على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اعتمد المقتضى وهو القذف والزنا او احدهما الا
 وهو كونه حد الاحدما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء المهنة الماصورة
 على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت فنحا الحكم الوضعي لرفع بعد اثباته على وجه يقتضيه
 الاستمرار وليس فنحا الحكم التكليفي لعلقة مهية واحدة وان اختلف كيفيتها بحسب الامان وان كانت مع ارتفاعها كالو
 قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا اربعين فنسخ من حيث نسخ حكم الكل فان ما وجب ولا ما عاينها وجب اخر ونقد
 المشايخ الموصوف قاض بتعدد الوصف لغير فنحا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزاء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او صح
 ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله وقع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستندان الى الاصل ولو فرض
 التعريب بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه
 يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فنسخ تلك العبادة فقط وهذا ظاهر وليس فنحا عند البوا
 ولا لعدم البرائة بالاقتضار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلي مترتب على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا للعبادة
 اخرى كان رفعها شرطيتها وهو حكم وضعي فيكون فنحا هذا الاعتبار واما نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزوا
 لم ينسخم نقصانها لتعدد المهنة التي هي موضوع الحكم كان فنحا الحكم الوضعي اعني الجزئية وانما ينسخه كان فنحا باعتبار
 دفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كان شرطها فنسخ للاشراط الثابت بالخطاب السابق لان يتعد المهنة
 على تعدده كما لو قال صلوا اربع عند الزوال مستقبلي بنب المقدس ثم قال فنسخ حكم ذلك صلوا عند اربع مستقبلي
 الكعبة فيكون فنحا الحكم التكليفي لما سرفصله بتحقيق النسخ فانه بالضرورة بلفظه كقولهم فنسخ عنكم كذا او بمراد فنسخ
 رفعه واوله عنكم واخرى بما ينسخه كما لو وضع حكما من افعال الحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما ينسخه او منى عما
 امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالتكوير فيه او بواسطة كما لو امر بشي ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاثبات به الا انها
 عقلا كما لو امر بالرجوع ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت وشرا كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق وبوقوف معرفة النسخ
 في غير القيم الاول على تعيين المتأخر منها اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو مقبول هنا
 وان كان المنسوخ كتابيا او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما هو فيها لو كان الخبر
 مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخه المحتمل للتأخر باصالة التأخر اذا كان ناسخا احدهما معلوما والاخر
 مجهولا لما سخر في محله من انه اصل مثبت لا تقرب عليه ولو لم يثبت تأخر احدهما وجب الوقف والرجوع في العمل الى الاصل
 مع امكانه كما لو كان احدهما محرما والاخر غيرهما او احدهما اجابا والاخر نداء فيمتسك باصالة البرائة عن المنع من التقيض في
 نفي الوجوب والتحریم وكذا لو كان احدهما احدا الاحكام الاربعه والاخر الاباحة الشرعية والآمال الاحياط مع امكانه كما
 لو كان احدهما وجوب شرعي في العبادة الواجبة والاخر استحبابه ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم بناء على جريانها في اجزاء
 العبادة وشرايطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما اجابا والاخر تحريما فالتميز والتحيز في العمل باحدهما فنسخا المحتمل
 على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التأخر من جهة تعارض الاخبار ما الواردة في تعيين المتأخر ممكن البناء على التحيز مع
 تعدد المرجح مطلقا عملا بما دل على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم النسخ
 بالنسب او بالاجماع او بالعلم بالتأخر انه يجب التوقف لا التحيز
 مدعيان هذا ليس من قبيل اجنابنا
 اذ حصل التعارض بينهما
 غير واضح بل التحيز
 ما عرفت

تم المجلد الاول من كتاب الفصول العربية وينتهي المجلد الثاني انشاء الله تعالى كسنة الفجر التي هي سنة الفتح
 اللهم اجعل عواقب امورنا خيرا واغفر ذنوبنا يا باخير امين يا رب العالمين بحق شيفعيننا وبيئنا محمد وآل الطاهرين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقالة الثامنة في الأدلة التمهيدية القول في الكتاب فصلك اشرف علماء الاسلام والمنسبين اليه من الانام على حجة الكتاب الكريم و
 القران العظيم والمنكر لحجة مخالف ضرورة الدين ورتما خرج عن فريضة المسلمين ثم المعروف بينهم حجة محكمة من نصوصه وظواهره و
 ان ليرود تفسيرها في السنته قبل لا يعهد ذلك خلاف من السلف لهذا لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يعثر له على ذكر
 في ذبهم مع تناول احتجاجهم به وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدم حجة من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت
 حجة الشريعة البينة بحجة قول النبي ص وادينا انه المصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم امر الدين باجملة فقد جرى
 طريقه علماء الاسلام من الواضحة والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه مقام الشارح في مباحث الدين الى ان
 انتهت النوبة الى جماعة من متأخري الاخبارية الذين كانت نهاية دجهم في العالم الديني والمعارف الشرعية معرفة ظهور
 الآثار والاجراء البحث عن مديلهما بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجة ماله بضر منه في السنة وان كان نصا حيث
 الدلالة وفضل بعضهم بين خصوصها وظواهرها فواضهم الثاني دون الاول فقال ان ارادوا يعني المنكر لحجة الكتاب ان لا يجوز العمل
 التي ادعيت فادتها للظن لصيرة اكثرها متشابهة بالنسبة لينا فلا تقيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قول ان القران
 محكما بالنسبة لينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا يحكم فيه اصلا فاطل اشبهوا ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجة ما هو ظاهر
 منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالته على تفريده لاخبار المنع عن العمل بالنوع دون الاخر فاما ورده بعض العارفين
 عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان التشابه على الوجه الذي ذكره لا يخضع بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع
 بخصوص الكتاب من جهة الاخبار التي تلت على المنع من العمل به مما لا وروده عليه نعم سفي الكلام في تردده في بيان مراد المانع
 حيث يشترع بعد صراحة كلامهم في المنع مطولا يخفي ضعفنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من من ظهور الائمة الى من الضميمة
 بل علماء الاسلام كافة على حجة ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قولك وساهم وتقرهم باهم على
 ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي ص لا امتداد سلسلة الاتفاقات الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب
 نفسها دلالة على ارادة معانيها بل دون الضمير لوضوح كونها محقرة على ورود الضمير لظهور ان من اظهر وجه اعجازها اشتمالها على القصص
 والبلاغة التي لا يسعها طاق البشر حتى اعرف به فضحاء العرب اقربا بالبحر من المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بعمق مد البلاء
 ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يراد باللفظ الا بالقياس الى ما اراد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة ضمنية عن معنى يتشبع
 اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول يرى الى الهدايا
 والفضول لم ينقل انهم كان يجالج العرب القران بعد تفسيره وبيانهم بل لو كان ذلك لشاع وداع وبلغ حكاية لا سماع مع
 ذلك بوجوه خروج القران عن كونها محجرا بالبلاغة لوضوح كايضا على التفسير وصحة مبدئه على ثبوت التيق فاذا توضح ثبوتها على ثبوت
 محج الزم التدور بوجوبها ان يكون اعجازها بالفضاحة في امثال ما فانظما الثبوت التفسير غالبا بطرق تظن وربما امكن الان
 في النص من ذلك الى كونها محجرا من حيث اسلوب فقط الكذب مع عبادة لا محدي في اثبات كونها محجرا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الآ
 ومنها الايات الدالة على ذلك كقولته فلا يتدبرون القران وقولته لا يدبروا اياته وقولته هذا بيان للناس وما هو الا
 للعلمين هدى وحده واذا نزل على علمهم ايانا بيتنا الى غير ذلك وجه الاستدلال ان هذه الايات تظايرها بعد ملاحظة شيئا
 بوجوب القطع بارادة ما اردناه من حجة القران بنفسه ولو اجملا وهذه الدلالة قطعية فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا
 منها رواية الثعلبي المدعي رواها بين العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتسك بالكتاب بالعبارة ولا ريب ان التسك
 بالعبارة غير مشروط بموافقة الكتاب كذلك العكس اذا استقل احداهما في وجوب التسك به بوجبه عدم ارادة التسك بهما معاني كل آية
 وذلك بوجوب الاستقلال من الحائز الاخر وثبوتها على وجوب التسك بالكتاب بشرط بيان العبارة حتى بالنسبة الصريح منها والظاهر
 خلاف الظاهر من مساقها ومنها قول علي المرتضى من و امام المتغير صلوات الله عليه خطبة المعروف كما هم لم يسعوا الله سبحانه قوله

بقول تلك الدار الاخرة بجعلها للذين يريدون علوانا في الارض ولا فسادا الاية بعد ذلك لان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه فاني انكار حجة
 عليهم بمجرد سماعتها ومنها قوله من بين شياطين الخمر وادعي جهلهم بغيرها البعثوا معه من يبور به على مجلس المهاجرين والانصار من كان
 على طيبة اية الخمر فليشهد بعد ذلك ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة اية التحريم عليه ومنها
 الاخبار الدالة على عرض الخمر للمعارضين على الكتاب الاخذ بالواقع وطرح المخالفات من غير ان يضرب وجه الجدار فان شئت
 تلك الاخبار يدل على كمال الاعتناء بهما هو المعلوم من الكتاب ليس فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الاية المعروفة عليها
 فان ذلك قليل في مورد المعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبيرين للاية يكفي في كونها مفسرة فلا
 ينافي ما ذكره قلت تعميم النصير الى مجرد المواضع بصدد جوارح من جهة هذه الاخبار على المخالف على ما يظهر لها من كلامه ولو نزلوا هذه
 الاخبار على ان مواضع احد الخبيرين للكتاب من جهة العمل به فان لم يكن الكتاب على مدلوله حجة منافية مساقها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد
 ان الاخبار الدالة على حجة الكتاب كثيرة تصف عليها المنتفع فيها او رد ما غشبه وكفاية اجتهادها من الاخبار ومنها ما روي عن
 الصادق ع انما يعلم القرآن من خوطبه ومنها قوله وجعل القرآن لعلم القران اهلا الى ان قال هم اهل الذكر الذين امر الله هذه الا
 بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالرأي قد حكى عن الشيخ الطبرسي في مجمع البحار حيث قال اعلم ان الخبر قد
 صح عن النبي ص والائمة القاطنين مقامان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثار الصحيحة والنص الصريح قال روي العامة عن النبي ص انه قال من
 في القرآن تزييدا فاصاب الخمر فاصحوا ثم قال ذكر جماعة من التابعين القولية بالقران بالرأي كسيد بن السبيك سالم بن عبدالله وغيرهم
 ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صحتها في حجة الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجة الكتاب ولا يرتفع ان الترجيح لتلك
 لكونها واعتقادها بعل الاصحاب صريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع اننا لنسلم صحتها فيما زعموه بل ولا ظهورها
 فان الرواية الاولى مع شمولها لغير العصور من المخاطبين وهم لا يقولون بحجة في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقران
 من خوطبه وهو عام من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنص القرآن بل بعنايه كلالا وبعضا كالمنشأ به وتقدري المتعاقبين ليس بان
 من تقديري المنشأ به ولو سلم ظهوره في العموم فتزول على العموم عجزه فيكلا سيما اذا عمنا الى العلم بطونه وعلى الاخر اذ في مجموع
 خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني الايات عليه وهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية التي فيها
 الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكره لان التفسير كما يظهر من العرف يساعده بصرح البعض به وكشف المعنى والمنشأ به ولا يتبعه
 جواز ذلك من غير ان يعضر مع ان الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون المبني فيه على الرأي والشهرة وليس الامر محل الجرح كذلك فان مناه على ما
 يقضيه جواهر الالفاظ وما يرضاه من الهيئات بحسب ضاعها اللغوية او العرفية فبمجرد ذلك في تفسير المنشأ به حيث ان نسبة اللفظ
 الى بعض ما سلكه غيره فيكون النصيب من غير دليل مثبتا على مجرد الرأي في التفسير لا يرتفع عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبر
 بوجوه حيث قال بعد ذكر ما مر نقله عنه والقول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبل اليه وفتح اقواما عليه قال
 لعلم الذين يستنبطون وهم ذم اخبرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكير في هذا فلا يتبدرون القرآن على قلوبها وقد
 ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرانا عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه
 صح ان من حمل القرآن على ما يريد لم يعلم شواهد الالفاظ فاصاب الخمر فاصحوا الدليل وقدر روي ان النبي ص قال ان القرآن زلول في وجوه
 ما حملوه على احسن الوجوه التي امر ما ذكره واما ما زعمه بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فاشيئ عن تصور ينظر من استنباط
 مطالب العلماء من عبارهم هذا واما ان كان حجة المفضل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فبشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالرأي
 وان الايات التي يجمل طربان النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من العمل بالكتاب حتى من لا يعلم بمسوخاته وهو يستلزم عدم
 العمل كما يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظن ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب
 اتم عن الاول والمنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ما لا يظن بل يتخصص بيان المنشأ به وقدمه بانها واما عن الثاني فبان تلك الاجزاء انما وردت
 في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمسوخات الكتاب بالرجوع الى امام حضوره فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسبة اليه ونقول المراد بال
 ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتبار شرعا ولو لا ذلك لما جاز العمل بالايات التي دللت اخبار الاحاد على سلبها من النسخ ولا يخفى
 في ان صال عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر على اثبات عدم النسخ على العموم روايات لا يستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم
 النسخ واما ما يقال من ان صحاب الائمة ما كانوا يعلمون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعلمون بعمومات الروايات المتبر
 بمجرد ورودها بعد تسليمها لا ينافي ما قرناه مجازا ان يكون عمومات الكتاب رهونة بالعلم الاجمالي بورد والتخصيص على جملة
 منها دون عمومات الاخبار التي يورد عليهم فكان حالهم بالنسبة لعمومات الكتاب كما لنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يخفى
 لنا الاعتماد على شئ منها لكان العلم الاجمالي بورد والتخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن التخصيص سابقا لانه من هذا
 ان يجوز تفسير الكتاب بما يقضيه جواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجردت عن احوالها والخلاف صح

العلم

مرامها ما يقضيه الهبات للاتفاق لها على حسب ما قرئ في العلوم العربية وما فسر في الاخبار المعبرة وان كان على خلاف الظاهر
يسقط الاحتجاج بظاهر ما بين كونه يقبّر للباطن فلا ينافي في حجة الظن ومع الشك فالظن هو الاول وقد جاء في بعض الاخبار تقشير
بعض المطلقات ببعض الافراد كقصر الزور واللغو بالبناء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل والاكمل او من باب حصر المراد في التام
او في بظاهر التقدير وان كان الاطلاق لا ينسب لطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والظاهر هو الاول ومثل تقشير اهل
بالائمة ولا عبرة بمقالة المفسر من العامة في الرجوع للغة ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ حد الاجماع او الشهرة المعبرة بناء على ان
من حجة الظن الادلة القول في الاجماع مقده في الاجماع للغة تأتي لعين المرء ومنه لا يصح ان يجمع الصيام من الليل وبه
قوله في جامع الميرزا والاتفاق ومنه قول اجمع القوم على ذلك اذا انفردوا اما الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخر الى اتفاق مخصوص
ولم يتفقوا على كونه في غير النواحي ودفع النظام انه قول ما عجزوا به من ذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تحريم مخالفة وهذا من غير
غير هذه الامتعة عن حجة بقوله في غير المسائل الشرعية ففسنها وفيها عن تقليد لقيام حجة التقليد وقيام حجة عند مجتهده وبقول صاحب
من حجة ويقول النبي ان جعلنا الهجرة القائمة على صدق قوله حجة فان شئنا من ذلك لا يسمي اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد
على امر من الامور الدينية واحترامها باضافة الامة اليه عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عدل
من الامور العرفية والعادية ونحوها فان ذلك لا يسمي اجماعا ويرد عليه ان الظن من امتة كل تابعه لا يسمي الجمع المضاف فيقول العوام
ايضا وليس قولهم معتبر الاجماع عند محققهم الا ان يتردد على القول الاخر بل يتناول من لا يوجد بعد من الامة واعتبار مواضعهم
يؤدى الى امتناع تحققة اللهم الا في العصر المتأخر وحيث يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حل المواضع على ما يتناول مثل هذا القول
الثانية ايضا وحصوله في غير الضرورية بعيد بل يتناول من تدبر شرعة من الجن ايضا واعتبار قولهم في الاجماع يرجع عدم ميكا
الاطلاع عليه عادة ويمكن التمسك عن هذا بان الظن من الامة من ائمة من الاشراف خاصة كما هو الظن من الرواية التي تمسكوا بها
على حجة الاجماع وهذا ايضا يفتقر طرده باقتناعهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا من الامور الدينية
لا يسمي اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامة على عملها اجازة بالنقل والحد في تفسير
والتالي بخصوصهم بالوجود في عصر واحد قد ارتكبو الوجهين في لفظ الرواية فيكون التفسير ناظر الى الثالث بان قيد الحجة
معتبر في الامة والتقليد الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة وعلى امر ديني من حيث كونه امر دينيا ولا يخفى ان الغالب في الحد
مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور
والمراد باهل الحل والعقد على ما نبت عليه عرفوا صدقهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لا منفردا ولا
وقوله على امر من الامور الدينية لان الاتفاق لا يعقل الا على الامة كان الغرض منه التمسك به لا يخصص بامر معين ويرد عليه مضافا
ما قرئ في الاشكال الثاني على الغزالي ان امر من الامور دينية الشرعية وغيرها بل يتناول غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب لا يسمي اتفاقا
اجماعا ويمكن فيه اعتبار قيدا الحجة في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل الحل والعقد ولا
يجوز ان يضافهم على الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجي بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
وقية بقوله في عصر على ان اجتماع السلف الخلف غير معتبر كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القود واضح بما مر ويشكل عليه
المفهوم من الاثر الحد ليس الا معنى الشان دون ما يقابل النبي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فورد على طرد ما مر لا يكتفي
للمتأخر ويمكن التمسك عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر ديني في الاجماع واعترض على الغزالي في اخذه بقيد الدين ويرد بان
الامر الدينوي ان تعلق به على الاعتقاد فهو ديني في الافلا يتصور حجة فيه واما ما احتجنا به فقد ورد في الايضاح واحد وهو
العلامة بما ذكره الفخر الرازي وقد سبق ويشكل مضافا الى ما مر منهم عرفوا الحد والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب
الامة مع ان حجة عنده من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يراد به مطلق حكماء الشرع ولم احد من فسر بهذا المعنى لكنه اوافق في
الاصول ايضا يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرفه قول العاصم بخصه مع انه لا يسمي اجماعا وايضا ان راها اهل الحل والعقد
العقد الجميع كما هو الظن ليس بغير ما اشرقت ادون الجميع علم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماعا على ما صرح به غيره
وان ارد ما يتناول البعض لم يطرد لصحة على اتفاق كل من لم يعلم بدخول المعصوم بل وان علم بخروجهم وعرف بعضهم منهم
اجتماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الحاجي انما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين
ليتناول المعصوم لا اعتبار دخوله فيهم عنده وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه على الحاجي مضافا الى
الاشكالين الاخيرين الذين وردناهما على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر
من الامور الدينية والوجوه في قوله ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد بالوصول اما المجلس والعموم فان كان الاول فهو مع كونه
او هو جمل من الظاهر من غير ترتيبه بوجوب نص طرد الحد اتفاق كل جماعة وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم ايضا يتفرض

يشخص باتفاق المعصومين فإنه لا يعد عندنا الجماعا والالتكاث جميع الاحكام الشرعية عندنا الجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت
 المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مفسدا والفتوى كالاجتهاد لا يصدق عرفا في حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم
 فالمراد بها المعنى الاعمال لا يفسد احداها عندنا الفرض دخول الامام عنده في المنفقين وان كان الثاني فهو مع عدم انعكاس مذهب غير
 مطرد لصحة على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن اقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يثبت اجماعا عندنا كما سبقنا فالصواب
 ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المنفقين على وجه لا يعرف نسبة بانها اتفاق جماعية يعبر قولهم في الفتاوى الشرعية على
 حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على النعيين في قوله الجمله او اتفاق جماعية على حكم ديني يقطع بان المعصوم احداهم لا على النعيين
 يخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المنفقين ان يكون فيهم
 غير معصوم والمراد بقولنا في الجمله عدم النعيين بين البعض ومط عدم النعيين بين الكل والكلام في سائر القواعد ظاهر مما مر ونسبه
 بين الحديثين عموم من وجه لان الاول يتناول جماعية يقطع بان بعضهم على النعيين غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في
 جماعية لا يعبر قول من عدها في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يسا عد عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعف كلماتهم هو
 الاول الذي يقتضيه الجمله هو الثاني فان قلت اهل الوجه ان الواقع من لابس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المنفقون ممن يعبر قولهم
 في الفتاوى ان ضم من علم انه ليس بمعصوم استطراد قلنا لا اختصاص في الوقوع لا بوجوب التخصيص في الماهية مع ان الظاهر عدم وقوع
 الصورة ايضا كما سنشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام فيها هو مجرد حقيقة هذا والذي يسا عد عليه النظر الصحيح ان رد
 الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل بصور اخرى ايضا كما سبقنا اظهرها ان يتفق جماعية مطروا من اهل الفتوى على قول ديني
 يكتشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو ضمنه خارجية والوجه في الرد يد ما عرفنا الطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جازية
 على هذه الصورة ومن اعتبر الاجماع دخول المعصوم في المنفقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها اتفاق جماعية يقطع بدخول المعصوم
 فيهم بعينه قطعاً مستندا الى اتفاق من عدها ويردد بينها وبين ما مر والفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في
 هذه الجملتين الرأي والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرها فقد تخصصنا احققنا ان لاجماع عبارة عن اتفاق جماعية على حكم
 يقطع بان المعصوم احداهم لا بعينه او يقطع فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى اتفاق الاخرين وذلك ان جعل الاجماع الصورة
 الثانية عبارة عن اتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف المستكشف عنه ولو عرفنا لاجماع بانها الاتفاق الكاشف عن قول
 المعصوم على حكم ديني كان خصر واجمع فصلك اختلف الفائلون بحجة الاجماع فمدركها فلا حظا بنا رضوان الله عليهم طرق تلك الا
 ما ذكره العلامة وجماعية وهو ان الامه اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامه مل سيدها ورئيسها والمخطا ما من
 عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامه فرادهم باتفاق الامه هنا اتفاق علمائها بقربها الحدود كما كان
 في تخصص الاجماع وطريقة باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما تبيننا عليه هو انهم تكلموا على الاجماع بالمعنى المتداول
 عند العامة ثم بنهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض على الطريقة المذكور بانها علم بوجود
 قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل انضمام قول الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقتهم واجتنب
 الاول ما حكاه بعضهم عن المرتضى رحمه يانا لسنا بادئين بالحكم بحجة الاجماع حتى يردكون لغوا وانما بدأ بذلك المخالفون وعرضوا
 علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام ثم في المجمعين سواء
 اجماع الامه او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم في علته ودليل هذه عبارة النقلة
 عندنا لا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليل البرأسه بعينه كما هو المعروف بين اصحابنا حيث حصلوه
 احدا لا دلالة له في مقابلة العقل والكتاب السنة واطالوا البرش عنه فان ما هذا شأنه لا يكون البديهي بحجته لغوا كما ذكر
 الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي التفصيلي حاصله ان الاشكال المذكور انما يبرز اذا كان المقصود
 العلم باقوال الامه او بقول الامام فيهم على التفصيل النعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامه فخصم العلم بقول الامه حاله
 فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع الامه متفقون على حكم محكم بان ذلك حجة لان الامام من جعلها فالعلم بقول الامام هنا كالعلم
 بالمطلوب كبري الشكل الاول فان العلم بحجته الامه في قولنا كل حيوان جسم اجمالي تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا
 كل حيوان جسم بغير بندفع ما ورد به بعض التصرف على اهل النظر من ان الشكل الاول ويرى بقبته الاشكال راجعة اليه فيسقط
 والاستدلال ثم قال هذا هو الوجه اعتبارهم بوجود شخص مجهول النسبة المجمعين للعلم الاجمالي ولو بدوا ذلك بعلم العلم
 باجمعهم تفصيلا لكان ولي لعلمهم يردون به ذلك اقول يمكن تقرير الاعراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليله
 الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم المعلوم ضمن الاتفاق فلا وجه لعدله دليلا الثاني ان قول جميع الامه ليس دليله على قول المعصوم
 لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الاجمالي التي من جعلها قول المعصوم فتوقف على العلم بقولها ايضا فتوقف العلم بقوله

اتفاق

معتبر

على العلم

على العلم بقول المجيب كان دوماً لا يخفى ان الاغراض المذكورة بما يناسب الوجه الاول وما اجتمع به الفاضل المذكور ولو تم ما ذهب
بديع الوجه الثاني كما يشهد به جملته من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في وجهه او القصر
بقول لير العلم الاجمالي بقول جميع الامته هو المحجة لا نجيته باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالمحجة وبما ليس محجة وذلك لا
يقضي ان يكون ما ليس محجة بل محجة هو قول المعصوم ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس محجة فلا يكون الاجماع محجة
لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك ففضيلة كلامه ان الاجماع المعبر من الأدلة على اليقينة المذكور هو العلم باتفاق الكل
وهو غير مستقيم طرناً وعكساً اذ قد يعلم قول الجميع على التخصيص يكون مع ذلك اجماعاً ومحجة كما في صورة كشف قول المجيبين عن
قول المعصوم الكاشف المستكشف عنه ووصف المجموع بالمحجة وقد يعلم قول الكل اجمالياً ولا يكون محجة كما اذا استند الاجمالي
الى التفصيل في غير صورة كشف قول المعصوم عن قوله للزوم الددج او استندا الى امر واحد فلا بد هناك من تفصيل وتوضيح المقام
شحيح المراد ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الأولية التي يكفي حصولها مجرد تصورها بل لا بد من نشأ استند اليه ما يصلح
ان يكون سبباً حصوله امور اولاً استقصاء اقوال جميع الامته على التفصيل بحيث يعلم اطرافهم على الحكم وهذا مع تنفذه او تعبر
وندره وتوقعه على تقدير امكانه تصور على صورته ان يعرف الامام فيهم شخصه ووصفه وقوله وح فالحديث في قوله ولا مند
لا يتقوا قول الاخرين اليه اضلا كما ذكره القرض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم وادبائهم وهو كونهم من اهل الفتوى
اولاً وقد نبه على هذا صاحب العالم حيث قال فائدة الاجماع تقدم عندنا اذا علم الامام بعينه اشمى والتحقيق انه لا يسمى اجماً
عندنا لان الاجماع عند الفریقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقته دلالة على الحكم اصلاً واطلاق
صاحب العالم عليه الاجماع في العبارة المقولة عندنا ان كان باعتبار معناه القوي والمصطلح عليه عندنا فلا كلام والآن
وبرهانية ما ذكرناه وقد تبين ان ذلك الحد فندبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون نظر الى الاقوال الاخر سواء
اختلفت لفظاً او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المتنبع ان الذي افاده في وقت معين
او مكان معين هو الامام لكن جهل بشخصه بين الاخصاص او عرف الاخصاص لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت
او حجة محجة او باخبار صادرة لم يعلم بشخصه او بوصفه والكلام هناك في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام
بعينه فالحديث في ذلك لا مدخل لاضام قول الاخرين اليه من هنا يتبين ان لو قال صاحب العالم فيما اذا علم قول الامام بعينه
قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى منها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخصه قوله كما اذا كانت
اقوال مختلفة اللفظ متحدة المقادير بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول بتحقيق الاجماع وفائدة من حيث توقف العلم بقول
الامام وراهية على العلم باقوال الجميع وتوافقها فيهم وعلى هذا يتجه مؤاخذه على عبارة العالم حيث تطلقها القول بشيء فائدة
الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقبل بصورة العلم بشخصه قوله ايضاً ويمكن دفعه بان معرفة رأي الامام لا يتوقف على معرفة
الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال توافقها في المعنى اذ عدم تعيين قوله من بين اقوالها قائل كعدم تعيين بين اقوالها
لها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني يستند الى العلم بصدده واحدة تلك الاقوال منه لا الى مواضع غيره له فكذلك في الاول فان
قلت يمكن الفرق بان يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطریقين بخلاف الثاني والتعيين بحكم فلا يعدان بعد اجماعاً ان
التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من المجيبين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدده واحدة تلك اللفاظ
وحيث ان الفرض علمه بدخوله فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلاً عليه ومنها
ان يعلم بدخوله الامام في المنفقين مع جهل شخصه شخصه قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اختلفت الاقوال
لفظاً واختلفت لكن مع توافقها في المقادير وهذا يتصور اذا جهل المتنبع لعدم سبق تعيين او لظن ان مانع هناك كالظن او مع
جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقبل تعيين المحجة بعده عند المتنبع
وبالمجمل موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد وبالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ذلك
لقوله كما مر فان كان الاتفاق هنا اجماعاً لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدل ان لو اشفى العلم بقوله غيره لا يشفى العلم
بقوله فيكون محجة لا تنفي المحجة الاما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفاً عنه بالذات او بالواسطة فكما ان قول
المعصوم محجة لانه كاشف عن مراده ومزاده محجة لانه كاشف عن قول النبي وهو كاشف عن قوله فقد كاشف عن لفظه
الكاشف عن مراده بل اذا صح نسبة الخبر الواحد من نظر الى انه كاشف عن قول المعصوم كاشفاً ظاهراً فحتمية الاتفاق الكاشف عن
قوله كاشفاً قطعياً اولى ولا توجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول الامام محجة لا يكون لغير
كشف هو الطريق التوصل الى قوله وما وصفه بالمحجة فلما عرف من ان العبرة في صدق عنوان المحجة والدليل على شيء يكون كاشفاً
عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم ولو بالواسطة كاشف عن قول الامام واما الثاني فلان العلم بقول

قول الامام بعينه

ببينة

صاحب

بقول الجميع ان توقف على العلم بقول الامام لان هذا احد اركان المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث يكون انما ما بل يتوقف على العلم بقوله من حيث يكون احد المجمعين والمقصود بحصول العلم بقوله من حيث يكون انما ما لانه انما هنا خبر على الحكم فلا بد من الثاني ان يتناول نقل الطبقا لكل اتفاق الى ان يبلغ حد التواتر او يخرج به عدد دون التواتر ويضم اليه القرين القوية وحسب يحصل العلم باتفاق لكل واحد الطرفين كان اجما وعلا ككشف عن قول المعصوم ولا يتوجب عليه شيء من الاشكالين انما الادل فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو كان كشف عن قول المعصوم ولم يكن لوكا بالخبر فهو قول البعض لا يستلزم الكشف فصحا اطلاق الحجة والدليل عليه بلرم عليه لقوا انما الثاني فلان العلم بالجميع هذه الصورة غير مسبوقة بالعلم بالاحاد حتى يتوجه اليه اشكال للوجود لظهور عدم استناده اليه بل لاهلها مستندان الى الخبر التواتر او المخوف غير الصديق لان العلم بالثاني تفصيلا مستندا اليه بوضع العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول البعض بطريق التبع وبقول الاخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من هذا المعصوم اجابة منهم باحد الطرفين السابقين وقوله وعده او مع قول الباقيين بالعلم بقوله كقوله في حيز ان يعرف الامام بشخصه وصفه ولا اما القسم الاول فلا اشكال في كون الاتفاق فيه اجما عا ومطلقا لان قول من هذا المعصوم كاشف عن قوله مطلقا وقوله كاشف عن الحكم فقول لكل حجة على الحكم وكاشف فهو على حد الصورة السابقة التي حكينا بالكشف فيها وان كان فرقا ما بينهما من قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهذا قول عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال في حجة القول كاشف عن قول المعصوم كالا اشكال في حجة الجمع منها كما عرفته كاشف خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بخبر وهو القول المستكشف عنه مما عد قول المعصوم مما لا مدخل له الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالخبر كما عرفتم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم مع اطلاق الحجة على الجمع كما لو كشف قول المناخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول العصم الرابع ان يوجد على الحكم حجة واضحة من جهة حكما وواحدة متواترة او مسيرة قطعية بحيث يكشف عن اطباق الكل على مقضاها كاشفا قطعييا فيقطع بقول المعصوم ايضا والتحقق ان هذا الاتفاق مع خلو العلم من الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يشتمل اجما عا ان لا تدخل في الكشف مما يمكن ان يفصل بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق بين خبره فيستلزم الاول اجما عا نظرا الى كون دليله على الحكم بمعنى كونهما يمكن التوصل بهما الى النظر في المطلوبين وان الثاني مما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود رجل يحمل النسب المجمعين مما لا حاجة اليه فانه انما يتبع مع العلم بنسب الكل يصب وكذا الحاجة الى الاول الفاضل المذكور كلامهم به من عدم العلم بالتمام تفصيلا فان يمكن العلم بتفصيلا ايضا واعلم انهم انما اعتبروا دخول جملة النسب الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين لاختفاء في ان مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة ويوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان يتبني فائدة الاجماع على ما عرفتم صاحبها فلا بد عزه بل يلزم على ما قررنا انشاء ما هيته الاجماع ولو اعتبر بقدرهم فمع خلو كل كلامهم عن وجوب ان يكون الخبر في اتفاقهم فليقضى اعتبار اتفاق الباقيين لا قابل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما بعدد قوعته من ظهور الائمة عليهم السلام وتعدد في زمن الغيبة فجميع الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية الباعري عن الثمرة والجمعة عنها عديم الجهد في التائيه ما ذكره الشيخ في بيان وهو ان الامتداد اثبت على حكم ولا يرتك في الكتاب السنة للقطوع بها ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا ولا لوجه الامام ان يظهر بغير خلافه ولو باعلام بعض ثقافته حتى يؤدى الحق الى الامتداد لان يكون معه موجهة ببلد على صدقه ليكن القول على عدومته والذي يدل على ذلك امور منها ان التكليف بما يقضيه الواقع لطف الاخلال باللفظ صحيح وهو موقوف على محل الفرض على البيان بالوجه المذكور ويخرج منها ان اتفاق الائمة على الباطل صحيح والامام متمكن من رد عمم الى الحق كالا و بعضا باظهار الحجزة واقامة الغيبة فيجعليه الظهور وورد دعواه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونسب الاوصياء الى تشريع الحكم الخاص ايضا يجب تبليغه كما يجب تبليغها اليه من غير الخلق على الحق في امر التكليف لا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها ان الفرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ في حقه وعدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة في نصبه وجوده فيبطل ما اثبتت الامامية عليه ونطق به الاخبار من عدم خلو عصره عن الخيرة ومنها ما ورد في جملة الاخبار ان الزمان لا يخلو عن حجة حتى ان زاد المؤمنون شيئا ودمهم وان نقصوا لهم ولو لا ذلك لاخلط على الناس امورهم عن النبي صلى الله عليه واله ان لكل بدعة من بعدى يكاد بها الايمان ولها من اهل بيتي موكلا يدب عنه وبيوت الخو يدوكيد الكا تدب عنهم وان لنا في كل خلف عدو لا ينفون عن الدين تحريف الغالين واثقال الباطلين وتاول الجاهلين وعن امير المؤمنين عليهم السلام لا بد من لرضك من حجة على خلقك يهدىهم الى دينك ويعلم عليك ان لا يبطل حجتك ولا يبطل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم بها ايضا ظاهر ليس بالطاع او مكتم مرتبان غاب عن الناس شخصي حال هدايتهم فان عملوا وادبر قلوبهم لئلا يبطل حجتهم فمهما يعلون وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قول الله تعالى انما اتيناكم به من عند ربنا وان كنا لنبرئهم من ذلك ما جاء بالنبى ص وهذه الطريقة ضعيفة والوجه المذكورة مدفوعة اما اولها فنال نقض المسائل التي وقع الخلاف فيها بين

الجميع
العلم
المعصوم
وغيره
وهو
العلم
بقوله
عداه

الجميع
العلم
المعصوم
وغيره
وهو
العلم
بقوله
عداه

بهم

والفقيه

هذا الكلام الذي يذهب مداركها وتقع مساكها مع خلوص قصدهم في الافتنان
الاغراض النسانية والداعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض مشع ان يكون حقا عندهم اهل التصويب فقضية
قر من الوجوه وجوب ظهور الامام على من اخطأ في النظر ولو ستر الارشاد الى الحق ما يحجب بيقته او بافانته محجور ولو وقع مثل ذلك
لشاع وداع ولا ذى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاخلاف بين اولي الامر والاصناف كل ذلك معلوم الخلاص اما انما
فيالمال وهو ان الذي يساعده العقل يعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانما نرى بالعيان ان كثير من
الكفار والشايعين من بلاد الاسلام لا سيما المحدثات منهم في مجال ما بلغت اليهم دعوة النبي صلى الله عليه وآله ولا خطرنا بالولها
وجوب التبليغ والتبليغ يحصل الحق فلو كان الواجب عليه هو التبليغ العام وتمام الحق على جميع الانام لكان عدم تبليغ اولئك المذكورين
وعدم اتمام الحق عليهم تاركا الواجب تركا للتعليق تعالى عن ذلك ولو اكبر وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ما توفوا في الغزاة قبل سبب
او قبل وصول الخبر اليهم وقبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة لكل من بلغ عاقل من
يتأخر التبليغ حتى من اول من بلغه وعقله مع ان اشفاؤه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل يقول لا يجب عليه تبليغ الاحكام
على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي يبلغ حد البلوغ قد يكون ادنى اعقل من كثير من البالغين
مع ذلك لم يشرح حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فانصحن الواجب عليه انما هو تبليغ الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد
البلوغ وكذلك الواجب عليه انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد فيكفي ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا
التبليغ الى الكل بلطريق او حصل هناك موانع منعه عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تبليغهم من التبليغ اليهم بل يجب
الطواغيت تدفع شرورهم عنهم وهذا البتة يندفع الوجوه الثلاثة الاول فان قلت فما الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا تمكنوا
من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وايضا في فرق بين منعه من التبليغ عنهم من التبليغ عنهم مع ان ذلك على طرفة
متصفح الفساق قلت الفائدة تحمل الطواغيت وادار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظهروا بما يجوبهم فنحصل الغرض الذي
الى التكليف في حق المانع والمنوع كما يحصل على تقدير الوصول بهذا يظهر الفرق بين الضرورية وبينه يندفع الوجوه الرابع ولعل هذا هو الذي
اشار اليه المحقق الطوسي في تجريد من ان وجوده يعني الانام لطف تصرفه لطف اخر وعلمه متنا وقرب منه ماد كره السيد المرشي
حيث قال لا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب استناره فكل ما يفوتنا من الاشفاق بدو بتصرفه وبما معناه من الاحكام يكون قد فطنا
من قبل نفوسنا ولو اننا سبب استناره لظفر شفعا به وادى اليها الحق الذي عنده انتهى تماما يظهر الجواب عن الاخبار ايضا
فيما قيدنا قد تولى ذكره قبوله على الوضوح والظهور والمراد به وان لم يتمكن منه تمكننا عا دافا فان العبرة في التمكن هنا العادي
كما يدل عليه ملاحظة سيرهم بحري طريقهم وعلى فبا سلكهم في بقية الاخبار ويمكن بلها على انهم يساعدهم عند وجود الموانع كما
من ظهوره بالاضافات المعنوية والقنوح السرية على الوصول الى الممانات الشرعية التي يفضي انكارها الى الخروج من الايمان او نقصانها
درعها صاحبه في كبري شدي قوله فان ذاب في قلوب المؤمنين مشنة وفي غير واحد من الاخبار انهم يفتنون بالحق القائم في
ضبيته كما يشفع باليمن اذا سترها السحاب ثم علم ان الشيخ قد صرح العلة بما حصلنا لو وجدنا بين الطائفتين قولنا ولا نقف له على
مخالفه لا على ما يقتضيه صمدنا ووجب القطع بصحة ذلك القول انه موافق لقول المعصوم ما اذ لو خالفه لوجب عليه التبليغ
خلافه وعلمه ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفي في المحجة قول الواحد ايضا لكن ينبغي ان لا يستحي اجماعا لا تفاهم على اخذ الاطلاق
تقريرها وانما خلفوا في سائر قوده الا ان اخذ القول الكاشف مع المستكفي عنه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان
وجود المخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقه على تقدير صحته انما استاعده على عدم وجوب الظهور عندهم وجود المخالفه عنده
وجدانه وقد يعرض على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اما ما يظهر القول ما يخالف بل يكفي قول
الفتية للعلوم النسب بل يكفي وجوده في يد النعليه وهذا الاعتراض غير متجذرا الوجه الاول هو افتراض الشيخ من ردع الامم فيهم
الى الحق الثاني خارج عن محل الفرض اذا الكلام حيث لا يوجد مخالف الوجه الثالث مرجع الى حد الوجهين السابقين لان الرتبة لا يوجد
ان كانت بحيث شخض جزئي الظاهر عند الكل وعند العاشر بها فهي سنة قطعية على الخلاف وقد اعترض الشيخ عندها فانه اراد بها ما يكون
ولو في الظاهر كما يساعده عليه طريقه فخرج عن محل الفرض وان لم ينضج في الظاهر لم يخالفه هاتين دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور
لعم كان على الشيخ ان يشرط في قطعية الاجماع بعد اشتراط عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امور منها ان يكون ذلك الدليل القطعي
قد بلغ الى المنفيين كلا او بعضا فلو قدر وجود دليل قطعي وحقي على المنفيين لم يكن مغنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقه
ومنها مضى زمان يمكن ظهور المعصوم في بعد انقضاء الاجماع اذ لا حجة للاجماع قبل لعدم العلم بمواقف المعصوم ومنها ان يعلم
بقاء المنفيين على ارائهم في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بمواقف المعصوم لهم وان قطع بعد ظهور
على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجوزه ذلك لا يقطع بقضية المعصوم بخلاف ان يكونوا في المدة

كاشف عن
الاولى والثانية انما كانا
يلتزم من سادات الامم انهم في الاحكام
بالطريق المشهورين الا انهم لم يمتنعوا
بشيء مما يليق به بل يمتنعوا عليه
ان يعلموا الناس بالظهور عليه
ولان ذلك هو بطريق المشهورين
الهم في المسائل التي لا بد من
الاعداد واليقين التام وان كان لا يكون
ذلك في بعض الموارد كما في قضية
وهذا يكفي في قطع
الطائفين

عليه السلام
الكفاية في
التبليغ في
حقهم ولا
تمكن المبلين
من التبليغ في
الباقيين

كلام
الاحكام
الطواغيت
من التبليغ
العام
متصفح
الى التكليف
اشار اليه
حيث قال
من قبل نفوسنا
فيما قيدنا
كما يدل عليه
من ظهوره
درعها صاحبه
ضبيته كما
مخالفه لا على
خلافه وعلمه
تقريرها وانما
وجود المخالف
وجدانه وقد
الفتية للعلوم
الى الحق الثاني
ان كانت بحيث
ولو في الظاهر
لعم كان على
قد بلغ الى
ومنها مضى
بقاء المنفيين
على احدهم

في القول لا يظهر تحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او حاله مما يمكن التمسك بنفي الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معتدلاً
قطعيًا ويلزم على طريقه الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب احدا كان واكثر بقول المستند اجتهادي تحققت هناك الشرايط المنعزة
ثم انكشف له فساد المذكور لزمه وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن به او مجرد
شبهة الظن اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى الامر الاخير لزم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل البصر ومنها وجوب حفظ التواتر
علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الاخبار صور الدلائل القطعية عن الاصحاح والادغام ومنها عدم جواز الحكم والفرض عند
امكان البحث الاطلاع على آراء علماء العصر الا بعد البحث عن الاطلاع للتلاخيالف الدليل القطعي او يعدل مع التمسك منه الى الظن ولا ذلك
من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يوجب من بعد تسليم اصل الطريق الشك
وهو الطريق المعري في معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علماء ثلث الاعلام الذين بدت بهم الانقطاع الى الائمة
في الاحكام وطريقهم الحرز عن القول بالرأي وميتحتنا الادغام فان اتفقتهم على قول تسلمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم
تباين افكارهم مما قد يودي بمقتضى العقل العادة عند اولى الخدس الصائب النظر الثاقب العلم بان ذلك قول انتمهم ومذهب وسائهم
وانهم انما اخذوه منه واستفادوه من انهم اما بتبصير او بتقرير وهذا انما يكشف عن قول المعصوم الذي اليه مرجع قائلهم
واقوالهم واحدا كان واكثر فيكشف عن قول السابقين عن قول الرسول وعن قول الله بواسطة القواعد العقلية والفقهاء الفاضلة
بان علومهم مستفادة من علم النبي صلى الله عليه وسلم مستفاد منه تقام ولا يستقل هذه الطريقة بالاستكشاف ذلك انما يكون غالباً
حيث يكون الحكم على خلاف اصول الظاهرة المسلمة عن اعيان الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية وموكلات
تقرينة من الآثار والاختيار ولا اختصاص هذه الطريقة بالاستكشاف ذلك انما يكون غالباً حيث يكون الحكم على خلاف اصوله
الظاهرة عن قول المعصوم لا قد يستكشف بها عن قول بقية الرؤسا المتبوعين فان قد يعرفون مذاهم وازانهم من اتفقت اتباعهم الذين
طريقهم عدم التحليل عن حادتهم وتروا الاخراج عن طريقهم بالا حاشية الاستكشاف هذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل لا قد يستكشف
جماعة من الخواص الموصوفين بالادوات المقررة لاسيما اذا كانوا من اصحابهم كزيارة واي بصير محمد بن مسلم واضرارهم ثم الاستكشاف
بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي ذلك حيث يشق في قوله داعي التقية والافتقار ويسلم عن
الحفاء والناويز من اتفقتهم على عدم انفعال الكرم باللاقاة اشقاء العولج الميراث امثال ذلك لا يفتح الاعضاء ببعض الشواهد
الخارجية من الاخبار والآثار المراد يكون الاتفاق كما شفا ان يكون له مدخل في الكشف كما من نظره في مسئلة التواتر واعترض على هذا القول
بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعات من غير طريق الاجماع ولا خاصة بها الى التمسك وهذا ضعيف لان الوجدان في القضية
لا يساعده على هذه الطريقة قبله الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهلها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث تندرج فيه ومنها ان هذا الطريق
لا ينشئ على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجة الاجماع عندهم بل على مقتضى العقول العادة المشركين تباين القول
وصحة ظاهر لان العقول العادة المشركين انما يوثقون في كشف الطريقة المذكورة لانه اثبات حجة بل حجة انما هي باعتبار حجة القول
الاستكشاف عن النبي على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لانها علمية من ان الكاشف عن الحجج في الاصطلاح حقيقة التمسك
الاستكشاف عنها مع ان كشفها عن رأي المعصوم ايضا قد ينشئ على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة من السهو والخطاء و
عدم القول بخلاف معتقده حيث لا داعي ومنها ان الاجماع اصل من اصول الميثية عليها مبنى اكثر الاحكام الشرعية والطريقة المذكورة
غير منضبطة المبني فلا وجه لا خذها من طاق حجة وضعفة لا انضباط الطريقة المذكورة بالاحالة الى الوجدان في حصول الاستكشاف
بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التبع والممانسة وهذا الاختلاف غير قادر بعد وضوح المبني ولما
وان راد بعدم انضباط المبني ان ليس هناك هدد معين بمكر الاستكشاف على الاطلاق غير صابر كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قول
الظاهر في ذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الكلاله غير حجة ومن قول المعظم بطهارة المخالفين عما استثنى فان هذا الحكم وان
قطع بصدره عنهم قولاً وتقريراً نظراً الى ضمير اللفظ الذي مع اعراضاً بمساعدة السيرة المشهورة لكن لا قطع بان ذلك قولهم الواقعي محمد بن
الذي هو اعلى في نفس الامر لا احتمال ان يكون الداعي اليه التقية حفظ الشيعة عن فتر العامة الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل
واقعي على او نقلي متواتر او اتحاد محض او بقرب الصدق والصحة فيكشف عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشاف الدليل المذكور
ومما يكون هناك دليل ظني فيكشف بهذه الطريقة عن كونها قطعياً ما يتعدد الاستنباط بان نظام قراره قطعية المقادير على هذا
الطريقة باعترافها غير منضبطة المبني قد يفتننا على ما فيه سابقاً ومنها لا تنبئ على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الاما لان
الى قضاء العادة وغير نظر لانه لو اذ عدم ابتداء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة فيه كما عرفنا ان راد عدم ابتناء حجةها
عليها فبما انما يراه اذا كان المستكشف عن دليله عقلياً او نقلياً كذا يتا او نبوتاً او كان مردد ايها واد كان المستكشف عن حديثاً انما
او محتملاً كما هو الفال على تقدير الوقوع توقف حجة الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعاً ووجهه وضع فلا يتم ايراد على

من طريق هذه الطريقة
انما هو الاستكشاف
انما هو الاستكشاف
انما هو الاستكشاف

لا يظن مع اننا ان نتبع توجيه الاجماع جميع اقسامه على المسئلة الكلامية فانما التسليم بوقوعها عليها في الجملة ومنها ان المتقين ان كان
 تسليمهم على دليل ظني فكيف يمكن لنا ان نكتف عن دليل قطعي لزوم زيادة الفرع على الاصل ان كان على قطعي فاشارة لا يخلو عن صعوبة بل ان
 طريقهم للمعرفة جواز التسليم على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة لا يمكن دونه بان قد تبين شواهد يظفر عليها المنبع الممارس ان الكل
 لم يعد ولو على دليل واحد لم على ذلك لا بل تفرد كل بعضها فيستكشف بقاها عن دلا بل ظنية فصحة ان يستفاد منها العلم ويستكشف
 به عن دليل ظني يقوم عندنا شواهد ما رات اخر فيصعب بمعوتها العلم ويستكشف بالنتيج والفحص عن قبولهم على دليل قطعي ويقطع
 ايضا يكون دليل قطعي بالحكم العادية بائتناع قواهم على الخطا فان قبل الدليل القطعي امر غير حتمي فكيف لا يتفق عنه بقدح فيما ذكره
 في التوازن بشرط ان يكون الخبر امر حتميا قلنا انما قصدنا بذلك ان التواتر في غير الحتمية لا يستلزم افادة العلم كما تبيننا عليه بحكمه
 لا انه يستلزم عدم افادة العلم بل ينافي ما ذكرناه مع اننا ان منع عدم كون الدليل مقيدا للعلم حتميا اذا كان المستكشف عنه دليلا حتميا
 ولا يقدح كونه دليلا حتميا لا استنادها الى الخبر كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما سنذكره في بعض فروع العامية من جواز ان
 يجمع الكل على الخطا فان ذلك سلب الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزوي واعلم انه قد يستكشف بالاقاوع عن وجود دليل ظاهري على
 عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل ايضا بخصوص ذلك كما انشأ على الحكم جماعة وقد عرف من طريقهم الجرد على
 متون الاخبار كالصحة عن من يميز وحدها فيستكشف به تارة عن كون الدليل ايضا معتبرا بالاستسلام متصفح المفاد وذلك حيث يعرف
 من طريق المتقين الظن في الاخبار مجرد ضعف الاسناد والتردد بالحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد من الرواية
 الثام بافهامه وانظارهم لضبطهم وعلوم مقامهم علوم العربية وعلم الدرر التي قد يستكشف عن كون الضرر وجود صحيحا او حتميا
 يعرف منهم الجرد على العمل بها ويستكشف به اخرى عن كونها في الجملة فيقول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنها اذا بلغ حد الشهرة
 وصلح مجرؤه اذ لا فرق بين العلم الاحالي بالدليل والاعلم التفضيلي بجزءه وجوبه والركون اليه لكن شئ من ذلك لا يسمى اجاعا اذا المعبر
 الاجماع الاتفاق الكاشف عن أي الصع كشافا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما ما عرفنا فاضدا استدلالا على حجة الاجماع بوجه
 عقلية وفطرية من الكتاب السنة فقوله من يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى يتبع غير سبيل المؤمنين الا انه وجب اليك
 ان يسئل المؤمنين اقولهم وفتاويهم وقد جمع الوعيد بين شاق الرسول اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يتبع حرمته الا على الايمان
 يكون الثاني ايضا محرما مستقلا والامام حسن الجمع بينهما الوعيد لجمع قولنا من سرق شرب الماء وجب قطع به واذ احرم اتباع غير
 سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا يخرج عنها ولا يعارض عليها من وجوه منها انه قد اعترض في المشافرة كونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في
 الاتباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقتضي الشريك فيلزم ان يكون القيد المعبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانها كانت
 الواحدة وحرمته مخالفة للاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقتضي حرمته مخالفة مع علمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمته مخالفة لا
 الجرد عن الحجة اللقرون بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فينوقف ترتيب الوعيد على اتباع غير
 سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى من جلته الدليل الدال على حكم الاجماع فاضاده غير حتمي لا نه يؤدي الى عدم ترتيب الوعيد للملزم
 على احد من المنافقين المتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل البعض فيه بحيث يمنع قضاء العطف بالمشاكلة فقط
 وتحقق القول بان العطف لانه ان يكون بين الجمل الثامه او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق
 ما قبله فضاها الصوره الاخره لا يلحق القيد بالثامه الا ان ينحصر هناك قرينه ولو حاله على اعتبارها لا صلا لانه علمه مع تصور العطف
 عن افادته فان قلت يمكن استنفاد من ظاهر العطف من حيث ان مينا على المناسبه وهي اقوى مع المشاركون في القيد قلت انما يصح القول
 على مثل هذه النكته حيث بنا عليها العرف الاستعمال عدم معلوم للنتيج واما في الصوره الاخره فالظن محقق القيد بان
 الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا بوجوب
 تعلقه بالآخر ايضا مقيدا لا يتحاده واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرب المذکور فالظاهر ان يكون المقدر على حد
 المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظاهر ان الاية من الصوره السابقه فيحتاج اثبات القيد في المعطوف على دليل القول بان المعطوف
 للمعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممتوع ولو سلمنا هدى المعبره تبينه في ترتيب الوعيد على المشاكلة
 كون الرسول حقا وحرمته مشافرة فضمنته مشاركة المعطوف عليه القيد اعتبار تبين ذلك في ترتيبه على اتباع غير سبيل المؤمنين
 ايضا وهذا لا يقتضي العلم بمسئله الاتفاق ومنها ان غير سبيل ان كانا او كانا حدهما للعموم دلالتا على ترتيب الوعيد على ان
 اتباع كل سبيل مغاير لكل سبيل المؤمنين او اتباع كل مغاير لبعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل التراجع وان لم
 يكونا للعموم بل كانا لبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمته مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة المسائل الملتزم
 من الذي نظر اوضروية وفيما ايضا بحيث يمنع الحصر والتحقيق انهما الجنس ودفعها في سياق الوصول يقتضي عمومها مما يجمع
 الافراد عموما افرادها بدليا لا شمولا ولا مجموعا فيندفع الاشكال منها ان السبيل حقيق في الطريق السلوك وهو غير

لا يرد ان كانا

مراد هنا قطعاً وإطلاقاً على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لا يتفاء العلاقة الصحيحة للتجوز فنعين ان براد بالدليل لا نه سبيل بمعنى الو
بالي المقصود فنقلنا لا نه على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا انفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا أقل من تساوي الاحتمالين
ان لم يكن الثاني اظهر فيلزم الاجمال المقضي لسقوط الاستدلال لا يخفى ان حمل سبيل على الدليل غير ملائم لسياق الآية ثم صحة اطلاقه على
المعنى الاول لا يوجب الاجمال بل يقتضيه التعميم كما مر شموله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا به مؤمنين
او سبيلهم من بعدهم والافتداء يداو نضرت بدليل اقترانه بمشاقة الرسول اجمع بينهما الا يعاد ويمك في فدية يمنع صلوح ذلك في
على التخصيص على تقدير التعميم ومنها ان الاستفاد من الآية على تقدير تسليم التعميم يقتضيه المقصود اذ كان سبيل المؤمنين عدم اثبات
غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقق ان مقتضى هذا لا يعارض لزوم الثاني في ظاهر مدلول الآية
حيث انفاقهم قبل نزولها على عدم جواز اخذها بالاتفاق المحرر عن الدليل ومقتضى الآية على ما بنى عليه الاستدلال جوب لا خذ بكل
الاتفاق ومن حملها بالاتفاق المذكور فوجوب اخذها بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز اخذها بالاتفاق المحرر عن الدليل وجوب
الاخذ به بوجوب عدم جواز اخذها بالاتفاق المذكور وهو تناقض فلا بد في فدية من تخصيصها اما بما عدا ذلك بالاتفاق او بما عدا
الاتفاق المحرر عن الدليل وهي انما تفسر حجة اذا حملت على المعنى الاول ولكن معارض باحتمال الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول قبله التخصيص
لغيره بل هو بديهي فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل هو اصل لعدم بخلاف الثاني والترجيح بقوله التخصيص بما يتم اذ اندرج الاخر في
الاول ومنها ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب جوب متابعه سبيلهم لا مكان الواسطة بترك الاتباع مطر وبشكلها
ان اربابنا الواسطة من حيث ان الاشاع بمعنى مفهومه موافقة الغير ويجوز ان يكون مخالفا لاجماع متبعا لاحد يقتضيه
المراد بالاتباع مجرد اخذ بدليل يقتضيه الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم
لوهي في الشيطا فلا يتحقق الواسطة وان اربابنا الواسطة عدم الحكم والتوقف ففقيه حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب
الواقع بوجوه الجواز في اتباعهم فان اربابنا الواسطة مجرد السكون وعدم الحكم فليس مذهبا ولا فحلا بالمقصود اذ الكلام في
عدم جواز مخالفة الاجماع لا في جواز السكون في محل الاجماع مع انه لا يترتب عليه في حكمه الحكم والقضوي بل غير متصور في حق من
وقف على الاجماع وادع ببدل لانه لا يرد ان اربابنا الحكم بالوقف التزام احكامه كاهو المقصود به حيث بعد التوقف من اهل المذا
بالا نه تنفذ حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول المجعدين اذ لا يخرج عنهما بحسب الواقع ومنها ان المؤمنين
اذا اتفقوا على فعل مباح فان جوب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجز فقد جاز ترك متابعه سبيلهم وقية ان المراد
اتباعهم الحكم والقضوي في محوها دون الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم في
ظاهرهم وهذا مما لا يقطع به غير المقصود لاحتمال مخالفة في حقهم وهذا الاعتراض متا ورتده المرتضى واخاره جاعا عن آخر
عنه كالعلامة وغيره وصحة ظاهره لان منع العلم بايمان غير المقصود مكابرة واصح مع اننا لانسلم انحصار الطريق الى معرفة المؤمن
العلم بما يمكنه يظهره للايمان كما يعرف من معاملة الشارح معه معاملة المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق يقتضيه
بالنسبة لبعض احكام المؤمنين دون بعض مجاز فزيته ومنها ان المضمون من السبيل السبيل الواقعي والقطع به بتوقف على القطع
بالتفاء الدواعي المقضية لا براد حلالا المعنى كالتقية شبهها ولا سبيل اليرغالب فلا يثبت الا بترجيح الاجماع مطر وجواز
القضوي في ذلك على قولهم غير واضح لا نه انما يفيد الظن بعقدهم ولا دليل على جواز النحول عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الآية
لا يقطع السبيل الى تحصيل سبيل المؤمنين قلنا لان سلم ذلك لا مكان الاطلاع عليه بل في بعض الموارد بل وتوعه الاحكام الصرورية
وما قام عليها من قطع جلية ليس موضع انكار وفيه تعسف منها ما ذكره الحاجي ووافقه العصكفي ظاهر كلامه هو ان ذلك لا
على حجة الاجماع بعد التسليم ظنية لان رجحها الو ظاهر للفظ وحينها انما يثبت الاجماع فلو ثبت حجة الاجماع بها كان دوما وفيه نظر
لان سلم ان حجة الظواهر لا يثبت الا بالاجماع لا مكان اثباتها بالسيرة الفاطمية المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل الفاطمي او بطريق
نظر الى بقاء التكليف السداد طريق القطع اليه لا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول لاجماعهم على حجة ظواهر الالف اجزا
على القطع بها وقد عرفنا بانهم متى اجتمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجة هذا
الاجماع على اثبات حجة مطلق الاجماع ومنها قولنا قلنا كنتم خيرة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وصدق الله لانه
تم وصفهم بكونهم خيرة وذلك يقتضي ان لا يتعمقوا باطل ولا الاشغى منهم وصف الخيرة بكونهم باطنهم بامرون بالمعروف
ينبوعن المنكر واللام فهما الاستغراق لانه المناسب لقيام المدح الا افضل في الامر بمعروف احد النهي عن منكر واحد مند على
امرون بكل معروف الناهون عن كل منكر وذلك يناق اجتماعهم على الخطاء والالكناوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف فلو
ما وصفهم الله تعالى وفيه نظر لان لا يرد ان جلية ظاهرها ذلك على عصمة جميع الامم وهو مخالف الواقع بالضرورة فلا بد
من تأويلها بغيرها على بيان انه تعاريفهم بهذه الاهلية من بين الامم وان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامم وهم الاثمة

البتح

عامة

عليه

عليهم السلام ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصنف اهل البيت كنه خرافة واما حملها على ان ما يجمع الامنة على الامر به فهو من
وما يجمع على النهي فهو منكر فبعد من الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطا بعد الاجتهاد وقبل الوسخ لا ينافي الخيرية ولا يعمو
المعريف لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان كان منسكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منسكرا فهو
منكر وان كان معروفا في الواقع مع ان الخبر لا يستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطأ سلمنا لكن يكفي في صدق الامة امرهم
بكل معروف واطفي ولو اجمالا وتهيئهم عن كل منكر واقفي ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطاهم في التفضيل مع ان الامة اخص من
المقصود من جشان الامة لان ذلك على خطاهم في هذا الوجوب والخبر من حكم الوضع والاباحة والتدوير المذكور واما الاولان فلو كان
ولما لا يخبران فلعدم صدق الامر والفرق في حكمها مع ان المنكر لا يعم المذموم ولو سلمنا ان المرادها معاينها الا العم ولو جاز اطلاق الفصل او
الترك وطلبي الرجوع لكان مفلاها انما اخص من المطلوب من حيث عدم دلة لها على عدم وقوع الخطا منهم في الواجب بالحكم بتدبيره
لوني التدوير بالحكم بوجوده اوفى للحكم براهيته اوفى للمكروه بحرمة وفها قوله تم وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكنوا
شاهدا على الناس جملة الامة لا تم وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمنع اضافتهم على الاطلاق ذلك
بوجود خبر ٢٣٦ عن ابيها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي تضامهم بالعدل الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل و
ضعف ظاهر لان الامة على هذا التأويل يقتضي عصمتهم جميع الامة فلا بد من تنبها على محرم الاهلية وتخصها بالاعتناء كالامة منه
يظهر فساد الاستناد الى التعليل مع ان التعريف بقول الشهادة حصو العدة لخال الامة دون الخلق فهو ان يكونوا عدا في الاخرة وان
لو يكونوا عدا في الدنيا يحصلون ملكة بانهم قبل الموت اوبعد مع جواز ان تقبل شهادة المؤمن الفاسق في الضمة وتدعو عدم جواز كانه
الذي يقياس مع الفارق ومنها قوله تم فان تنازعتم في شئ فمن الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الولاية تم والى رسول
في وجب على تقدير عدم الشنايع وهو صورة الاتفاق وليس كذلك الاكون الاتفاق محرم مغنية عن تحصيل حجة غير هذا الاحتجاج
اما اوله فان التفضيل بقول الجماعة فادونها اذ اجماع عن الدليل محرم دخوله عن المنازع مع ان المسئلة لا يقول به ويمرر بغيره بالشرام
التخصيص واما ثانيا فان الظاهر من المنازعة الخاصة في الحقوق والامور المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تم في الآية الاخرى
بوجود ان يتكاملوا الى الطاعة فيستقيم المصروف والمحاكم فروع المنازع وان المنازعة في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم
يخرج عليهم الرد والالكان نزاعهم غير الماينه من الحكم من غير دليل وتخصيص الامة بهذا الفرض المحرم تعسف بين حملها على صورة
ساعات الاخبار والادلت مع بعده بوجوب عدم مساعدها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم على ما ذكره عدم وجوب الرد
على غير المنازعين مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصود اثبات الوجوب لان يتسلسل بعد
القول بالفصل واعلم ان قوله تم ومحرفنا انه يهدون بالخروج ويعبدون اوضح دلة على عدم اجتماع الامة على الباطل في الاحكام
التي تمسكوا بها كنه ظافي وجود مصعب بين الامة وكثير منهم لا يقولون بل وعلمهم تركوا الاستدلال به لذلك اما السنة فقوله له
لا يجمع ائمة على الخطا وقوله لم يكن يجمع ائمة على الخطا وقوله مع الجماعة وقوله لا يد الله على الجماعة والتجرب ما اوكه فيها الطعن
بالسند ودعوى الغزالي انها متواترة مع وان كانت من حيث اللفظ احاداً مباينة وعند ادان من شرط التواتر بلوغ الحجة
عدا يمشع في العادة اكثر منهم اجتماعهم على الكذب اشغامة في المقام اوضح شئ حصارف بر جماعة من اهل الخلاف كالحاجي والفتاوى
ورد فيه على الغزالي ولان من شرطه توافقتها في المعنى المدعي تواترها فيه واشغامة في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمع ذلك انها على
المقصود اما الرواية الاولى فلان لفظ الخطا فيها ظاهر في الجنس قد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفلاها عدم اجتماع الامة
على جنس الخطا وفضية ذلك ما يقوله الامامية من عدم خلق الامة عن المصعب انما تم ما روعه اذا كان المراد بالخطا فرد منه هو خلاف
الظن من المفرد المعرف قطعاً والجماعية قد اعترضنا بذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزم من فساد مذهبه بطلان طريقه سلمنا لكن
مفاد الرواية ان جميع الامة اجمع علماءها من المعروفين والمستويين لا يجمعون على الخطا وهذا مستلزم عندنا حيث نقول بعدم خلق
من الاعصام من معصو خلقوا بشرية ولا دلة لها على حجة الجماع علماء العامة ولا العلماء الظاهر من الامة ولا على الاجماع من
كونه اجماعا كما نعلم وهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية الثالثة فان حملت على اطلاقها لم منه وجوب موافقة كل
جماعة وان كانوا بعضاً من اهل العمل والتقدم لا يقولون به ومع العدة علمه فلهم هناك معنى ظهر على الجمل عليه حملها على صورة
اتفاق الكل من العلة البعير اولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفتم الامة على غيرهم على اوعلا
كعلي وسلمان والي ذر ومقداد وعمار واصلابهم من اعرف بفضلهم العامة والحاضرة وهو الذي هم انكروا بسعة القول بعد
عرض عليهم حتى الرموم بها بالتحريف والتهديد بالجنس اليها ائمة منهم ولا يبين يسوع عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله
من كفر بالله من بعد اياته الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان قال الا ان تتقوا الله فانه يوسع عنكم خيرا وهو اعظم من ذلك قال الله
من قبلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنبها على ما ذكره من حجة اشان السئلة الذين عقدوا بسعة السنة ولما رواه الرواية الاخرى
فقتضو

هذا انما يخص في التفتيش او يعلم
والتدوير بان كان الاصل بالحكم
بالتفتيش وادراكه في الاصل بالحكم
مدار وجه الدليل بان المراد بالاتفاق
المراد بالعدل في الادل والتفتيش و
لا يخلو العمل في العلم والاتفاق فانها
لا يفتقر الى الاجماع ان كان الاتفاق
على حجة الاجماع ان كان الاتفاق
مردوداً على الحكم فيمنع تطبيقه ان
فبعضه في الادل والتفتيش و
فبعضه في الادل والتفتيش و
ولما ان يكون بعضه في بعض
وهو في موضع وان في موضع
هذا الصورة ان كان الاتفاق في بعض
فلان من جهة الاجماع في بعض
وهو شرط الاتفاق على الادل والتفتيش
بل انما ينطبق الاتفاق على الادل والتفتيش
نزاعهم فانه يقتضي عدم حجة الاجماع
وهو شرط عدم التمسك بالاجماع في بعض
لا يوجب على من التمسك بالاجماع في بعض
لعمري ان التمسك بالاجماع في بعض
منه على مقتضى حجة الاجماع في بعض
اعضاده بعد العلم وتيقن دلالته
المنتهى في التمسك بالاجماع في بعض

فصور ذلك الناعلي ما ذكره اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فغير بوجوهين الاول ان العادة بمجمل اجتماع الكل على الحكم الذي
 من غير دليل فاطع لما ترى من اخلاق انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا ينفك التوافق عليه عادة وعساده واضربوا نواصيرهم من
 دليل على اجوعا على حجة كغير الواحد وعن اذلة ظنية غير كل قوة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة لا تستلزم قضاء
 العادة جميع الموارد بغيرها لانها من دليل ظني فمما لا يكتف الاجماع عن كون المستند قطعا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة
 على الاطلاق الثاني ان الجميع قد اطلقوا على القطع تحتها المخالف للاجماع والعادة بمجمل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل فاطع او
 عليه لان الاول ان الشريعة يحتمل كجمل محوارج والنظام قد منحوا من حجة فكيف يدعي الطباقي الجميع واجاب عنه بعض من اخذت الحجة
 ابا ووعيتي بصيرت التحفظ الطرقي كبرائه بان هو لا يشترطه قلوبون من اهل البدع والاهواء قد نشأوا بعد اتفاق الراء فلا يعتد
 ولا خلافهم واثبت خبرا بان النسبوه اليها من انكار حجة الاجماع انما هي من غير دليل فاطع في ترويج طريقتهم الكاسدة وتبني
 مبتدعاتهم الفاسدة فانها لا ينكر حجة الاجماع مطروحا وانما ينكر حجة من حيث كونه اجاعا ونكرا انعقاد في غير الشريعة بحذ اتفاق العلماء
 المشاهدين مع ان تمام بغير حجة كاعرفك الثاني انما ان حجة الاجماع بالاجماع وانزود وجوا واضحا لان حجة هذا الاجماع على عمل
 من الدليل ليس حجة مطلق الاجماع بل اكتشف عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول بغير دليل المنع من قطع الكل بحجة الاجماع فان نشأ هذه
 الدعوى مما لا ينكار يشبهه لجهال فضلا عن غيرهم بل قد قبل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واستحضر مومنها حجة نام ركع
 عن اهل الحق بعد سببها اليه سواها فزوي لهم ان سمع من الرسول انه قال لا يجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجتماع على اهل الحق
 معد وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك محاذون بفرع صلوات الله عليهم كان معد من خواص الامة من تعبيل القول
 وتبنيهم ودفعوا الصلوة عليهم ليحلوا بمرامهم فنكر الشريعة حجارة بديهم والصلوة عليهم تقر قوا من حوله وسادعوا الى عقد البنية
 نصيبا منهم وقد وقع الشارح بينهم هناك مما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقتين اطلع على الاحوال التي خرجت اليها فان زعموا ان الذين
 اجتمعوا على بنية الاول كانوا فاطعين بحجة الاجماع ولولئك الرواية لقطعهم بصحة صدقها وبمرادة منها فاجازوا واضحا ان بعد تسليم
 وثاق المجمعين بوجوبهم والشرامهم بعدم التحليل من منبر الشريعة وخلوصهم من المدعي النفسانية من جبا الرواية والقطع بنبصت اواد
 او بعض اهل الحق المنبث من شقوتهم الدائبة وخبث نظرهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة سندوا واضحا عليه فلم لا يجوز ان
 يكونوا قد فعلوا على تلك الرواية من حيث كونها خيرا واحدا وان حجة كافي ساير المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل
 عنه من غير قرينة كافية وقد كان اكثرهم عواما هجاءا وقد انكر عليهم ذلك ولو الداية والبصيرة الشامة كعلي وسليمان واقر
 ومقدار فلم ينعف فيهم الانكار واصر على المعاندة والاستكبار حتى انهم الرموه بها بالتحذير والتخويف لو كان غرضهم عدم تحط
 عن جادة الشريعة لما سلوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب عدل وود شهادة اهل المعصية وخر
 عار وفضي الى ذر وطبع المصاحف غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاستفهام المشهورة واما من اخر عنهم فان صح قطعهم
 بحجة الاجماع فانما هو قطع عما تباينت اثاره في النظر في حق من قبله مع قلة الواسطة وقرب العهد بالجميل فليس لهم في ناصب من مذهبهم مستند
 الاجماع ولا لهم دليل على حجة الاجماع يصلح للذكر الا هذه الروايات المقدمه سندوا ودلالة لان تبهم وطوا مبرهم مشحونة بذلك
 لو كان لهم دليل اقوى ومستندا جلي للذكور وانصر وابد اذ طال ما نشأ جروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسدة
 بريندا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالا ووضح افادة ولقد افطر بعضهم على هذه الضميمة على حجة
 الاجماع والظمانه لما ضاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال يستراح بمجمل الدعوى ضرورية خوفا من شناعة الانزام ومحافظة
 على اساس دين نائة وكبرائه من الانهدام والافساد هذه الدعوى في المقام مما لا يبيد يشبهه على احد من الانام واحتمل منكره الا
 بوجوه يحفظ غير صالح لان تذكر فالصحة عنها اولي واجلد بقى في المقام مباحث مهمة لا بد من التنبيه عليها الاولى ذهب بعض العامة الى
 امتناع الاطلاع على الاجماع في غير من الصحابة نظر الى انتشار العلماء في اقطار الارض عدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على اثارهم
 واما في من الصحابة ضد كان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبارائهم متيسرة ورام باسثناء الضر
 المذكورة تصحيح مذهبهم حيث ان مبناه على الاجماع واخصر عليه العلامة بانما تجرؤ بالمسائل المجمع عليها جرمنا قطعا ونعلم اتفاق الامة
 عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع ونطاق الاخبار عليه او رد عليه المعامل بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على
 الاجماع ابتداء من حجة النقل ما ذكرنا انما يدل على حصول العلم من طريق النقل كما يدل عليه كلامه خيرا فلا ورواه عليه رده
 بمجمل العاصرين بان مراد العلامة تطاير الاخبار على نقل كل فتوى من ائمة العلماء لا على نقل الاجماع ومنشأ الفضل افراد الصبر
 المحرور في عليه اقول في كل من الرود والابراء والاعراض مع اصل الدعوى نظر ام في الرود فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة
 حيث تذكر الضمير مع تائب المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبوت ذكره ضعيفا لان العلم بالاجماع على تقديره ان يصح كون النقل
 ان يكون النقل تفصيليا واطلاق كلام المورد بتناول النقل التفصيلي والاجالي واما في الابراء فلان مقصود القائل منع امكان

هو الثاني
 ح

الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد ذلك من الصحابة ومطلقا وغرض المعترض مكان الاطلاع عليه بطريق النقل والذائع واضح ثم لو اراد المعترض
بين ان مكان الاطلاع على الاجماع المنعقد من الصحابة بطريق النقل لا يمكن لاعتراضه مسان بسلام القائل لكنه غير صالح لهذا المعترض
واما في الاعتراض فلا قضية ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض ان تم واصلح دليل على منع امكان الاطلاع
على اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظاهر الاعتراض صلح دليل على منع امكان الاطلاع عليها بطريق النقل الا اذا دلت على فضلها عن النقل
المنظور اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط في العقول العادة اولى من احاطتنا بما لا نقول فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاطلاع
واما في اصل الدعوى في بيان الاطلاع على الاجماع في غير طريق الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى قول السابقين ولو
بطريق الحديث من حيث ضوح المدد وظهور المسئلة مما لا يكاد تناله بعد الشكك فمنعه شبهه في مقابلته الضرورة فلا يلتزم
اليه ان صاحب المعامل قد اتفق في هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زمانها هذا وما ضاهاها غير
جهة النقل اذ لا يستكمل العلم بقول الامام كيف هو موقوف على وجود المجتهدين الجوهريين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا في العلم
وهذا مما يقطع بان فائدة نكل اجماع بدعي في كلام الاصحاب بما يقرب من عصر الشيخ الازمانا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر واخذ
حيث يعتبر ومع القران المبيد للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكر المشبهة من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الاثمة وما كان العلم باقوالهم فيمكن حصول الاجماع والعلم به بطريق التبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
ساقا القول المذكور مع ما اعترضه العلامة وجاب ما حكينا عنه اقول الظاهر ان اجماع دخول المعصوم في الجمع على وجه
يعرف نسبة ما يقوله بالنسبة من الغيبة مطر نظر الى ان الامام عملا لا يمكن فيه من الظهور بطريق يعرف نسبة فظهر بيرة عالم من علماء
الشعبة مع اختفاء نسبة لفاء الحق بينهم وبقا ما يمكن هذه الدعوى بالنسبة لبعض ائمة الظهور ايضا كالزمن الذي يشتهر امر الغيبة
او بكون الامام في مجوسا واما بالنسبة الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فبشاعة هذه الدعوى غير
على احد ما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجب كليات اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعوى انهم غيروا في ذلك على اتفاق
العلماء في زمن ظهور الاثمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف نسبة بحاجته بينة مع ان الاطلاع عليه لا
يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر في بل الغرض في ظاهر كلام صاحب المعامل في غير صورة النقل مطر وان يمكن تميزه على النقل الاجابي في حق
فساد هذه الدعوى في زمن الغيبة لان سبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فتدعوت فسادها وانها لا توجب القطع
وكذا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف ناما موه هذا ان لم يقطع بخلافه فلا اثر
من الظن القوي بعلمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن مواضع المعصوم
وذا لم يقر هذا مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة من ظهور الامام وخفائه ثم تعليقه لا امتناع الاطلاع على الاجماع من الغيبة باتباع
وجود المجتهدين الجوهريين لعل الاثمة وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع بان شفاهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة ومن المداعين للاجماع
وجودهم في زمن الظهور مجازة واخذوا ما تميز بل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة فلا يتبع من بعدهم مساعدا الاصطلاح المعروف
واشفاق القرش للضار في ظاهر كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس كذلك بل هو بقا للنسبة لان معنى المنع في على ائمة العلماء بعد عصر
الصحابة ومعنى المنع هنا على عدم وجود المجتهدين الجوهريين وكان غرضه مجرد التماثلة في المنع لا في التعليل الثاني اذ افضح جماعة وسكت الباقون
اولم يعلم حالهم ولم يحصل الاستكشاف في قول المعصوم فلا يرتب عدم كونها جماعة وتسمية النوع الاول بالاجماع السكوتي اما بما
والوصف قرينه عليه او حقيقة باعتبار التركيب التقيدي واختلاف اجتهاده من الشهد في الذكرى اختيارا جبهة لكن المصريح بكلامه هو
النوع الثاني ويستفاد من جهة النوع الاول القوي ففضل الفاضل المعاصر فاخترت جهة الثاني من الاول ويحتمل على المقام من ابدلية
الطرفين وهو يمكن من الغيبة وذو هب اخرون الى المنع مطر والتحقق ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عندنا كقولنا
ولو ضعفنا ان صلح قوله بجزها كان محذورا اذ لا اما جهة الصورة الاولى فظاهر قد سبق التنبه عليه اما عدم جهة الثانية فلا
ضعف مستندا لقولنا في سبناهم من سبناهم جهة الاجماع مسلك الشيخ بل من القول بالجهة المقام خصوصا بالنسبة القسم الاول
وقد عرف ضعفه ما سبق اخرج الشهد المذكور بان عدلهم تمنع من الاتهام على الافناء بغير علم وان لا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل والجواب ان عدلهم انما تمنع عن الافناء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبر عندهم ان يكون معتبرا
لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوع في الاحكام وقد يستدل للشهد بان قولهم يفيد الظن وان قولوا نحو قوله عن المعارض وان ترجمه عند
استداده بالعلم وان الاصحاب كلوا باخذون بما وجد في شرايع الصدوق عندنا عوان النصوص لمحسن ظمهم به وخذوا كروا
والجواب ان استداده بالعلم انما يوجب جهة الظن الاذ لا في الاحكام كما سبنا تحقيقه في محل وان عمل الاصحاب بان كانوا يجدونه في الشرايع
غير ثابت على وجه يصح الاستداده اليه ان نقولهم عليه لم يكن من جهة كون قولنا لغيره والخالفوا الا لما اقتصر على الشرايع ولما
تعدوا الى الواضع التي عبروا فيها بالخالفين من حيث ثبوتهم بان فناءهم متون الاخبار الجعول عليها وقد عرفوا ذلك منه بالشيخ كلماته

كلماته او تبصر بذلك فلا تعلق له بالفهام واجتج بعض العامة على حجة الاجماع السكون بان السكون دليل الرضا والقبول في هذا يرجع
الاجماع السكون الى الاجماع المطلق والجرم المنع بل السكون يتم من الرضا الاحتمال التوضيح او الغفل للنظر او ليجد يد في حق غير المصوم
او المقتد خوف الفتنه بالانكار او لا يفلح المجهول لانكاره على مثله عند مخالفة لانه وانطقه كل الرجوع الى مؤدى نظره الثالث نقل
التهمة المذكور على بعض الصحاح الحق المشهور بالجمع عليه واسبقه ان اراد الاحتياط في الحجية دون التهمة وعنده ما برهن الاول
ان عدالتهم تمنع من الاتهام على القسوة بغير علم وليس عدم وجداننا للدليل كدلالة على وجوده في الواقع وضعفه لان عدالتهم انما
تمنع من الافشاء من غير ما ثبت حججه عندهم ولا يلزم من ثبوت حجته شق عندهم ثبوت حجته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الحرام
في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان يجعله بيننا على قاعدة التساوي بالعلم
وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا يخفى في سقوطه اذا اصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وقضيه
في الفهام بوجوب كون الشهرة اجاعا وهو ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد في الكتاب ليس من جهة كونه معينا للظن المطلق
او الظن القوي حتى يفسر الحكم من الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه معينا للظن الخاص فلا يتعد الى مساوئ او اورد الظن
العائنه عن الدليل وان جعله مينا على تلك القاعدة فهو ان كان مستقيا على طريقه بعض متأخري المتأخرين الا انه غير مضمون
عندنا لما استخف من ان السداد باب العلم ثابت الاحكام والادلة وبقائه التكليف بها معلوم وقضية التكليف بالتعويل في الاحكام
على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ثم كيف المشهورين حجتها او اجاعا عن الدليل الثالث
في المعاملات بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل من شئ من ذلك الواضحة بعد كما هو الغالب لذلك ان اكثر الذين نشأوا
بعيد شاع كانوا يتبعونه القسوة تقليدا للحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة واما وهم كلامه هذا التهمة بحجة الشهرة التي كانت قبل
من الشئ نظر الى افاضة الظن هو الذي يناسب الاحتياط على حجة خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل به على الظن
فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشئ قد يكون من غير شاع كيف اطلق المنع من حجتها وقد عرفنا من اضعف الطرق المذكورين ما نقل
في كتاب المعاملات في الفها وفي البحث المتقدم عليه فف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبته العلماء الذين كانوا يبعدهم الشئ من تقليد
آباءه يشك فيكون وكما من حيث انهم لما واوضوه في المسلك والظن غالب الاضطرار الى مواضعهم لفي الاحكام اية غالبا فاشبهت ذلك
في باب النظر انهم انما عولوا فيها على تقليد مع ان فتاوى الشئ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليد اوجب عليهم الرجوع الى رايه المتأخر
مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشئ في بعض المواضع كانه عليه بعضهم ثم هذا الاجماع ما اشهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموال
الا ان يكون مع اعوان المجهول الشئ زمانهم هو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بغير قوله خدما اشهر بين اصحابك قوله وارثك
الشاذ الذي ليس به عند اصحابك فان الجمع عليه لا يفي فبان ما مر اذ العرف قد تناول الشهرة في القسوة اية فيناوله
عموم الجمع عليه فان المراد به المشهور او ما اجمع عليه الاكثر لا ما انفرد عليه الكل كما هو الظاهر لنا فشر لتعليل الاحتياط بالمشهور واية
تعليل الحكم بعد الزيادة على الوصف اعني الجمع عليه بل المعنى الذي سبق يدل على ان ذلك من حيث قيم المبدء فدل على ثبوت الحكم للفهام
ايضا لاشراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة لا تستلزم من حيث نفسها بل من حيث كونها معينة للظن لانه المراد بنفي الشئ
في اقر ما مر في الدليل الثاني وجوز ان المراد بل الوصف في المقامين الرواية دون القسوة بقدر ان السؤال عن تعارض الروايتين وما
يقوم من العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لانه يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو مشقة الفهام لسبب الرواية بالذكر بحيث يصلح للصد
العمل بها انما بوجوب الاحتياط في محله ولا يسئل المعتبر عنه ولو سلم في حالها المشهور بالنسبة للفهام بوجوب طرحها كانه كاستنباط الشئ وقد
يؤرد على القائلة بحجة الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجتها عدم حجتها لان الشهرة عدم حجتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو متع
واجب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية
الشئ انما هي الشهرة في الاصول ونقول بحجتها حتى يلزم منه عدم حجتها في الفروع وفيه نظر لان الحجين اللذين يتسكوا بهما على حجية
الشئ ان تمنا الدنا على حجتها الاصولية فان عدالتهم كما تمنع من الاتهام على القسوة من غير دليل في الفروع فكذلك تمنع من الاصول
انهم ودليل السداد باب العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع كما ستبينه تحقيقه في محله فالظن بالشئ صلح المقامين الثاني ان
الحجة انما تشهد بحجة كل شهرة تعين الظن بقررها والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة ما لا تعين الظن به فلا يصح التعويل عليها
في منع حجية الشهرة وفيه اية نظر لان الشهرة في نفسها تعين الظن بالمر بقدر فيها فصح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للفتح
سواء الاصل اعني اصل عدم قيام دليل على عدم حجتها بعد اشد اضراب العلم بها على حجة كل ظن لا دليل على عدم حجتها كما هو قضية ما
قرره في الطرق العقلية وعموم الرواية على تعذر تسليم سموها للفهام وشق منها لا يصلح للفتح اما الاول فلان مرجعها الى عدم العلم
وهو يصلح لمعارضتها لاعتبارها والاشق فانها القول بحجة الشهرة واما الثاني فلان مرجعها الى عدم العلم بالمراد بان الدليل الخاص

بالشبهة عن وجود خلل حقيق فيه او متقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المتأخرين من ان الشبهة ينشأ
 كثيره الاخبار التي تخالفها وان كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهره ان الشبهة التي لا يثبتها كانت الاخبار صحيحة غير محرومة
 اذ لم يكن على الجمهور دليل ظاهر او كان عليه دليل ضعيف وهذا على الاطلاق فحججه لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا
 يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشبهة تنقسم الى محضلة ومنعولة فالمحضلة هي الشبهة التي علمها بالنتيجة في كتب الاصحاب وينقل
 من يحصل القطع بنقلها اما الكثرة او المساعدة اما ان خارجة ومنعولة والتي تصدق لفظها من لا يحصل القطع بنقلها ويثبتها بالادلة
 الادل ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني فوضع كلام والتحقيق ان ان كان الاطلاع عليها بالاطلاق الاول لم يجرى التعويل على الثاني
 للاصل بل عدم حصول الاستفراغ التام للمعبر في الاجتهاد والاطلاع مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على انه من نقل الشبهة فان
 قلت لا مصنف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب الضيف فداصلحت مصنفاتهم وان درست كتبهم فليس من يطالع على قوته من الاطلاع
 الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشبهة والاعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا ندور القضاوي لم تكن متداولة بين قدام اصحابنا
 وانما كان طريقهم الجوردي على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهم وادابهم قلت اننا نسير الاجتهاد
 ويؤثرناوم المعرفون او ثواب مصنفات معروفه وكتب مشهوره وقد تفاوتت ازمانهم واعصارهم والغالب قوتهم على مذهب علمهم
 ومن سبوا الى عصرهم وصدقهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجال وعدم تعيين الفاعل منع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما
 يرعا اليها من علماء مخالف يهتدي به سوام طمعا هدماء اصحابنا يعرف مذاهم غالبا بكتب الاخبار التي دونها العمل او النقل او بما عاين
 امارات خارجة يقف عليها الشيخ على انه لا يجد ان بق ان الشبهة المبنية للظن هي التي يابطها الاحكام السابقة هي الشبهة بين
 من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداوت كتبهم ونقلوا اثارهم دون غيرهم من يتعدى الوصول الى معرفة قوله غالبيا واعلم ان
 انه قد تعارض الشبهة بين المتقدمين والشبهة بين المتأخرين فيكون ترجيح شرف المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعص واطلع على
 الاخبار والاثار وترجح شرفه المتأخرين لكونهم ادق نظر واعرف بوجوه الاستنباط وقد قبل رب حامل ضه الى من هو افقه منه
 ويجعل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققة ولو قبل بالرجوع الى ما يكون
 الظن مع اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشبهة في الفتوى واما الشبهة في الرواية فممكن انها
 شمس بجر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشبهة في الفتوى ويحقق بتكرار موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه القضا
 بصدق الخبر يختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر التكرار في الجميع واما الشهادة
 فنقل الرواية في كتب الحديثين فلا يخرج من نوع تائيد لكن لا يبلغ بجره وجه الحجية **فصل** ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب
 فالاجماع البسيط هو الاجماع المتعدد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماع بسيط
 يقابل المركب وهو الاجماع المتعدد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سو كان في موضوع واحد كاستحباب
 الحج في ظهر الجمعة وحرمة جث اضره الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوده مثلا خرق للاجماع المركب او في موضوعين فاذا
 كتب بدل الركعتين من جلوس ركعة من قيام في الثلث بين الثلثين والثلث والاربع فان من قال يجوز ان يشد بلها اجابا
 فالهبة في القامين ومن منع منه منع في القامين فالقول بجواز في احد مادون الاخر خرق للاجماع المركب بغير هذا النوع
 بعدم القول بالفصل ايض وهو ان من الاجماع المركب من وجوب جواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فضا جدا مثلا من
 غير ان يستقر الاداء على التعيين مط على مذهب العامة او في الطمع مع القطع بتحويل المعص مع لحوال وجود مانع في حق كالنية
 بناء على مذهبنا او لعدم علمنا تماما استقرت عليه الاراء عند الفرقين والاطهر ان يختص الاجماع المركب بما يتعدى فيه مورد الاقوال
 ويجعل المايعة في المورد عنوان عدم القول بالفصل لثلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلين وذكر احكامها اذا تحقق
 عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز مخالفة الاجماع البسيط على طريقنا حيث يكون كاشفا عن قول
 المعص الواضحي مط ووجه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفة مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالانفا
 عن حكم الامام بطهارة الخالعين في الجملة فانه يجوز مخالفة عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا مشروطا بالنية وكذا
 لو استكشف بالاجماع عن ناصية لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجابا بورد الحكم منه مورد
 النية ولم يظهر دليل يدل على تعيين الخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجبان اظهرها الاخير نعم لو علم ان المنظر فيه مرعا
 مصلحة في المكلفين وعلم ببقائها في حقنا وجبنا الاحذ به وفي صورة الظن بهما او باحدا مع العلم بالآخر وجبنا وقرب منها
 صورة المشك ولا يذهب عليك ان هذا التخصيص لا ينافي ما فرقه ناه سابقا من جهة الاجماع مط لان المحوظ هناك انما هو
 الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجة من المعص فان المحوظ فيه نفس القول ولو فرقه القول بالرأي الواضحي او ما لم يتكشف
 مخالفة الواقع دون ما يثبت في الظاهر مط كما هو الفقه زال الاشكال بالتسوية الى بعض الموارد المتقدمة السابق اذا انعقد

عندنا

بغيره

الاجماع على قولين او اقوال في موضوع لا يجوز احداث قول اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفتنا وخالفنا
 بعضهم فذهب الى جوازه لنا انما ندعمه بدخول قول المعصم بين القولين او الاقوال او مواءمة لحدسنا كان القول الامر مخالفا
 لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كما شقاع الحكم الواقعي ولا يجره فيه التفصيل المنفرد
 وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاحياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنفرد وذلك
 المقام كما شقاع الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع المركب على اباة شئ او حرمة او اباة ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكره
 وفي الثاني بالاستصحاب للاحياط مع القطع بمخالفة الحكم الواقعي واجتياز مواضعنا من مخالفتنا بعموم ادلة الاجماع وهو على
 عمومه ثم اذن ادلتهم الاجماع على القطع بمخالفة المخالف وهو في المقام غير واضح لتخلف الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق
 ومنها الاخبار ومخالفة المقادير فيها ما يساعد على التقييم وحسب رواية لا يجمع امق على الخطاء بناء على حمل اللام على الجنس كما هو
 الظاهر ومنها ما لا دلالة عليه وحسب رواية لا يجمع امق على خطاء فان التكره ظاهرة في الفرع الواحد واما الايات فهي صالحة
 للتعميم كما لا يخفى لاجتماع الجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وان يوسع العمل فيها بموردى الاجتهاد فلا يرد
 على المنع فيه والجواب اما الاول فبالنقض بالمسائل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكره واما ثانيا فالحمل
 وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بموردى الاجتهاد هنا في موضع الخلاف اعني تعيين احد القولين او الاقوال كما في غيره
 اذا لا خلاف لهم فيه كان الاختلاف في النقص المذكور انما يدل على جواز الاخذ بموردى الاجتهاد مادام الخلاف باقيا لا مطلقا
 كما سيجي التبيين عليه وبالجملة ففاد الاختلاف في المقامين جواز الاخذ بموردى اجتهاد خاص فيقتصر فيه على مورد لا
 مطلق الاجتهاد كما هو مبني الاجتهاد الثالث اذ لا يفصل الا من الحكيم او احكام في موضوع واحد واكثر وله تفصل بين
 موضوع او موضوعات في حكم واحد بل يجوز لنا التفصيل في ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بفساد حره الطائر الغير
 القليل الاول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب
 التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل وكل من قال بانفعال القليل قال بجمرة العناء وكل من قال بعده قال بعدمها فالقول
 بانفعال وعدم تجريمها او بالعكس قول بالفصل وقد تر الميثيل بكيفية الاحياط في الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا و
 لعلة المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا وقصل العلة في النهاية على ما حكى عنه فنع من احداث القول الثالث في
 المسئلة مع نصحهم على عدم الفصل والاجاز ويظهر من هذبه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصحوا على عدم الفصل او ائخذ
 الطريق وبين غيره فنع في الاول وذهب الجواز في الثاني والتفصيل انه ان قام دليل من اجزاء او غيره على المنع من التفصيل
 ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حججه باعينا واقادة الواقع لم يحجز التفصيل والاجاز لنا على المنع في
 الصورة الاولى اما في القم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين
 او الاقوال والجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا وواقفا فلا يسئل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه
 اذا كان الدليل موافقا للواقع ومعتبر من حيث افادة اياه كحجر الواحد عند عدم المعارض المكافي كانت دلالة على احد ما
 مسئلة له دلالة على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصم في الجمع بين يكون اثبات الحكم الاخر من قبيل اثبات اللوازم العقلية
 لدلول الخبر ولوازم الشرع والعرفية واذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس الدلول واليه بضميمة مفاد شرعية
 كافي بتفصيل المناط المنفرد على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقام حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالمنع ويستند
 فيه بمسئلة القبلة والوقت فانما قد فعل على الظن في معرفة القبلة ولا نقول على القبلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان
 المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في بعض الشرايط لا توجب مسامحة في معرفة غيره بجواز من يداعنا به بخلاف المقام
 الدليل المتيقن لاحد شرطى الاجماع صالح لاثبات شرطه الاخر ومثله الكلام في شفع المناط الا انه قد لا يصلح كالمعارض ما هو
 اقوى منه ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للنع فحجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر
 ان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يندح العلم الاجمالي بطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتها
 بحسب الظاهر كما يكف عن ثبوت نظيره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بقحة الوضوء بالماء القليل الذي لا في احد الثوبين المشبه
 ظاهره بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل بطم بحسب الواقع قطعانا لآن الثوب الملاق ان كان نجسا بطل الوضوء
 والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر فانه يلزم المدعي بما عليه من
 المحقق دون ماله فيلزم بها اذا كان زوجا بالهرم ويمنع من نكاح اخنها واماها وبقت اجنها واخذها بدون رضاها والحامنة
 وفيما اذا كانت زوجة تمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فمنع عن التزويج باثر المنكر
 واسئل في غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منها على مقتضى اصل الاقرار ويعامل المنكر منها على مقتضى اصل العدم مع

فانه في ذلك
 وانه عليه
 ان هذا ما

والاحكام

وضع

وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الذي غر ذلك مما احصر له وهذا عند التحقيق من قبل مسئله واحدى للشيء في التوب
المشرك حيث يحكم عليها بالطهارة لا من قبل الاثبات المشبهة ظاهرها البعض حيث يحكم فيها بوجوب التجب لليقين الاجمالي و
سيصح وجه ما تخففه في بل مجتهد الاستصحاب انه يخرج الجوزون اولا بما تقدم في المقام السابق من ان قضية اخلاصهم في مسئله
جواز العمل فيها بمؤدى الاجتهاد مطه وقد عرفت الجواب عنه وثابا بان الصحابة قالوا لا لم تلك الباقى في اذامات الزوج وخلف
معها ابا وزوجه او مائت الروجة وخلف معها ابا وزوجا وقال ابن عباس لها تلك الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين
قولا ثالثا تلك الاصل في مسئله الزوج وتلك الباقى في مسئله الروجة واحدث تابعى قولا رابعا فمكس الحكم ولو لم يجر ذلك
ليرفع ولا نكر واعليهم والجواب ان مسئله المبحث عنها لما كانت خلافة لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحته
مقالتهم كافي ساير المسائل الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشمل على مخالفة اجماع فان قولنا يجوز الفتح ببعض العيوب الخمسة ويد
بعض بعد الاتفاق على انه يفتح بكل واحد منها اولا يفتح بشئ منها موافقة لكل في شئ وقضية الاصل جواز ذلك وانما يضر عليه بان
من قال بالاجاب الكل قال بطلان السلب الجزئى ومن قال بالسلب الكل قال بطلان الاجاب الجزئى فالفرقان متفقان على بطلان
الركب نهما وردا ولا يانه لاصراحة في القول بالاجاب والسلب الكليين على بطلان ما يقابل من الجزئيين وانما ادلة عليه بالانزاع
وضعه ان لا يعتبر في حجة الاجماع كونه مصرح به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوت فان انعقادها على العولين مثلا يقتضى ان
يكون احدا محقا وذلك يستلزم بطلان الركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كل من الجزئين مسئله براسها انفق
للفصل القول بها من غير ان يعتبرها بشرط التركيب وضعفها بط لاق ما ذكره المانع من التفصيل لا يثبت على تقدير ان يكون
تركيب حقيقى بل يكفي التركيب فلا ينافى ان يكون كل منهما مسئله براسها وثالثا بان بطلان احدا الجزئيين انما يستلزم بطلان الركب
من حيث كونه مركبا لا يقتضى بطلان جميع اجزائه وضعفها بط لانه اذا بطل احدا الجزئيين فقد بطل القول بالتفصيل وهل
هذا الامعاء المانع بل التفتيش في الجواب يعرف ما اوردناه في تحقيق المذهب المحشور ولعل مستند العلامة على تفصيله في
النهاية هو انه ان لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينصوا على بطلان الاجماع على بطلانه بخلافه اذا انصوا عليه وضعفوا على حجة
على ما فصله في هذبه اما على المانع منها لوصفها على عدم الفرق فيما تروى وما لو اخطرت بقول المسئلين اتحاد الطريق المقصود لتتو
الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلين ان كان صاعدا قابلا للتخصيص ومطلقا قابلا للتقييد ونحو
ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احد المسئلين ان يلزم به في الاخرى لجواز ان يعارضه فيها بل يوجب سقوطه عن درجة
الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحا في اتحاد الدليل واما على الجواز في اعداد ذلك فاشقاء الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلده
بجهدا في احدا الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يقر هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجر ذلك لوجب
على من وافق مجتهدا في حكم نفيه ان يوافق في جميع الاحكام والناس في بطلان الملازمة ان الاحكام الاخرى وافقة
الاخرى منها فقد وافق الاول والاوجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن بيان المقلد
لغيره وسعد الوقوف على موارد الاجماع غالبها والزمان بالتقليد في ذلك يؤدى الى المرح والضيقة المتفقين عن التفرقة
السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه الاتباع علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره وبطل بالاتفاق
كما مر في عدم الاعتداد به في حق المقلد لوجوب الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يقر الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرة
فلا مرجع في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى اصول المناقاة فصل اذا انقضت
الامة على قولين مثلا ولم يبق هناك ما يقتضى التعيين سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن ليس من المعارض تخبير
المجتهدي في العمل بانهما شاء وفا للشيخ وجماعة وقبل يفظها ويرجع الى حكم الاصل من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما
كان الادرج على هذا القول الناس دليل يقتضى تعيين ماعداها ويرجع بعدا شفاعة الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما
ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعاً نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف بما تروى
عليه محقق بان التغيير اية خارج عما انفقت عليه الامة فالبناء عليها يوجب طرح قول الامام وارتضاء في العالم بعد ما حكاه و
ضعفوا لان التغيير في الفتوى لا ينافى التعيين في الحكم المفق بكا هو مفاذا الاجماع بل هو طريق التخصيص كما في التغيير في العمل
باحدا الجزئيين المتكافئين وقس على ذلك الحال في الاجماع المركب من مسئلين اذا قام على احد شرطى احديهما دليل على الاخر
من الاخرى وتكافؤا او تجردت المسئلان عن الدليل يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استنفاذه قولا واحدا وبعد استنفاذه
عند اصحابنا وعليه محققو مخالفتنا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز وهو ان احد المتكافئين
ربما يظفر بما يقتضى عنده فساد مقاله وصحة مقاله خصمه فيرجع الى قوله ولحق المانعون اولا بقوله نعم فان ثار نعم في
فردوه الى الله والرسول يعنى الكتاب السنة والاجماع غير ما وجوبه اما على طريقنا فواضح لان الرد الى الاجماع رد الى

مسئلة

الاجمالي

والربيع

قوله

المعص وهو تدلى الله ورسوله واما على طريقه فما لينا فان حجة الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموه كان الرد اليه
ردا لهم لوان المراد ما دتم متذرعين والتحقيق ان المنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول الامر وهو كاف
في العمل بمقتضى الآية اذ الامر لا يفيد الدوام واقام من عدم فلم يندرجوا في عنوان المنازعين حتى يوجب عليهم الرد فمخوذ لهم التمسك
بالاجماع مضافا الى ان الظاهر من النزاع في شئ هو النزاع في الدعاوى المالية وشبهها وان الرد بمعنى التناكح والمزاح كما مر اليه عليه
وثانيا بان المنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين
ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يطرر اليه المنع يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو
خلاف المذهب وجوابه اما اوله فبالنقض بافضل من استمرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكره فيه واما
ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم او لا على التخيير موقوف على الظاهر كما جاعهم على جواز التمسك على اصل الحل والجواز حيث لا دليل فموقوفان
على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية برتفع عند قيام دليل على دفعها والى هذا يرجع
ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فيعدم عند عدم شرطه فصل لا كلام في حجة نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول
اتفاقا لجماعة احدهم المعص او نقله بالاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبرين واما اذا كان كاشفا عند من فقط
فحجته مبنية على حجة الاجماع المنقول بجملة الاحاد لان النظائر في العقليات تجريده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه شواهد خارجة
وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمام بقربان العلم واما الاجماع المنقول بجملة الواحد المخبر عن قراب العلم
ففي حجته خلاف والظاهر ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجة خبر الواحد في السنة كما صرح به بعضهم فاحطاب هذا
القول لا يخلو في عدم حجته واما ما سبق من ان طريقه هو التمسك بالاجماع المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن
محصلة عندهم وانهم كانوا يفتد موطا على العمل بظاهر الكتاب فيشبهه ان يكون رجحا بالغييب مع وضوح ما ينظر اليه من
الربط كالانحياز على من وقف على حججه على المنع على ان نقل قول المعص المستند الى الخبر اقرب الى القبول من نقل قوله المستند
الى التتابع والحدس ولذا تراهم يشترطون في التواتر اسناد المخبرين الى الخبر نظر الى ان النظائر في غير الحسيات لا يوجب القطع
غالبا فمنهم من حجة الاول يقتضى المنع من حجة الثاني بطريق اولي مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة
لمرضوا لذكره في كتب الاصولية ولنتهوا عليه في كتب الفقه وتايدوا على ذلك ان السيد بعد ان منع حجة الخبر الواحد بين
وجه الاستثناء عنه في معرفة الاحكام فذكرها طرفا ولم يذكر من جعلها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق
لذكره واستراح به لظهور فوائده وكثرة موارده فانفص ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجة خبر الواحد ثم الذي
يظهر ان المتقدمين على المحقق لم يفرضوا هذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا ولما المحقق فهو ان لا يتعرض لهذه المسئلة
ايه بعنوان كل لكن منع من حجة جملة من الاجماع الحكمة كالاجماع الذي حكاها السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي
حكاها بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه فترتب عليهم بان الاجماع غير ثابت وان حجة في حق من علمه ومثله ما ذكره في رد
قول الشيخ بجواز العمل بجملة الثقة الغير الامامية مجتمعا عليه بعمل الطائفة ولم يعلم منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام يظهر من
ذلك مصيره الى عدم الحجية مطر وذهب العلامة في هذيه الى حججه واختاره في هيايته لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من
الخبر كلامه واشهر القول بحجته بين من نازعه الا ان طريقهم في الفقه جارية عابا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في حلى
الادلة وورده بمنع ثبوته وعدم تحققه وقل ما استكوا به وركنوا اليه مع ما ترى من وفور نقله وكثرة حكاية يعرف ذلك
بالنتبع في كتبهم ومصنفاتهم وموقوف لك اما على اختلاف لراهم في حججه بحسب موارد المنع والقبول وعلى قبول حجته باعتبار
نقل الكاشف دون المنكشف فنعم له في موارده ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجته حيث لا يوجد
لمعارض او ما يوجب الوهن فيه فحيث منعوا هذه الزاوية موهنا او مغاضا وان لم يصير جوابه او انهم انما يقولون بحجته
حيث يكون وثوق بحجة النقل بان كمن المدعى في الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب
اليه اذ لا يفتح ندره الخائف لا يتماح مع عدم معرفته بناء على اعتبار الكشف او مع معرفته بناء على دخول المعص والوجه ان
الادلان في غاية البعد والاختلاف مع نقادها قريبا والاول اقرب بل يتعين من قبل كلامهم عليه لا ذلك قضية الاطلاع
القول بحجته اذا عرف هذا فلما ارعيت ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لثباتنا فان نقل الاجماع نافل للقول المعص ولو بالالتزام
فانقل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة بدل على جواز التعويل عليه في الاجماع اي بيان ذلك اننا ان عولنا في حجة
خبر الواحد في السنة على قاعدة استداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف حتى على ما حققناه يقتضى جواز التعويل على الظن
في الادلة ولا يثبت نقل الاجماع مما يطرر بحجة الخبر اكثر من اصحابنا المنرضين له اليه لا يقدح عدم تعرض الادلة له كما
ذهبوا عنه كونه اولم عن غير وجهه له لا المناظرين فان العلم يتكامل بتدقيق الافكار وتوارد الانظار مع ان موا

ولا يضر عليك ان الوحيد
الذكريون لو تاملوا في علم
الجواز قبل اسئلة الخائف
انهم وكانهم بل من غير حجة
على من ذهبوا الى خلافه
اولا انما انفسد هذا الخلاف
انهم في زعمهم لم يكن مستغرابا
الجواز هذا العلم بحجته على
والان لا يمنع من نقل الاجماع
الانكشاف

الاعتقاد بقليله كما سنبت عليه فيما سألنا ذلك في التنبه عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح رد الغائلين بحجبه له في كثير الموا
 لان ذلك ليس لعدم حجبه عندهم في نفسه بل لعدم استجماع شرائط القبول كما سنبت عليه وما يؤكد الظن بحجبه انه في معنى الرواية فيكون
 بحكمها في الحجته ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس ووقوع الخطا والاشباه في الحديث غالبا دون الحديث لان الكلام في النقل الذي
 يتردد عن امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا العيب وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتمدة بل ربما يزيد عليها وان كانت
 الرواية المعتمدة اقرب الى الاعتقاد والاعتداد غالبا من نقل مطلق الاجماع ومنشأ اليوم مقايضة احد النوعين الى الاخر والذبول عن حال
 الاصناف والافراد وما يحق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيقول على شهادة من سبند قطعة الحدس كما يقول
 على شهادة من سبند قطعة الحدس والقول بالشرط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه بلغة اطلاقها
 على الخبر منها كما في الشهادات وغيرها وكذا الحال في اجاز العدل عن فتوى المفتي فان علمها كما قد يستند الى الحدس كقد يستند الى الحدس
 بلا حجة قول ابناء واعماله او لوقوفه على طريقته في الفقه او ما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة في حق المقلد كقول الاجماع في حق المحدث مع ان
 الاستناد في الرواية كما يكون في الحدس كقد يكون الى الحدس كما في المكاتبه والوجاهه فظن دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا
 يتضح وجه حجبه بناء على استناد باب العلم الى تفصيل بعض الادلة فقط كحبر الواحد دون مجالات الادلة فان نقل الاجماع داخل في الخبر
 الذي نعلم حجبه بالادلة المقررة في الجملة فان المسند منها حجة نقل قول المعصوم وحكاية في الجملة وبقي معرفة التفاصيل ولا
 طريق علينا اليها فيجب التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه ولا يظن به ايضا ولا ريب ان الشهادة لا سيما اذا المتخذ
 بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضية استناد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل
 على الظن في الاحكام كما زعم بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يبيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان
 عولنا على الايات فمنها اية الانذار والحذر عن الكتمان ولا ريب ان شأنا ولها اللغاة فان الثغرة في الدين والاطلاع على الاحكام كما
 يكون بطريق الحدس كقد يكون بطريق الحدس وقضية وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق الامامة الدليل على
 خلافة مضافا الى ما في دليل الاية الاولى من الامر بالجذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية البناء فمنه وان كانت عندنا غير مع
 مساعده على قبول خبر العادل الان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايضا فان نافي الاجماع
 منبئ عن قول المعصوم فيجب قبوله واعترض بان البناء وما يرد في كالجانب ما يطلع على نقل ما استنداد وادراك الحدس كالسماع و
 المشاهدة وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استنداد وادراك الدليل والخبر واقما ما ينسب من ان الخبر ما كان له نسبة
 تطابقه ولا تطابقه وقول يحمل الصدق والكذب ونحو ذلك منبئ على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا
 تعدا بناء واخبارا وضعف لانه ان اريد ان البناء لا يطلع الا على الاشياء التي من شأنها ان تدرك بالحدس وان ادركها الخبر
 بطريق الحدس مثله هذا تماما لا ينافي المقصود فان الخبر عنه هنا قول المعصوم او فضلا ونفري وهو امر شانه ان يدرك بالحدس و
 ان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد ان لا يطلع البناء الا على ما كان علم الخبر به بطريق الحدس فواضح ان المسند للقطع بان من الخبر
 عن الهام او وحى او منزلة بعض العلوم كعلم النجوم بعيد منبئ او محجز قال الله تم حكاية من عيسى و انبئكم بما تاكلون وما تذر
 في بيوتكم ولا ريب ان اجابدهم لم يكن عن ومثله قوله تع في خبر موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه لم يكن عن حدس وقوله تع
 نبأ عبادي اني انا العفو الرحيم فان كونه تع هو العفو الرحيم ليس امر احسبا وقوله تع نبئون بعلم ان كنتم صادقين بعد
 فلذلك من قرم لم الانبيئين اما اشتمك عليه رطام الانبيئين فان التزم لغير امر احسبا الى غير ذلك وكذا الكلام في ادل على حجة
 خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر و مراد فانه لنقل الاجماع وان كان المسند وجوب التمسك بالقرعة الصادق
 على التمسك بالاخبار الماثورة عنهم عند تغذر الوصول اليهم فذما يتساوى فيه الخبر المستند الى الحدس المستند الى الحدس و
 دعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازة وقد يستدل على حجة نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية
 الثابتة في حضر الامر والواقع كالسنة الماثورة فحيث يتغذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان
 ذلك قضية استناد باب العلم ونقل الثقة العارف بعينه فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان استناد باب العلم على ما حققنا في
 محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لا في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع والظن
 يحصلون ادعاء ينقل الثقة كما ظن بقول الامام عند قول الراوي اخبرنا قال كذا وبشبهه مما لا شاهد على حجبه حجة المانع امور ويحرف
 الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الرجوع عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لنا فله في مورد
 نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصعب ان يستد القاطع الى كل من يقطع بحجبه علمه في ذلك من الامام
 وغيره ومنه نفع باب الاجماع في التعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل وهذا مخالف لما نرى عند
 من عدم جواز تقليد المحدث مع التمسك من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمسك من الرجعة الاحياء والجوان التعويل

التمسك بالاخبار
 على ان العلم بالحدس
 لا ينافي العلم بالحدس
 ولا ينافي العلم بالحدس

حجة

على ما نقل

وأيضا القليل عبارة عن
الاعتناء بالفتوى والفتوى
عبارة عما يوجد عليه الفقه وهو
يقا بالاجماع الذي هو
الطبع بعد النظر في
قن الدليل بما هو
فلا يكون الاعتناء بنقل الاجماع
تقليدا

على نقل الاجماع ليس من باب التقليد بل من باب كيف وهو مبني على التبع وتخصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من المعارض
ومضى من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبل التعويل على الرواية فكان ان ذلك لا يعد تقليدا للراي نظر الى اعمال الضوابط الاجتهادية
في فكلت التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك بعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لبثوثه في حق المجتهد في بعض البحوث
كباحث اللغة والجرح والتعديل فالمانع من ثبوتها في المقام اية الثالث ان الاجماع المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصية الوهن
الفاوح في جواز التعويل عليها على تقدير حجتها وهي موردتها عدم اعتداد الاكثرين به كما هو الغالب ان لم يكن مطردا في موارد فبكون
على تقدير الترتيب كما لصحيح المعور والجواب ان الطريقة المعروفة بنارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الا
تري انتم كثيرا يقولون الحكم كذا اجماعا الدليل كذا ولا يقولون كذا دليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم
مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع
ومع ذلك فقد لا يفتح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضة بنقل اخر الاجماع
على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي في الحقيقة لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكاثر في التخيير
كما في تعارض الروايات ومنها كثر دعوى مدعية الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعوى الجواب ان ذلك مع
اختصاصه ببعض لا يعد في الاعتناء على نقله حيث يعتد بامارات الوثوق كثير الضابطات فانه قد يعول على روايته عند اعتضاده
ببعض الامارات ومنها مصرنا فله عند نقله او بعده ولو في كتاب اخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف
بالخطا في النقل على تقدير جودها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي في الحقيقة مع حصول الوثوق به بمساعدة
بعض الامارات يجوز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافق مخالفا فان ذلك لا يوجب سقوط
الرواية عن درجة الاعتبار يجوز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقا ومنها معارضة بالادلة قوية لا يسهل مقارنتها
والجواب ان الكلام في حجته في نفسه لا مع وجود معارض قوي ومنها وقوع الشك في مقصودنا فله حيث نسب اليه انما يعتبر
عن المشهور بالجمع عليه كاحكامه الشديد عن بعضهم او يكتفي بتجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب المعالم عن بعض الجواب
ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظ اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاة للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يتم بالجميع و
منها معارضة بنظر اخر من عرف منه بالقرن واخرى من في النظر والجواب ان طرق المخالفين معارض بنظر الموافقين ولو فرض
قوة الاول فالكل عند سلامة عن امارات الوهن ومنها اقرب عهد لنا فل او معاصرة بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه
على اكثرها وتفتنا عليه من الامارات الغير الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجته حيث تجرد عن امارات
الوهن فعدم حجته في مثل ذلك لا ينافي في المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة تعضى اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبب المخالف
وعدم ندرته والجواب ان الخطا في دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطا في حكاية قول المعصم الا ان يعلم ان طر يقصد ذلك ويعتبر
الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بعدم العلم بخالفه المعصم على ان ذلك لا يجرى
الذي بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها بقول المعصم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد قوفه
على دليله طع لم ينفذ عليه او لعدم مساعده المقام عليه كعدم قبول الشهادة على الرضاع الامفضلة والجواب ان ذلك
لا يوجب الا في موارد نادرة ولا يفتح بنا اردناه من اثبات حجته في نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا
تعويل عليه كصير الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصم في الجميع على وجه يعلم نسبة فان هذا ما يقطع او يقطن به اذ بعد
وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بصير واحد وجماعه الى الحكم من غير مخالفة او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصم والاظهر
ظهر الخلاف كما هرا الشيخ وجماعه وقد مر والجواب ان بطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا
اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اجماعا التعويل عليه وبالجملة فمن ندعى ان نقل الثقة لقول الامام في ضمن نقل الاجماع
من حيث نفسه لكنه غالب لا يفتك امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا يخفى في انها امور خارجة عن اصل
النقل لاشنا في حجته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع اشفاء الامارات الموهنة فيه ولو تحقق امارات معارضة
لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادرة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجة الاجماع المنقول ولا يقولون
عليه الا في موارد قليلة نظر الى قلة ما يتحقق فيه شرط القبول وعند التعميق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا
من كلام الناقل او بالتبع في موارد النقل ان الطريق المعبر عندنا كان حاصله عندنا نافي اية ولم يثبت عليه ولم يثبت له فان
الاجماع بالطريق الذي نظيره ما كان حصوله ميسر في حق السلف بل كان اولي القرب عهدم وتكش الامارات لديهم وان
انظارم عن ترتيبه وبناية كما قد وقع ظهوره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم
يصلوا اليه تفصيلا ولا يرتفي حجته بالاعتناء به فاذا حصل لنا من النظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا

الاجماع

طريقة

الاجماع

الاجماع

الاجماع

ارفع هذا الوهن وجاز التعويل على نقله وديما يكفى عدم الظن بالخلاف عن مساعده الامارات الخارجة على صحة فان بطلان طريق
 خاص بمجرد لا يوجب بطلان مؤكده مطلقا فنثبت في المقام فانه من مزال الازدام واما ما نقتضيه به بعض المعاصر من عن الاشكال
 الاخير من ان طريق الشيخ لا يخصص بما ذكره فحيثما يدعى الاجماع فالله يريه بمعناه المعروف هو الانفاق الكاشف دون المعنى
 الذى اصطلح عليه والالتصاف به قرينة لئلا يلزم التدللس من الممكن من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف باختلاف الطرق
 الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يربط الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الامعنا المعروف اعني الانفاق الكاشف وان
 كان مستند كسنة الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل
 الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدللس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته ثم بل قد نقل عنه في التمهيد وموضع
 من العدة دعوى انحصار الوجه في حجة الاجماع والقطع بقول الامام في العينة في الوجه الذى ذكره وبطلان ساير وجوه حججه
 فان قيل اذا قل التغه هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع مالم يثبت له باختلافه ولا عبرة باحتمال
 وان ساعد عليه مذهب الناقل كما ينزل قول علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع مالم يثبت خلافه
 وان احتمل من حيث وقوع النشاج في تعيين معنى العدالة والغسق وفي طريقا ثبوتها بل قد يعلم بان مذهب العدل والنجاح
 مخالف مع ذلك ياخذ بظاهر تعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقع حلالا لقول السلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان
 قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيل فاعله القطع بقول المعصوم فحمل على المعنى الصحيح انما هو
 الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضى الحكم بثبوت منعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان
 مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوى بحسب الواقع فحمل على المعنى الصحيح انما يقتضى الحكم بثبوت في الواقع وهذا كما ترى بل الحقيق
 في الجوامع التعويل على نقل الاجماع متوسط بمصو لوثوق به او بسلامته مما يوجب الوهن فيه فقط ان الاصل المذكور تجرده مما لا
 يوجب وكذا الحال في جرح الراوى وتعديله كما يتساعليه في محله واعلم ان الفائل بحجة الاجماع المنقول من حيث كونه نقل القول
 المعصوم دما يلزمه القول بحجة مطلقا قطيعان كل مجتهد على اخر وان لم يعبر عنها بالاجماع اولم يكن طريقه قطع الانفاق اذا حصل
 الوثوق باصانته في قطع او تجرد عن امارات الوهن بلكن الوقوف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد
 جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم له وما انصرت بحكم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل النزول في الاجتهاد
 ومرجيه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عند لا القطع بقول المعصوم لا يبق اذا كان قطيعان المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع
 فان خصر ذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجة الاجماع المنقولة على الاحكام الظاهرة بل عدم حجة ما يحتمل ذلك ايضا الا
 ان يستظهر فيه من القسم الاول وان عم لم حجة كل فرى من فتاوى مجتهد على اخر لفظه بالنسبة الى القطع لا ان نقول بخيار القسم
 الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر الذى بينه المعصوم في خصوص الواضحة وبين غيره وبعبارة اخرى ونفرق بين ما اذا علم بثبوت
 حركه حتى المجتهدين وبين ما اذا علم بثبوت في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد بحجة النوع الاول دون الاخير اعلم ان نقل الاجماع
 يخل الى نقل الكاشف من الانفاق المستكشف به عن قول المعصوم الى نقل المنكشف الذى هو قول المعصوم فالفائل بحججه نقل يجوز
 التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجة فالعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفى في رفع المركب رفع احد جزئيه ولا يربى عدم جواز
 التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتقاد عليه وان تجرد
 عن نقل المنكشف اذا كان بحيث اوضح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم وعن وجود حجة فيلزم قياس من صغرى نقلية ثبوتية
 وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا عمالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقولنا اجمع علماء فاعلم لذا او عليه
 كانه علماء اهل العلم او عند الاصحاب واصحابنا او بخود ذلك وبطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم او المركب منها كان
 يصح البعض بذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم انهم قد بعد مثل قولهم عند اصحابنا او الاصحاب او باختلاف وانفاقا ونحو
 ذلك اجماعا منقولا وهو ظاهر غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو للتعويل في الاجماع اللزم
 الا ان يصح اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل الكفاية في القطع والاستكشاف بذلك ويستكشف بالنتيج
 في مظان كلامه انه يريد بذلك نقل الاجماع ثبوتها من الاول فذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق التواتر
 وبعض المتأخرين على القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع بانفاق الراء وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فاتهم قد
 اشترطوا فيه ان يكون الاجماع عن حشر واما الاقوال صحى ان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الراء كاشفا قطيعا للطرق احقا
 الكذب والسهو والنيبة اليها وفيه ما لا يخفى لان اشراط الحشر في التواتر ليس استلزام عدم حصول العلم به بل عدم استلزام
 حصوله به وسبب التنبه عليه في محث التواتر وحكما يمكن العلم بانفاق الكل على قول بل الحظ فيام القرائن الحالفة الدالة على مطابقة
 اقوالهم لعددهم كل يمكن العلم به باجرا عدد يحصل بحجهم العلم بصدد تلك الاقوال عنهم محفوفة بذلك القرائن ودما يكون القرائن

معلومة عندنا فيكون لنا نقل قولهم الا ان وقوع الفرضين في الاحكام الشرعية فباعتبار الضرورى منها لا يخرج من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور
 لا يورده على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصية اذ يكفي فيه نفي القول غاية الامر ان اذ كان هناك لحال القينة في
 حقه كان المستكشف عن حكمها ظاهريا ولا على ما قدرناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصية بطريق الحدس اذ يكفي فيه
 اتفاق الذين عرف من طريق العلم بالاشياء في الاحوال ونقول يكفي فيه العلم باجماعه فيحصل الكشف باثباتهم وان لم يحصل العلم باثبات
 الكل ودعوى عدم حصول العلم به اية في نقل قول الاول بطريق التواتر والظهور عايرين به ومكابرة جليئة ولو تم ذلك لكانت مائة الف
 بالكلية لان العلم انما يستفاد من توافق علوم الخبرين وهو مستفاد من قولهم منع تجوز الكذب والنهوا والقيضة على الجمع وتقع
 الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل العلم بمقتدم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالباً على القول بان الاجماع اتفاق الكل
 كما هو مذهب العامة وهو كما يتجلى على منقوله بعبه على محصله اية واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تسكوها على حجة الاجماع
 من قوله لا يجمع اتع على الخفاء كما يقتضيه نفي اجتماعهم على الزاى الخطاء كك يقتضى نفي اجتماعهم على القول الخطا فلا حاجة الى البحث
 عن مطابقته لعدم وجوب نفي هذا القول المنفرد عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والاقضية لطيفة طريفة لا لطيفة نفسه وهو كالمثل
 القطعي الثالث بالسند الظنى هذا كلامه بلخصا وهو جيد لان تميم الرواية التي نفي الاتفاق على القول الخطا بعيد واورده عليه
 الفاضل المعاصر بانه لا معنى لمحصل الاجماع على القول الخطا اذ اريد منه محض اللفظ الا اذا اريد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ
 واعرابهم قال ومع ذلك فاقى فائدة له في المسائل الفقهية لان بقائه فائده صبره منقطعاً وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى
 ما فيه لظهوره ان ليس مراد الجيب بالاتفاق على القول لان اتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق
 في موارد ثبت بطلان موقفيها بالضرورة كالفاظ الدالة على تعدد الاله ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق
 المحاكمة في الكتاب العزيز بل المراد بالاتفاق على ايراد اللفظ في مسائل بيان الحكم وفاقده وان لم يطابق الاعتقاد واقفا وهذا النسخ
 مما لا اعتبار عليه في نفسه وان كان الظن من اطلاق الرواية غيره كما بيننا عليه واما تنزيهه على الاتفاق على قرأته اللفظ واعرابه
 فمع كونه بعيدا عن سياتا كلام الجيب مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قرأته المعصية هذا خبر متواتر لاجماع فان الاجماع
 انما يكون في القولى فيكون نقله نقل خبر متواتر لان نقل لاجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا واعرابه كذا من غير
 استناد الى التسامع فهذا محجى فيه مما يحجى في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقه اقوالهم لاراهم كما ذكر في اصل الاشكال
 فلا يهدى فيه الجواب اصلا ومع الاعراض عن ذلك ففائدة في المسائل واضحة على تقدير بحقيقة اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهريا
 بل واقعا اية فان اللفظ على بعض القياس قد لا يحتمل الامع واحدا ولو لقيام الاجماع على بطلان بقية عملا في قوله ان ثبت بالتواتر
 فقطعي بعين ان هذا القول المجمع عليه السور للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لطيفة طريفة لا لطيفة نفسه
 طريفة لكونه ثابتا بل بخارج من لا يحصل العلم بخبره لا لطيفة نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع
 دل على عدم مخالفة مؤيد به للواقع هذا من اثبات القطعي الثاني بالظنى القطعي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة نازده على
 ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة واورده عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم
 القطع بكون مفاده مطابقا للمعنى القائلين وهو لا ينافى القطع بدلالة على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع و
 شموله فاقوى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعنى على قرأته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي
 بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع قال وح لا معنى لقوله والاقضية لطيفة طريفة لا لطيفة نفسه وفيه ان هذا التنزيه بل انما نفسه
 لكونه مما لا يبايعه عليه كلام الجيب لا يجدي كما بيننا عليه والاقضية لطيفة طريفة لا لطيفة نفسه وفيه ان هذا التنزيه بل انما نفسه
 انما الظن في طريق الموصول وقوعه حيث يثبت بالاحاد ثم اورد على هذا التنزيه بل سوا الاحاد ان المقام من قبل نقل الاحاد كون
 اية من القرآن المعهود بين الناس فانه نقل قطعي قطعي وانما بان ليس من هذا القبيل بل من قبل ما ورد في الشواهد من نقل الفا
 زانده على ما في النسخ المعهودة اذ لبيت الاجاميات متعينة في الخارج باسماها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها ولا
 بل الشك في انها اجماع اول وانت خبير بان كلام السوال والجواب عند التامل ما لا يحصل له قوله فهو كما لمس القطع الثالث بسند
 ظني يعني ان القول المذكور الثالث بنقل الاحاد من قبل نقل قول المعصية القطع المتبادر بطريق الاحاد في كون القول في كل من
 المقامين دليلا قطعي على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الاحاد وهو ظني واورده عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد
 بالمتن القطعي القطع الصدور وهو لا يجمع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة والمفروض عدمه وفيه ان المراد
 كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه ليس في كلام الجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على بثوث الحكم كيف
 وهو في صدق اثبات كونه قطعي الدلالة عليه وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على بثوته في معتقد القائلين والفرق
 بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتبار الاول فبصيرة ولا تعقل والحلم ان قول الجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والاقضية لطيفة
 غير

نقل الإجماع
مستقيم

لورود منع المحصر عليه وهو ظاهر الثاني قد يقع التعارض بين الرواية المعتبرة بفرج الأقوى ومع التكاثر في الخبرين
 للترجيح وجوه عديدة تعرف ما قرره وما يلقى في بحث التراجع وقد يتوهم ان الإجماع اذا عارض الرواية ترجح عليها لم تعد الوساطة
 في الرواية واشفاها في نقل الإجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف بان هذا الوجه مغاير في الغالب بقوله الضبط في نقل
 الإجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بأشياء ما يناسبه او يزيد عليه في الجانب الاخر الكلام
 في الخبر الخبير اللغة البناء وهو المعنى الذي ينيب به دون الحديث ولهذا لا ينصرف وربما يختصان بما اذا كان الأخبار و
 الابناء عن حسن وليس مخصص لشهادة الباد والاسنغال على خلافه وقد كثر معنى الابناء في الكتاب العزيز للأخبار عن غير الحسن
 نحو نبئكم بتابعي ادى انبئكم بما ناكلون الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك في آمان في الاصطلاح فقد بطلت ويراد به ما يقابل
 الاشياء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبة خارج تطابقه ولا تطابقه فالكلام جنس المراد به اما معناه اللغوي
 فيتناول المصل على ما قبل او معناه المصطلح فيخص بالركبات النامة وتخرج بالعينود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة
 والنامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبتها ان يكون الخارج منشا لانتزاعها سواء كان طرفا لوجودها
 او طرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك او لم يكن طرفا لها باحد الاعتبارين بل كان طرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد
 موجود على القول الثاني وتحقق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود الاربناطي فمن قال بان الخارج طرف لوجود الوجود لا يكون
 لانه اعتبار ناشئ من ذاته قال بان الخارج طرف لوجود النسبة مطم واكاشكال عليه ومن قال بان طرف لنقل الوجود لوجوده و
 الانسلا بلزوم القول بأشياء وجود الربط في الخارج مطم واشياء نفس في المثال المذكور فيحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور
 ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فدخل نحو علمك وعرف ما بعد في العرف خبر وليس لنسبة خارج من الدهن ومع ذلك
 يجر على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اني لم يتكلم بقوله اللهم الان بقدر الخارج بما هو خارج ولو لم يكن الاعتبار
 ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كما في ذلك الذي ينطق به غير الا ان يقول بان المراد ما يقتضي نسبة ذلك بالنظر الى نفس ذاتها وبه
 يندفع الاشكال الاول اتم ويرد على طرفه دخول المحول الماخوذ مع النسبة الحكيم والموضوع الماخوذ مع ان فسر الكلام بمعناه
 اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وإنما يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب لنا قصته فان قولك رجل عالم على الوصفين
 يشتمل على نسبة وصفين ذهنية لها خارج وهو الانصاف الخارجي ومثل قولك غلام زيد وكل الجمل الشريطة كقولنا ان كانت
 طاعة فانها يشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذا الذي ضرب وما أشبه لك نعم لو فسر الكلام
 بالمعنى اصطلاحا خص ورود النقص بالنسبة المذكورة فبنا نوعه في الجمل الانشائية وكثيره من النقص بالاستفهام والنفي و
 النهي والعرض فان قولك زيد فتم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام باعتبار وعلى قياس الكلام في البوار
 والمجرب ان المراد بان يكون لنسبة خارج ان يكون نسبة مقضية لنسبة خارجة بثبوتها ومسلية افضا كقوله لا يخرج ان يكون
 معتبرا بالقياس الى الخارج فقط النقص بالاستفهام وما بعده ثم الظاهر من افضائه النسبة كذلك افضا انها بذاتها فقط
 النقص بحجة الصلة وما فيها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها
 مجرد اخذها لاحقا لامر من غير اعتباره واقع وعبر واقع ونحو النسبة في الحد على النسبة النامة والعيد الاخير وهو قولهم يطابق
 او لا يطابق مستدرك ولا ذلك قضية بثبوت خارج للنسبة لهذا ذكره بعضهم الثاني انه قول يحمل الصدق والكذب فالقول
 جنس يتناول المهمل في وجهه والسجع من المفرد والركب بابواعهما والمراد به ما يعم المفظوف والمنزوي المقدر وخروج بقولنا يحمل
 الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاستدلال من المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شئيا منها لا
 يحمل ذلك بيانه ان من قولك الكلام ما لدولة من حيث كون ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه جاز
 ان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك ففاد قولنا زيد فاهم بثبوت القيام لزيد وقيامه به وهذا
 المعنى وان كان المراد هينا الا انه ما خوذ بالقياس الى الخارج ومعنى بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للطابقة وعدمها بخلاف قول
 اضرب فان معناه ايقاع ضرب وانشاء لا الاخبار عن وقوعه وان استلزمه وظاهر ان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه
 حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياس بقية الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول الغائب بعثت او
 اشريت اوصى طالق او هو حر انشاء وتعليك واذلة عطفه زوجة او دقة واما حصول التملك ووزال عطفه الزوجة والرقة
 فليس خارج تلك النسبة بل لا يراه حيث ضايف الشرط وبالجملة ففاد الجمل الانشائية ففسر الجمل لا الاخبار عن وقوعه وعلى
 الحد اشكال لا ينبغي ايرادها منها ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحمل الا الصدق وان كان بالنظر
 الى الواقع فظاهر ان احد الايمن متغير فيه ولا يحمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملخصه العقل اياه
 مقينا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر انطبق الواقع له يحمل الكذب الا انه يحمل الصدق

فقط قولكم يحتملها فان الواو يندرج في جميع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل كما مر والسبب اننا هو اجتماع الامر من الجهتين دون نفس
الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للزبد وضعف بان لا معنى للاصالح ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق كقولنا الواحد نصف
الاثنين وعنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا يعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها او جرد
النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لها واليه يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملها باعتبار الهيئته وان لم يحتملها باعتبار الماء
فلا محذور ومنها ان قولنا زيدا افضل من عمر خير قطعا ولا يحتمل الكذب فيجب ان يبق ما فضلت زيدا وجوابه ان للكلام المذكور مدلولين
احدهما مطابق وهو انضاف زيدا في الواقع بوصف الافضية وهذا يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس بمعنى في قوله ما فضلت زيدا
وانما هو منفرد في قولك ما زيدا افضل من عمر والثاني الزاوي وتفضيل المتكلم اياه على غيره ويعبر ابراهه بلفظ وال عند ذلك وظ
ان هذا المعنى لا يحتملها وهو المنقح النوع صفة نفيه في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام خبرا او انشاء بلغة
المطابق كان الكلام المذكور متدرجا في الخبر بهذا الجواب بتدفع الاشكال بكل انشاء ينشأ من الاخبار واخبار ينشأ من الاشياء
فان قولك تمتث كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع
موجبه في غير ذلك ومنها ان طرف الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو بازيد العالم فانه ليس بمجره قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك
بان يكون زيدا عالما في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما رجايبه ان المعنى في الصدق والكذب ليس مطلوبا المطابقة وعدمها
بل مطابقة النسبة الثابتة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدل عدم صفة التكويد عليها فلا يشك الحد بها وقد
يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفيها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما ينظر في ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا
واجب الى ما بيننا عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف دور كما نشأه على الصدق والكذب المتفرقين بمطابقة الخبر للواقع و
عدمها فتوقف معرفة على معرفتها ومعرفة على معرفتها وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرف بمطابقة الكلام او النسبة
الحكيمة للواقع وعدمها فتوقف الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعده عليه و
لا تميزه في حد نفسه لوضوح كتاب الركايب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ان يتوقف معرفته ببول لفظ الخبر
معرفة الصدق والكذب ومعرفة لا يتوقف على معرفة مدلوله بلفظه بل على معرفته ولو بلفظ اخر فلا دور ومنهم من رام التمسك
عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب هل هو الاكبر على ما مر ومنها ان احد لفظي الصدق والكذب
مسند رك لتام التعريف وجوابه ان جنى باللفظين كحس المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة الجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيها دور
امر من ومنها ان عكس الحد متغوض بمثل قولنا القائل كلامي غذا صادق انا كان كلامي في الحد كلامي اصس كاذب فان كلامها خبر قطعا
ولا يحتمل الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محجوب وجوابه ان المراد ما يحتملها بالقياس الى نفسه فلا يفتح عن
احتمالها بعد ملاحظة الخارج كما عرفت فغيره في عدم احتمالها لاحد ما ولا ريب ان كلام الخبر المذكورين اذا لوحظت في نفسه كان
محتملا وان لم يحتملها بعد ملاحظة كونه ما خوزا بالقياس الى الاخر فلا اشكال هذا هو المحقق في اخبار الجماعة في دفع هذا
الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ابرادها **تعيين** الاكثة وزعم ان صدق الخبر مطابقة للواقع وكذبه عدم مطابقة له
وهو الاقرب خالف ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقة لا عن فقدان الخبر وعدمها وقد ذهب الحافظ الى ان الصدق
عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتها والظن من الاعتقاد هو الطرف الرابع وقد صرح به بعضهم
فيتناول الظن والظن بافتاءه الثلثة من العلم والتقليد واليهل المركب فعلى المذهب الجهاد واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا
على القول الثاني ان اربو بعدم مطابقة الاعتقاد ما يفت اول صوره عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هي الواسطة
واما على المذهب الاخير فتبث الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرحوا به فالاشام ستة
وتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول والاول في الثاني او مصادفة عدم
الاعتقاد مع موافقة الواقع كما على ما اخبرناه شهادة العرف الاستعمال به فانما نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حرم عند
صادقه بحيث لا يصح سلبه عنه من غيرنا ويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعنفه واذ الخبر بخلافه كما ذابا وصح سلب كونه
صادقا كمن مع انه يصدق به واذ اثبت ذلك عرفا ثبت لغيره وشرا بغيره اصل عدم النقل مع انه لا قابل به فان قيل قد صرح
الحافظ بان المعارف هدية فيتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفة في الثاني ايضا فلا يمت الاحتجاج المذكور عليه قلنا
بداية المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها من غير واسطة كما نرى في محله في محققنا البيهقي فهو زعم العلم بها بعد
الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمحبرة او لقيام شبهة واحدة للنفس عن الادعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقر بالدليل بان اذا
صدق القول المذكور عن لا يعنف حقيقة دين الاسلام ودعوى عدم تحققة مكابرة جليظة واجتبه النظام بقوله نعم والله يشهد
ان المناقضين كاذبون حيث اتمت نسبههم الى الكذب في قولهم شهدناك لرسول الله وظ ان كذبهم ليس لخالفة كلامهم للواقع بل

بل المعتمد والجواب اننا وجدنا ان العشر كذب الخبر مخالفة للواقع فخط وحيارته اجمالا وبل في الآية وهو صحيح
 من وجوه وذلك لان قولهم شهدان حملنا على الاخبار كما هو المراد من اللفظ جازان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع
 الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرار حملنا على اللفظ في الاستقبال عليه او لعدم حصول الاعتراف او الشهادة في
 قلوبهم بناء على ان المعنى يعتقد او يشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو ظاهر المقام جازان يكون نسبة الكذب اليهم
 باعتبار الاخبار اللازمة لشهادتهم من كونهم حاليين يحضرون للمواعظ بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم من شأنهم الكذب
 فلا يعتقد بصدقهم في هذا الخبر وانهم كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الاضاف كما ورد في بعض الآثار اخرج الجاحظ بقوله نعم
 انزى على الله كذبا ام بجنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول للواقع فيا كان من لم يرتب
 والحشر والنشر لكونهم تردوا بين ان يكون مخالفا لمصدقهم ايضا فيكون كاذبا ومعتبرا وبين ان يكون مطابقا له او صادقا منه من
 غير اعتقاد فيكون مجنونا زعمهم ان الاعتقاد بمضمون ذلك الدعاوى بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا في
 الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة واعلم ان الذي يقضيه اللفظ على حسب ما تمسك به المصنف من الوسائط الاربعة
 عن الكذب لا يوجب القين المذكورين في قولهم ام بجنة واستفادة نفي القين الاخيرين الشك في المطابقة النسبية
 للواقع من مساق الكلام ويعرف بالمقابلة في الصدق اية وزعم بعض العاصرين ان قولهم ام بجنة يتناول ومناظرة ثلثة الاجزا
 مع اعتقاد المطابقة او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم
 اعتبارها قينين وانما ما اورد بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلثة نظر الى ان
 خبرهم جزئي لا يقبل الاحتمالات فدموع بان المراد ثنائيا على البدلية وان المعنى في مقابلة الكذب القدر المشترك
 بين الالفاظ الثلثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال فيه من هذه الجهة والجواب ان الاقراء عبارة عن تعدد الكذب ايضا لاختصاص
 الفرية او الظهور الفعل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد والشعور فيكون ترددهم بين ان يكون الرسول مدعيها
 لامر الرسالة وتوابعها عن قصد وشعور فيكون معتبرا وبين ان يكون مدعيها من غير قصد وشعور كما هو الحال في افعال
 الجاهل فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم
 هذا الاحتمال فلا أقل من مساوئه للاحتلال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغايرة ما ثبت به مجرد الاستدلال وهو لا ينض
 بل اثبات الحقيقة في مقابلة ما تمسكتم قد ذكر بعضهم في بيان ثمر النزاع المذكور وان المدعى لوقال كذبت شهودي
 سقط دعوي على مذهب الاكثر والحاظ ولم تسقط على مذهب النظام ولو قال له تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب
 الاكثر ولم تسقط على مذهب الحافظ والنظام وهذه الثمرة مبينة على ان يكون المراد الاعتقاد في كلام النظام والحاظ الاعتقاد
 المحمديون واصف الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعجز به وصمة الاذنياب واجل من ان ينزل فيه قدم عارف بطريق
 الثانية والخطاب والعبير من الفاضل المعاصر حيث نلن عليه الحال مع وضوح المقال فمع من ثرب الثمرة المذكورة وانما ان
 مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون الخبر وان المراد بالخبر في كلامه من يلاحظ الخبر وان
 لم يخبر به فيكون ثمر النزاع في الفرض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان الغرض انهم كاذبون في معتقد
 من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم كاذبون في معتقدم من حيث زعمهم مخالفة
 كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد الخبر ومخالفة لزم ان لا يكون الخبر
 في نفسه متصفا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال الخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما ناول به كلام الصريحيين
 ونزل عليه مقالة المتحاجين فهو تعسف فاسد وتكلف بار ولا يقبله العارف ببنادية المقاصد مع احتجاجه بنوع الغر على قول
 الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا ما لا وجه له هذا التنزيل لان ان اراد ان صادقا وعند
 اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يخبر به الاكثر واما ما تمسك به على النقول المذكور فهو يمكن من الضور
 لانه مع اختصاصه بطبيعة النظام غير ممتجة في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحمل الصدق والكذب معيينهما
 الحقيقيين وانما الضرورة فائمة على قوله في نفسه للاضاف بالمطابقة للواقع وعدمها على ان يمنع لزوم عدم انصاف الخبر بالصدق
 من حيث نفسه على النقيض المذكور لظهوره وان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له
 كذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقدم ولو تغية وان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى الفرض
 دون الثاني محكم ووضح ثم المستفاد من مقالة النظام والحاظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران حال الاخبار فلو اخبر
 معتقدا مطابقة للواقع ثم اعتقد الخلاق لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب النظام مطر وعلى مذهب الحافظ
 مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاق لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى ما نوهه الفاضل

المذكور يدور صدق الوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صدق في وقت وكذا باقي آخر كما ان يكون
 صدقاً بالفتنة الى شخص وكذا بالنسبة الى اخر وانكاره لم يرد ذلك بعد تنزيل كلامه على ملزمه بالوجه له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في
 كلام النظام على الاعتقاد المطابق للواقع وهو غريب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العصب ذكرنا النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه
 كثير فائدة ووجه المنازاة ان بات هذه المسئلة لغوية لا تتعلق بها علم الاصول كثير فتلحق لا ان نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما
 يشعر كلام الامدي اذ لا فائدة في نقل اللفظين هذا المخلص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم
 تعلفها بعلم الاصول كيف معرفة مرتبة الخبر الجرح عنها في علم الاصول شوق على معرفة ما يجب البحث عنهما كجسمه عن سابغ الموضوع
 وزعم ان قول العصب ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون ناظر الى ما ذكره في توجيه كلام الجرح والنظام قال والا فربما الفروع المذكور
 فائدة كثيرة والجواب ان قول المنازاة ان لا تتعلق بها علم الاصول صفة اخرى لا توضحها وحاصله ان هذه المسئلة من المنازاة
 اللغوية التي لا حاجة للاصول الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة مرتبة الخبر عليها صحة الحكم على جميع التقاسير وحصول التميز المقصود
 بالعرفان باها قبل مع ان غرض الاصول لا يتعلق بالخبر بل بالعرفان الذي ومعرفة حقيقة لا يتوقف على معرفة ما اصلا
 واقما تنزل على المنازاة المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لتفلة الاجماع على تصديق اليهود اذ الخبر بان الاسلام حق وتكذيبه
 اذ الخبر بخلافه كما عرف ولا ينافي لما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها فرايد قليلة خفيفة ينفع على معرفة مدلول هذين اللفظين
 وليس محظوظ الاصولي المشابه والا لكان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها ما يرب عليه ثمران فقهية كما تصيد
 والقرء والمرقن والكذب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما يفتح عند علم الاصول ومنها البحث
 عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الامر والنهي والفاظ العموم كالجمع والمفرد المعرفين والمضامين والنكرة المنفية والموصولة ولها
 بحسبهم عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطردى كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة
 ونه على فساده قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانقطع ان كل خبرا مطابق للخبر عنه اذ ان الكذب في الصدق بالمطابقة
 كيف كان وجبا القطع بانه لا واسطة وان اعتمد العلم بالمطابقة اية في الصدق والعام بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة
 وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا ايد في غير نظر يعلم بان تامل انتهى قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة
 بعينه من النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حد حتى ينفع عليه ويصير النزاع لفظيا انتهى اقول لا شك في نغمة النزاع
 وان تفرغ احد ما على الاخر ضرورة ان النزاع في معنى الصدق والكذب غير النزاع في ثبوت الواسطة بينهما وان ينفع عليه بكل
 التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي محض وان وضوح الحكم على كل من التمديرين لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان
 كل النزاعات ارجلها كاللفظية اذ يصح ان يبق فيها ان صحت الادلة الحق تملكها صاحب هذا القول فلا ريب في ثبوت دعويه وان
 صحت ادلة الاخر نكاح فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا المصوم قد اعترض بظاهر عبارة العصب ومن حداه حيث ذكر وان النزاع
 هنا كاللفظي فلا حظ ان اللفظي لا يستقيم فيه بمعناه المعرف فنزل على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه بملزم وقد عرفنا ان
 مرادهم باللفظي ليس شئ من ذلك وانما اوردوا ان النزاع لغوي لا يتعلق بعلم الاصول كما بينه المنازاة في عليه فصل ويطبق
 الخبر اخرى ويراد به ما يرد في الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرفج بانه ما يحكى قول المعص او فعله او تقريره غير قران و
 لا عادي ويتمي عندهم ذلك الحكم سنة فالموصولة مع صلها بمنزلة الجرح والمراد بها ما يتناول اللفظ والكتابة وان فنرت بطلان
 الدال تناولت الاشارة اية وفي تناول الحدود لها نظر وخرج بصيها ما يحكيها باحد الثلثة ما يحكى غيرها وان تعلق بالمعص كما بينه
 صفات بشرية وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام فيخرج مفردات الحديث اذ اخذت من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه
 الاصل فيتناول البعض والكل كاسم الجرح والمراد النبي الائمة وفي شموله لقاطرة وجه فيكون التذكير مبيها على التعليل وظاهر
 الحديث يتناول قول سائر الانبياء هم وكانهم يلمزهم بتناول الحدود له اية ولا يخرج من بعد ويتناول قول الملكة اية والنزاع
 تناول الحدود له بعيد وحمل اللام على العهد بدفع الاشكالين ثم اعنيار المعص من علم مذهب صاحبنا الامامية والعامه فكيف
 بالاشياء الى احد الصحابة والتابعين وقوله غير قران يخرج حكايته القران ان اعنيار من حيث كونه مفعولا للمعص كما لا يات التي وقع
 الاستشهاد بها في الاخبار وانما اذا اعنيار حيث صدر عنه ثم وكونه مفعولا له فهو خارج بقيد المعص وانما الحديث القدسي
 فهو خارج باعتبار كونه حكايته لقوله ثم ودخل باعتبار كونه حكايته لقول المعص والظاهر انه يستحق الاعتبار الاول حديثا فدينا
 على الحقيقة اما نظر الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة فيعرف كيف كان فولا ينافي منع اطلاق مطلق الحديث
 عليه عرف على الحقيقة وقوله ولا عادي يخرج حكايته افعالهم واقرانهم العادية ما اشتمل عليه كتب الذوايح وشبهها فانها لا تتم
 خبرا ولا حديثا وذلك بحكايته لفعل غير المعصوم او قوله تعالى او نثرنا وبصمهم ترك قوله غير قران ولا عادي فاورد عليه النقص بحكايته
 ثم على الحد اشكال لان منها ان قولهم غير قران اما اربع الى الموصولة او القول فقط او اليه مع فاليه فعل الاول ينقض طرد الحد باسبق

كلام العصب

بالص ما يتناول

بما سبق الاخر لا عنه به مضافا الى عدم مساندة عطف قولهم ولا عادى عليه وعلى الثاني ينفذ طرد الحد بحكاية العادى من فعله وتفرقه
 لان قولهم ولا عادى عطف على قولهم غير قران فخرج الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينفذ عكسه بحكاية فعله في الصلوة لقراءة سورة
 او سورة كاملة او نحوها او تفرقه عليها مع انها داخله في الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قران الى الفعل والتفرقه يستدعي تكلف اللفظ
 اى غير متعلقين بقران مضافا الى انشاق طرد الحد على التقديرين الاجزئين بحكاية تتم في القران لهول المعصوم او فعله وهو كبر كونه
 وقيله يا رب فام عبد الله يدعوه وتقبلت في الساجدين الذين يعقبون الصلوة ويوتون الزكوة وهم والكون يوفون بالنذر
 لو عمنا المعصم الى الملكة وسائر الانبياء فوارد التنفيض اكثر ويمكن التفضي عن ذلك بحمل قولهم غير قران رجعا الى الموصولة والقول
 وقولهم ولا عادى رجعا الى القول وتاليه لكن فيه نقصان ومنها ان الحد يصدق على فعل الحالك به فعل المعصم مع انه لا يفي خيرا و
 منها ان الخبر كثر ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوى الغير المعصم وقوله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالنزول كونه
 من باب التوسع والتجاوز لكن في مساندة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول لقنواى الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصم
 بالمعنى فيفسد الطرد به ويجوابه ان مقصودهم بذكر الفتوى ليس بحكاية قول المعصم بل بيان مؤدى نظريته واجتهادهم وما ثبت كونه
 حكم الله تم عند عدم بدليل احكامهم عليها بقول المعصم حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول الاخبار المكتوبة لانها حكاية لكونها
 وهو غير الثلثة وكل الاخبار الحكاية لا شارة كقولهم فمى براسة او الحكاية لا عرضة او ما اشبه ذلك ويمكن الجواب باذخار الجميع
 القول بجملة على الاعم من اللفظ المعين وما قام مقامه في الافادة عرفا وفي الفعل سواء فتر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله او
 خص بالاول والثاني لكن الثاني يوجب تعسفا في ادخال حكاية المكروب بارجاعها الى حكاية الكتاب والاختيار يوجب حكاية
 فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل فكذلك عليك ان مباحثهم المحرزة في الفعل لا يناهذ على تعميم الفعل اليها
 ومنها انه لا يتناول الكلام المصوغ من المعصم لانه لا يكون حكاية عن مثل غيره ان لا يكون احد قد سمع منه حديثا في غير حكاية عن
 مثل وبعضهم ولم ينفذ عن هذا الاشكال فصرف الخبر لانه قول المعصم او حكاية قوله لخر ما تروى الاظهر ان يلزم بخر صرح ذلك من الحد
 فان كلام المعصم سنة روى غير الخبر في عرفهم ومنه محذور استبعاد لا شاهد عليه مع ان قوله ما تروى غالبا فلا ينافى في الخبر
 بخلاف حكاية فانه خير لا محالة واما ما ذكره بعض المصنفين من ان من الخبر غير الخبر فيكفي بحمل نفس الخبر فللمصنم بوضع ذلك
 بحمل الاضافة بيانها كما في خام فضة فصل ينقسم الخبر باعتبار حال الخبر كثره وقلة الى متواتر واحاد وعرفه التواتر بان
 جماعة يعيند بنفسه العلم صدقة واحزوا بقولهم بنفذه عن خراجا علم صدقة بالقران الزائدة على الاحوال التي يكون في الخبر و
 الخبر والخبر والخبر عنه فانه لا يتم متواترا واما اذ علم صدقتهم بالقران الرابطة الى الامور المذكورة كلا او بعضها هي متواتر او
 لهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوته واتساع علم صدقتهم بالقران الزائدة على الاحوال التي يكون في الخبر و
 العلم بخبرهم بضمية القران الداخلة لغورها مع انه لا يتم عرفا متواترا اذ يعين فيه ان يكون الخبر كثره يستدل اليها العلم ويمكن
 دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التي تكون في اغلب الاخبار ومنع حصول العلم بها بالضمية الكثرة وقد يعرف بان
 خراجا يجمع تواترهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى هل صدقة على خبرهم المحفوظ بالقران المتواتر وان امتاع تواترهم على
 الكذب يفتى كذبهم بدون التواتر عليه الا ان بقى المراد بتواترهم مجرد موافقتهم وان يخرد عن الصدق والتواتر هو خروج عن ط
 الحد من غير قرينه عليه ويمكن ان يعرف بان خراجا يعيد العلم بصدقة كثرتهم والعقد الاخير لا يخرج حاكم والمراد بالكثره التواتر
 بقرينة الاضافة فيقننا اول القران الداخلة في الخبرين واما القران الداخلة في الخبر والخبر عنه فهي واجبة للخصوصية الخبر فلا
 يفتى اعتبارها في العلم واما القران الداخلة في الخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الوجبة لسرعة قطعها بخلافه فان عدم
 العبرة بها بل المدار على قوته للعلم عادة كاسيما وهذه الحدود يقننا اول التواتر بالقران ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول الضيق و
 غيره والخبار عن الكل او الملزوم في قوة الاجراء عن الجزء او اللازم ثم يعين في المتواتر امور قد اضع الحد عنها منها ان يبلغ الخبر
 في الكثرة حدا يمنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل التهور والخطا سواء احدث الطبقة او تعددت لكن يعين في صورة التعدد
 ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم بتحفة بالتواتر او غيره من الطرق العلية ولا حصر لافهم بل المرجح فيه الى العادة وحصره
 بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والاولم يجمع الى ثمانية شهور الزمان واخر في اثني عشر عد نقباء بنى اسرائيل لانهم اتموا
 اخبر والحصول العلم بخبرهم واخر في عشرين لقوله تم وان يكن منكم عشرون الآية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا بليلام المتكلمين
 واخر في اربعين لقوله تم حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم و
 اخر في ثلثمائة وثلثة عشر عد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقيل بعشرين ان يكونوا عددا لا يمكن
 حصرهم وقناد هذه الاقوال غنى عن البيان فلا نطيل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولو اوزه
 الستة كما في تظافر الاخبار بجماعة علم وسماوته فان الشجاعة والشجاعة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارها

الى

في قوله لا عادى
 في قوله لا عادى
 في قوله لا عادى

ولوا بها

ولو اذ هما اليه المحسوسة فلا توارث في الاحكام العقلية ضرورية كانت لكون الكل اعظم من الجزء ونظرة كحدوث العالم ومقدوره وتكرار
 الجسم من الهيولى والصورة او الجواهر المفردة لا يعنى العلم لا يحصل باقوال اهلها وان كثرة والوضوح ان العلم قد يحصل لها كما نجد
 في انفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية القوم تزاول مقدماتها ووجدنا اثارها قاطعين بها
 متساوين عليها وذلك بعد علمنا بمدى تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالا وعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد يتحمل نظائر
 مثلهم على الخطاء في الاستنباط عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اهلها جميع من تصديدهم عن العقلاء الاولين و
 الاخرين على وجود صنائع مبعوض للانعام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادى بصدق وعدم توارثهم على الخطا في ذلك بل يعنى
 ان اتقانهم وتساوهم على قول واحد لا يتم متوارثا وان اعادة العلم بصفة والفرق بين الامرين يتبين ومنها ان لا يكون السامع عالما
 لواقعة من غير طريق التوارث ولهذا لا يوجب بلدنا التي شاهدناها متواترة عندنا وعلل بان الخبر لا يفيد العلم للزوم
 تحصيل الحاصل ويشكل في اوله فخرن المشاهدة عند ومنها ان لا يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يودي الى عدم التوفيق
 بالخبر ذكر السيد ودام بذلك الفرق بين الاخبار والتواتر بوجود البلدان والاختلاف المتواترة بكثير من معجزات النبي صلى الله عليه وآله
 السلمون ورواية النص الجلي على امامة علي وخطافة التي يفيد هذا الامامية والتحقيق ان هذه الشرط شرط في حصول العلم بالتوارث
 لا في تحققه فانما نقطع بان الاخبار المذكورة متواترة عند كثير من لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكرها وكونها
 متواترة لعدم افاقتها للعلم عندهم ولهذا نقول ان الخبر قد تمت ولزم في حقه ان لا يعبره بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك
 الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون من اهل البلدان مختلفة واعبر بعض الهوى ان لا يكونوا من اهل دين واحد
 وبما يمكن من الضعيف القوط وافترى بعض العامة علينا القول بالشرط دخول المعظم في الخبرين ولعله يقوم ذلك بما يقول به
 جماعة من اصحابنا في حجة الاجماع **فصل** قد يتحقق التوارث بالنسبة الى المدلول المطابق للخبر فان تعدد المدلول المطابق
 للاخبار علم به صدق الجميع بناء على نفس الصدق بمعناه الشهود كما لا يخبر بان مكة موجودة وان اختلف مدلولها ولو كان
 بينهما تلازم علم بالتوارث صدق بعض منها لا على التام وفي اطلاق التواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد وذلك كما لو اخبرنا بان
 ياتر سئل زيد فاعطاه دينار او اخبرنا بان ذلك فيقطع بها ان زيدا قد اعطى سائلا دينارا او
 اعطى جارية من السائلين منهم فانه في هذا القدر المتيقن صدق بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابق لبعض تلك الاخبار
 ومن هذا الياي ما نقل لنا من وقوع على مير المؤمنين فانما نقطع بتلك الاخبار لكثرة اثارها وظواهرها صدق جلة منها وان جعلنا
 النبيين وكذا ما نقل عنهم من خوارق العادات والاختصاصيات فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير
 منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبرنا بحرف يوافق صدق بعضها انظر الى امتناع الكذب في حقه
 بالنسبة الى الجميع عاده لكنه لا يمتري متواترا لقائل ان يقول لو كان تكرار الاخبار المختلفة بوجوب العلم بصدق بعضها فلا يربط
 في انضمام بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرة ما تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان تعلم بصدق بعضها مع ان
 التندب علنا بل قد بها اجمع وجوابا ان لا تنسب في التواتر عدوا معينا ولا ندعى ان الاخبار متى بلغت عدد مخصوص لا يتبدل ان تكون
 متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا الى العادة فقد بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يسجل
 ان تكون باجمعها كذا كان ذلك التواتر او الكثرة بهذا الاعتبار تمتع تحققاتها في الفرض المذكور وان اردنا تكرار الاخبار المختلفة
 لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت في كثرة ما بلغت فكثرة جلية لا يشهد ضرورة الوجدان بخلافه شهادة بينة وشك
 يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول النضمامي كما لو اخبرنا بحرف بان زيدا كان في ذلك وقت في الكوفة وهو مدلول يقتضي لتلك
 الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الا التزامي هذا قد يكون اللازم فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما
 للعدد المشترك بينها وقد يكون لازما للعدد والمعلوم به منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون اللازم ما ارادنا فادته بتلك
 الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم الغالب في تواتر اللازم ان يتواتر مع الملزوم ايضا سواء كان معنى مطابقا لها معينا او مرادا او قسما
 استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم او لا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم يعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز
 ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم انما التندب اشتمال على الاخبار باللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم
 مع عدمه في الملزوم انما يتم عند اختلافها في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا بحرف بقطع غنوز زيد واخر باقره واخر بالفاتمه من
 شاق واخر بالفداء حج عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب موهبة فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموهبة الذي هو
 مدلولها الا التزامي وان لم نقطع بشيء من تلك الاستبمال يجوزنا موهبة شبيب الخرد لا يذهب عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون
 اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيها فلو كان اللازم لازما لمجموع الاخبار وا
 اشنع تحتم هذا العلم فاذا ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما

فان ذلك لا يوجب
 كذا من الكثرة والتواتر
 موضع الخبر منها وهذا
 يمكن ان يحصل ان العلم
 بتلك الاخبار باقره كان في
 مع

لازما لاحادها مع عدم العلم بصدق شئ منها فبما وقع وقد نزل على ذلك كلام العبد في التواتر المسمى بجناوة صالحة للتبريد على غير ذلك
كلا يخفى على من لاحظها فليست قال الفاضل المعاصر قد يشبه ما يحصل العلم به بالشماع والتظفر وعدم الخلف بالتواتر فقلنا ان
والضين وحام ليس من جهة التواتر لاننا نضع ذلك الامن اهل عصرنا ولم يروا لنا من صلحهم اصلا فضلا عن عدم يحصل به التواتر وذلك
ان لم يستلزم علم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا بالحصول من جهة بل الظاهر ان من اجماع اهل العصر وعدم نعتل مخالف عن سلف ذلك
نظير الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر كما من فرق بينهما والمثال المناسب
لهذا العصر نقل زلزلة تنفق في بلد ويتظاهر المشاهدون لها في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا قوله تحقق التواتر في
الامثلة التي ذكرها ونظائرهما بالاجمال لا نكاره ودعوى اسناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مالا اشكال في فسادها ومنشأها
الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمنع كثير منهم
على الكذب ولا يربك ان وجود التواتر في الخارج يجزئه لا يوجب العلم بالواقعة بل لا بد من العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف
عليه بسماع الخبر من العدد الذي يحصل التواتر بحججه وهذا لا يجري الاحتمال بتجدد الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا
القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم به سواها لاخباره كاخبار كل مخبر في الطبقة الاولى عن
كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا والخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر الاخر لا يلائم ان يزبد الطبقة العالية على عدد التواتر يحصل
العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي تواتر بل كل سلسلة من الخبر واحد فاذ امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثيرها
كان تواتر ومنها هذا الباب حديث القديس الذي ترويه الخاصة والعامة بطرق منكثرة ومنها ان يعلم به مخبر الواحد المحض بالقرائن
الصدق ومنها اخبار المعصوم به ومنها طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه اذا وجدنا
اهل زماننا متفقين على اخبار صريح او التزاما بوقوع واقعة مثلا فانفس الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة
ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مشبه على الاخبار بذلك ان ينسب السلسلة الى الشاهدين اللذين نقطع بمقتضى العادة
في تلك الواقعة بل هو غير درجة التواتر فكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتأخر الكاشف عن التواتر المنقذ للعلوم لنا
بغير طريق الحدس وما ذكر من مثال وجود حام من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بحجج مجموعهم
ان ما زعم من ان اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر ما لا وجه له فقطن ولا نقول **فصل** اتفاق اهل العقل
على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وحالف في ذلك السنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق
الكثير على طعام وانه يمنع وجوبه منع المشاهدة ان اراد به الطعام الواحد بالشماع لا يمكن الاجماع ونوفر الدواعي عابا لاشادون
ما ذكر وان اراد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعهم لا سيما الاخير وسند العيان مغن عن سند البيان ومنها ان كل واحد من
المخبرين يجوز عليه الكذب ذلك يستلزم بحجج الكذب على الجميع لا تفرق الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكريين
يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك
لنظير ومنها انه يقضي العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو منسوخ
بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد ثم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في
سائر الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وهيشم من انه لا يبق بعد ما و
ذلك ينافي نبوة محمد وهداهم من دليل الزاقي وجوابه منع شواهد الخبر المذكور وعدم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كغير
وانذ كور في التورية والابحار خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة وقد سبق ان بحث التصرف في اسناد اهل اليهود ولم يبق منهم عدد
يحصل التواتر بحججه ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كسائر الضروريات وليس كذلك فاذا اوجبنا وجدنا تناقضا بين
علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والواجب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم الشاوي
فيها والوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة بخلاف العناد
المباهنة واعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعد هاندا على عدم
العلم من النسبة الى من تفضل لها والتميز بصحتها والشك الذي بعدها يقضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك
الاخير يقضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا **فصل** اختلاف العلم المستفاد من التواتر فالاكثر من علمه على انه
ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغير الى انه جعله فاما ثانيا
فق في بعض مصنفاته على ما نقل عن العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بوسط واسطة مفضية اليه مع ان
الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال النفاذ ان برهانه ليس بديهيا او لا كما يستدل
من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد يترك كلامه على انه من النظر بان التي يشترك فيها الخبر

والعوام

والعوام وفعل عنه العلامة في الرد بغير القول بالنظرية ولعله ناظر الى هذا الشرط وهو اوفى بما فيه عليه من توفيق على توسط مقدمات وان
الاول اوفى بشيئه له ضروريا والحق عندك ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظرا لا سند على حصوله توسط مقدمات والثاني اتمام
الملازمة فلان ذلك هو الشارح في جميع النظرية كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان واما بطلان الثاني فلا كما اذا رجعنا وجدنا وجدنا
انفسا عالين بالمشوات بمجرى العلم بشارها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمات اخرى لوجب ملاحظتها بهم
سواء لهذا من يد بيان والسند را على ذلك اجماع بوجود اخر منها انه لو كان نظرا بالما حصل المن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعلوم والبلد
والصبيان وبطلان الثاني في ضابطان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مشندا الى التقليد ولذا نرى بعضهم يقطعون بلخيار الاحاد
لا يقطع بها غيرهم على ان لا يتم في صورهم عن ادراك النظرية من واما المسلم تصومهم عزادراك النظرية الحفية ونفي الخاص لا يشتمل
العام ومنها انه لو كان نظرا بالما حصل مع ترك النظر قصدوا الثاني بطريق الملازمة ان النظرية ما يكون الطريق الى الكسب افعال
النظر وتقصية ذلك عدم حصوله بل على تقدير افعال النظر واما بطلان الثاني فلا كما نجد انفسا عالين بوجود مكملا وان قطعنا النظر
عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظرا بما كسبنا من اوائل البديهيات بحيث ينقل اليها في بادى النظر من غير افعال روية ولو سلم فاما
يتم بالنظر الى المتعلقات الابتدائية اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجوده وبوجهه وتقصيه ولا حاجة الى
ملاحظة تقصيه ومنها انه لو كان نظرا بالما حصل الخلاف في عدم بعد مخالفة مبالها ومكابرا كما في غيره من النظرية وبطلان الثاني معلوم
بالضرورة ويشكل ولا يمنع الملازمة بجواز ان يكون من النظرية الحفية التي تبنى على مقدمات واضحة بحيث يثبتها باحدى توجه
والملازمة انما تسمى في النظرية الحفية وثانيا بالمتع من بطلان الثاني معلوم واما المسلم بطلانها في المشوات الحفية لاجل الغالب بتقريره
بان حصوله يتوقف على توفيق مقدماته واما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يشبهه وانه كلما كان
كل مخبرهم ليس بالكذب الجواب بان العلم بصدق الخبر لا يشتمل الى ملاحظة هاتين المقدمات بل العلم بمقدمة الاولى كاف في العلم به
من غير حاجة الى ضم المقدمتين الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر ومشتد اليه فلا يتوقف عليه وهذا يظهر فساد ما
ذكره الغير الى ان العلم بصدق المشوات يتوقف على توسط مقدمات وان لم يشعر العالم بها احديهما هؤلاء مع كثرتهم واختلاف
الحال لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم انفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فسادها ان الذي يتوقف عليه حصول
العلم بالمشوات هو العلم بابا الجماعة الكثيره بالصفات المعبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكر في المقدمتين من ان لا يجمعهم على
الكذب جامع فهو عين التيجرة وفي مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس بنوع المطلوب موجبا لكونه نظريا
بل لا بد من كونه مستقادا منه والا يمكن تاليفه في كل ضرورة كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء و
زيادة فهو اعظم من الجزء فالعلم من الجزء ونحو هذا ما ابصره متحر كما هو متحرك في غير ذلك اجماع المفصل بان من
المشوات ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كعاجز الانبياء والائمة فان حصول العلم بذلك الاخبار يتوقف على
امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وبيان ارائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا وبعضا عن تعدد الكذب
كون المخبر عنه امر احتيا غير صالح لوقوع التهور والمخاطبة منهم الى غير ذلك من الامور التي تعبث في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة
تلك الامور والافتات اليها في حصول العلم حتى انه لو انفق ذهول المخبر عنها فبما زال العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى
مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا تصير نظرا وان كانت
تلك الامور كلا وبعضا حفية في حدانفسها او عندنا نظر لان النظرية على ما عرفت في علمه واثرا اليه هو ما يتوقف الاشتغال به
على توسط مقدماتين مشتملتين على هيئة القياس ما عدا ذلك لا يعد نظرا وان توقف الاشتغال اليه على امر حقيق ولو نظرت
كالصدق البديهي المتوقف على تصورات نظرية فحكم العقل بالمنع نواحي المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يشتمل الى امر
جلي ينقل اليه في بادى النظر اكثر منهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغنى عن ملاحظة شأنا الاعتبارات كقد يشتمل الى امر
حقيق لا ينقل اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكان الاول ضروري كالتصديق
الساقي ضروري وما اكتشف عما ذكرناه ووقع مثله في الحيات فانه قد ينقل الى مؤيديها باذن نوحه وقد ينقل بعد التخلية و
تلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركا لها ضرورة مطلقا **فصل في** خبر الواحد ما يبلغ حد المشوات سواء كان المخبر واحدا
او اكثر وسواء كان العلم اولا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غيرهم وغير المصوم اذ لا يعد اخباره لهم واخبار المصوم في عرفهم
من باب الاخبار الاحاد وعرفه الفقهاء في باب لا ينفذ العلم بنفسه اي بدون القرين الخارجية وورد عليه بالخبر المصدق للعلم بالنظر الى
القرين الغائبة ويمكن دفعه بان المراد بالقرين الخارجية القرين الذي ينقل نوحها عن الخبير الجاب ويقابلها القرين الداخلي وهي
التي لا ينقل نوحها عن الخبير الجاب والخبر بالنسبة الى القرين التي لا تنضم اليه غالبا لا ينفذ العلم ولهذا نجد ما نفذه منه نادرا وقد
بيننا على هذا في المشوات لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التقييد السابق وقد وجد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يفنده منه سواء

الاعتقاد بغيره كما لو لم يفد فيه انما السبق لبعدها ولا تخفا بامارات نوجب عدم الاعتقاد به ولو افاد قوة الظن وقتنا بان تضعف
منه مخالفة القرى في النوع وبيان الجنس لا يبقى بعد انقضاء الفصل امكن حصول المحل وسبق المنقض بمعاذ وقد يجاب بان المراد افادة
فلا يفدح عدم افادته له مانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيد بصيغة القران الداخلة والخارجة ولو اريد
بمزيد النظر عن القران الخارجة فقط بقي المنقض محال لان الخبر بالنظر الى القران الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا و
يمكن رفضه بما ذكرناه في حد التفاتان وينقسم باعتبار كثرة روايته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان روايته ان كان فوق
الثلثة هو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض عم من المتواتر وهو غير معروف وبلج ارجح الراوي الى خبر عدل والى
خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فينبط يفيد العلم مطه ويقل لا يفيد مطه وما في طرفي افرط ونفريط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه
قد يفيد اذ انقضت اليه القران وقد لا يفيد بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر القاسم قد يفيد كما يظهر من كلام
كثير بل انه لا يلائم بالفرق في ذلك ولهذا احرز النزاع في مطلق خبر الواحد من ترك التعرض للقول الاول كنا شهادة الرجلان
بذلك فاننا كثر ما نعلم الواقع بلجبار احاد بخبره وسناها حيث لا يجاننا في صدقهم شك وارتياح وقد مثلوا لذلك بانه اذا خبر
ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخبر عن الحدان على صورة منكرا لا يخبر عن غير موت مثله عادة فانما نطق بصدق ذلك الخبر
اقام ابن من المفيد للعلم هو القران دون الخبر فذوق بان المفيد هو الخبر مجموع القران اذا قبل الخبر كذا يجوز موت غير ما يوجب
المانع بوجوه منها انه لو افاد العلم كان عاديا والثالثي بط بيان الملازمة انه لا يربط ولا علية الا باجراه الله عادة بما حدسنى
عقبا اخر واما بطلان الثاني فلانه لو كان عاديا لا يرد من العلوم خلافة والجواب ان اريد بلزوم الاطوار لزوم في الاخبار
المخوفة بالقران الغضبية للعلم فبطلان الثاني ثم ادى مطلق الاخبار حتى المخبر عن القران فالملزمة متنوعة ومنها انه يؤدي
الى تناقض المعلومات اذ حصل الاخبار بها على ذلك الوجود وقوع مثل ذلك جاز وهو يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب
المنع من ذلك لانه متى انفق وقوع ذلك لاحد في قضية امتنع ان ينفوق صدق في نفسها معه اذ يعتبر حصول العلم باحد ما عدم الاخر
وان ارد لزوم حصول العليين في زمانين فبطلانه ثم لتحققه في سائر الالوة القطعية ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتحققه
من جهة الله بالاجتهاد وهو يوجب بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عند ما في الاحكام غير ثابت وعمل تغدير بموت منع بطلان الثاني
والاجماع المدعى عليه توهم لانه على غير المحضف هذا يلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزم ان
يكفي بقول المدعى مع عدلته وان يمنع الثناء في اخبار العاقل مع ان المناط في افادة العلم وصف العدل الذي تثبت باياد
ظنية كما لا يستحقا فكيف يستند العلم بالصدق اليها فاصل لا يوجب ان التعبد بخبر الواحد المخوف بالقران للمفيد بموت
العلم عقلا وشرا كما هو المتواتر وهو موضع ذم وانما المحرر عنها لا يعرف من اجلسنا جواز التعبد به عقلا وانكره بعض فاما
اصحابنا كابن قين فنع من عقلا وصح ذلك عن جماعة من مخالفينا اجماع والتحقيق ان العالمين بانجاز ان اواز واجواز بمعنى عدم
حكم العقل فيه بالامتناع والقبول الواقعيين كما يظهر من اجابهم عليه بالضرورة ما نحن هو الجواز والسند ما ذكره وان اذ اواز
به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا يقع في العمل به واقعا وان لا يمتنع منه نعم بمقتضى انه ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من
بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد بما يدرك العقل جهات الوافية حتى يحكم
فيه بجواز او امتناع بالاحكام وان اذ اواز به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لربك في الخلاف فان التحريم مطه ما نحن خلافة لان
العقل لا يستغل بجواز الاعتقاد على خبر الاجتهاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم وانخص بصورته الاسداد فلا ريب في
ثبوت الجواز لكن بعد حد التزم المانع بالمنع فيها ما ذكره بغيرها اذ لزوم التكليف يلح على تغديره على والذي ينبغي
للمانع ان يحيل الفرض المذكور لان يمنع عن حجة خبر الواحد على تغديره وحيث علمت ان الاطر من وجوده محل النزاع هو الوجوه
الاول فلنجري الكلام عليه فقول الخبر علمنا ما اخبرناه من الجواز قضاء الضرورة به وقد اشرفنا بها واما المانعون فقد اجابوا
الاولان العقل يجوز كدب الخبرين وعلى تغدير كدبهم يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبح عقلا فيمنع تجوز
والجواب من وجهين الاول المنقض بالضرورة على عدم التصويب كما هو الصواب وشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول
المسندة كاصل البرائة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه المنقض انه قد يقع الخطا في هؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار
والاعتقاد وعلى تغديره يجرى فيها ما ذكره في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل
عليها وهو يوجب بالضرورة والاجماع وربما امكن المنقض بالقطع اية لوقوع الخطا فيه وان كان اقل من غيره واقعا ثانيا فبالحل
وهو انه ان ارد بتحليل الحرام وتحريم الحلال وتحليل ما هو حرام ظاهرا فالملزمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في العلم منوطا بعل
الادلة عليها ولا فرق بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستقدين من خبر الواحد ظاهري او واقعي وان ارد بتحليل ما هو
حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملزمة اية ممنوعة وان اعتبر من حيث

الاعتقاد بغيره كما لو لم يفد فيه انما السبق لبعدها ولا تخفا بامارات نوجب عدم الاعتقاد به ولو افاد قوة الظن وقتنا بان تضعف
منه مخالفة القرى في النوع وبيان الجنس لا يبقى بعد انقضاء الفصل امكن حصول المحل وسبق المنقض بمعاذ وقد يجاب بان المراد افادة
فلا يفدح عدم افادته له مانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيد بصيغة القران الداخلة والخارجة ولو اريد
بمزيد النظر عن القران الخارجة فقط بقي المنقض محال لان الخبر بالنظر الى القران الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا و
يمكن رفضه بما ذكرناه في حد التفاتان وينقسم باعتبار كثرة روايته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان روايته ان كان فوق
الثلثة هو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض عم من المتواتر وهو غير معروف وبلج ارجح الراوي الى خبر عدل والى
خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فينبط يفيد العلم مطه ويقل لا يفيد مطه وما في طرفي افرط ونفريط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه
قد يفيد اذ انقضت اليه القران وقد لا يفيد بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر القاسم قد يفيد كما يظهر من كلام
كثير بل انه لا يلائم بالفرق في ذلك ولهذا احرز النزاع في مطلق خبر الواحد من ترك التعرض للقول الاول كنا شهادة الرجلان
بذلك فاننا كثر ما نعلم الواقع بلجبار احاد بخبره وسناها حيث لا يجاننا في صدقهم شك وارتياح وقد مثلوا لذلك بانه اذا خبر
ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخبر عن الحدان على صورة منكرا لا يخبر عن غير موت مثله عادة فانما نطق بصدق ذلك الخبر
اقام ابن من المفيد للعلم هو القران دون الخبر فذوق بان المفيد هو الخبر مجموع القران اذا قبل الخبر كذا يجوز موت غير ما يوجب
المانع بوجوه منها انه لو افاد العلم كان عاديا والثالثي بط بيان الملازمة انه لا يربط ولا علية الا باجراه الله عادة بما حدسنى
عقبا اخر واما بطلان الثاني فلانه لو كان عاديا لا يرد من العلوم خلافة والجواب ان اريد بلزوم الاطوار لزوم في الاخبار
المخوفة بالقران الغضبية للعلم فبطلان الثاني ثم ادى مطلق الاخبار حتى المخبر عن القران فالملزمة متنوعة ومنها انه يؤدي
الى تناقض المعلومات اذ حصل الاخبار بها على ذلك الوجود وقوع مثل ذلك جاز وهو يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب
المنع من ذلك لانه متى انفق وقوع ذلك لاحد في قضية امتنع ان ينفوق صدق في نفسها معه اذ يعتبر حصول العلم باحد ما عدم الاخر
وان ارد لزوم حصول العليين في زمانين فبطلانه ثم لتحققه في سائر الالوة القطعية ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتحققه
من جهة الله بالاجتهاد وهو يوجب بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عند ما في الاحكام غير ثابت وعمل تغدير بموت منع بطلان الثاني
والاجماع المدعى عليه توهم لانه على غير المحضف هذا يلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزم ان
يكفي بقول المدعى مع عدلته وان يمنع الثناء في اخبار العاقل مع ان المناط في افادة العلم وصف العدل الذي تثبت باياد
ظنية كما لا يستحقا فكيف يستند العلم بالصدق اليها فاصل لا يوجب ان التعبد بخبر الواحد المخوف بالقران للمفيد بموت
العلم عقلا وشرا كما هو المتواتر وهو موضع ذم وانما المحرر عنها لا يعرف من اجلسنا جواز التعبد به عقلا وانكره بعض فاما
اصحابنا كابن قين فنع من عقلا وصح ذلك عن جماعة من مخالفينا اجماع والتحقيق ان العالمين بانجاز ان اواز واجواز بمعنى عدم
حكم العقل فيه بالامتناع والقبول الواقعيين كما يظهر من اجابهم عليه بالضرورة ما نحن هو الجواز والسند ما ذكره وان اذ اواز
به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا يقع في العمل به واقعا وان لا يمتنع منه نعم بمقتضى انه ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من
بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد بما يدرك العقل جهات الوافية حتى يحكم
فيه بجواز او امتناع بالاحكام وان اذ اواز به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لربك في الخلاف فان التحريم مطه ما نحن خلافة لان
العقل لا يستغل بجواز الاعتقاد على خبر الاجتهاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم وانخص بصورته الاسداد فلا ريب في
ثبوت الجواز لكن بعد حد التزم المانع بالمنع فيها ما ذكره بغيرها اذ لزوم التكليف يلح على تغديره على والذي ينبغي
للمانع ان يحيل الفرض المذكور لان يمنع عن حجة خبر الواحد على تغديره وحيث علمت ان الاطر من وجوده محل النزاع هو الوجوه
الاول فلنجري الكلام عليه فقول الخبر علمنا ما اخبرناه من الجواز قضاء الضرورة به وقد اشرفنا بها واما المانعون فقد اجابوا
الاولان العقل يجوز كدب الخبرين وعلى تغدير كدبهم يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبح عقلا فيمنع تجوز
والجواب من وجهين الاول المنقض بالضرورة على عدم التصويب كما هو الصواب وشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول
المسندة كاصل البرائة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه المنقض انه قد يقع الخطا في هؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار
والاعتقاد وعلى تغديره يجرى فيها ما ذكره في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل
عليها وهو يوجب بالضرورة والاجماع وربما امكن المنقض بالقطع اية لوقوع الخطا فيه وان كان اقل من غيره واقعا ثانيا فبالحل
وهو انه ان ارد بتحليل الحرام وتحريم الحلال وتحليل ما هو حرام ظاهرا فالملزمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في العلم منوطا بعل
الادلة عليها ولا فرق بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستقدين من خبر الواحد ظاهري او واقعي وان ارد بتحليل ما هو
حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملزمة اية ممنوعة وان اعتبر من حيث

لغوا وسبقها وهو مشع في حقه تم وهذا البيان يوضع وجه الاستدلال على تفيد ندية الانذار فانه بما انه يستلزم جواز العمل بما
ترقبته الوجوب بالاجماع المركب وكذا الواسع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولي والصبي اذ لا سبيل الى
منع استلزامه لجواز نية الوجوب بما مر كابق لانك انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفي جوازه في الجملة ولو
عند احتمافه بالفرق بين القطعية او بلوغ حد التواتر لا نافع لهداه شرة نادرة الحصول والاعتبار التخييري لا يساعد على اعتبارها في
مثل المقام الثاني ان قوله تم لعلمهم بجذون معناه وجوب العمل عند حصوله على ظاهره لا سخالة التزمج عليه تم ووجوب الحد عند
انذارهم في معنى وجوب العمل بما يشمل عليه لغبارم لا ينفذ العمل على التزمج لا يعين العمل على الاجاب لا مكان العمل على الندب لا سيما
مع مساعده الاصل عليه كما نافع لهداه سابقا ان الله من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الاجاب بشهادة العرف والاستعا
فلا يصار عليه الال دليل مع ان ثبوت الرجحان كان في اثبات المفصولة في اثبات الوجوب ايضا بضميتها ما عرف من الاجماع المركب و
قد ينقص عن السؤال المذكور بوجوب اخرين الاول ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقصود بالانذار ان كان موجودا وجوب
الاخرين فلا يعقل ندية الحد وفيه نظر لان المقصود قد يكون عمل الوقوع فيحذر الحذر تحفظا عن لصاحبه الحذر كما في كثير
من المكروهات فاللازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندية الحد العمل بغير الوعد غير معقول لان خبر
الواحد قد يشتمل على الجواب شئ او يخبره ولا يعقل ندية العمل بالواجب والحرام تم قد يتصور ندية العمل بالواجب في الواجب
التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الاخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام في جهة خبر الواحد حيث لا معارض له
بالخصوص وح قاتما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين ما بينهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر
التخيير بينهما على الاطلاق او في خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول
وفروعه والمفهوم من الاية على ما يغى عليه الماويل هو التخيير في المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين
اعتماد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتماد الوجوب مع ذلك فلا تعارض بين الاعتمادين حتى يستلزم التخيير او جهة احدا
فان الاعتماد بجواز العمل بالاصل قبل التصور على الدليل لا ينافي الاعتماد بجواز العمل بغير الواحد بعد التصور عليه ولا سبيل الى منع
الوجوب واثبات الجواز مع الاستصحاب ليرفع الثاني اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد بلزم
وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي في صحة التخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يتحقق عند تغد معارف الحكم
بغيره والثاني تخيير في المسئلة الفقهية وهو يودي الى اجتماع المتناقضين فان جواز الواجب واستصحابه غير معقول كما وجعله من
باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فري المهندسين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية
داودة في حق الحاضر بين المتكئين من معرفة الاحكام على ان التخيير هنا كاد اوشاد لطريق العمل كالمعرفة ان احدا هو الحكم الشرعي
بالمخصوص انشيطا هو لوقية ليه نظر لان المفهوم من التخيير انما هو العمل على حسب تقاريم من فعل او ترك دون الايثان به على الجهة التي
اشتمل اندام عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد وقع تظير ذلك في التنصت من يتناح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل على وجوب
فعل او ترك وهم يعملون بما على وجه الاستصحاب نظر الا تصورهما عن افادة الوجوب لا يوق الاحزاب بوجوب شوا وتخيير يستلزم الار
جواز الايثان به بنية الوجوب وتركه بنية التخيير فاذا كان مفاد الاية استصحاب العمل بخبرهم مطلقا لم يحدو والمذكور وكذا لو
فرض تصريح الخبر بذلك لا نافع لهداه بالحوار لا بعد انذار يخرج عن مورد الاية ولو عم الحكم اليه بالاجماع المركب يمكن التمسك
به من اول الامر ولم يخرج الى التطويل المذكور ما ذكره من عدم مساعده التاويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر
الواحد واضح الالندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بغير الواحد محله على الوجوب التخييري لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر
الواحد ومعادله لا التخيير في ما بينهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك بانه خبر الواحد فذ يقتضيه
الوجوب التخييري فلا يعقل ان يحج على التخيير العمل بالواجب التخييري وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير
بين اعتماد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجة كل من الدليلين واما ما ذكره من ان التخيير هنا في
مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والقناوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير في الصورتين
انما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما اريد بالتنظير وان اراد ان التخيير بين القديلين لا يكون الاعتدال الاضطرار فهو في
محل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستصحاب مجتمع مع الوجوب التخييري وقد اوضحنا فساده في بعض مباحث انتهى
مع انه لا فائلا في المقام بوجوب العمل بغير الواحد على سبيل التخيير بهينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بالاطالة
فيه واعلم ان هذه الاية يتناول اطلاقها الانذار بدون الواسطة ومعها مع تعدد الواسيط وبدونه لان وجوب العمل بالانذار
المنذرين يقتضي جواز التعويل على روايتهم في معرفة الاحكام وذلك مع النفقة في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم
الاعتدال وهكذا نعم من بنى ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجة خبر الواحد مع الواسطة الا ان

يلزم بعدم توقف الانذار على النقطة وأعلم ان اطلاق هذه الآية تعارض اطلاق منطوق الآية النيام عارضه العامين من وجه فتح
 اطلاق آية البناء لمؤونه بالتعليل والمراعاة للصلح فيعتبر في المنذرين ان يكونوا عددا فلا يستفاد من الآية الا حجة خبر من
 يثبت عدالة القطع او بطريق قطع ولا يثبت تعدد الامر في زماننا بالنسبة الى جمل اخبار احاد المناوذة بل كلها فلا سبيل الى
 استنفاد حجتها من هذه الآية لائق اذا تعدد العلم بعدالة الراوي نعين التعويل فيها على الظن وهو ما يمكن حصوله في حق الموثقين
 غالباً لاننا نقول بتعدد نواب العلم انما يوجب فتح نواب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لانعلم ببقاء وجوب العمل بخبر الواحد الواجب
 بعد استناد طريق العلم اليه بل الثابت حتماً اذا وجد العمل بطلان الظن والظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق
 بصدقه بعد الله مع ان دلالتها منوعة من جهة اخرى اي وعي انه لا يخفى ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يثبت اقرار امام يقصد معه
 التعريف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع
 الجهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عند محال الى نظره وترجمته ولهذا ترى انهم كثيراً ما يروون الرواية ولا يعملون بها واما
 حيث يقصدون الزام من في الحقيقة من باب الافتاء وعلى مقلديهم ليس بخبر في حق الجهد قطعاً ودعوى حجة اخبارهم على الجهد
 عند انضمام هذا القصد وان لم يكن هو معتبراً في حقه لا يخرج عن مجازفة فان قلت فعل هذا يوجب القول بان المراد بالانذار الانذار
 بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعيين تغليد مفت على المفصلات ونظيفة الفتوى انذاره على مذهبه عند عدم تغليده لغيره مما
 يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدى الحقيقة قلنا الانذار بطريق الرواية قد كان متداولاً في العصر الاول ومعتبراً كما يتبين
 التنبية عليه في بعض المباحث الاثنية وقضية الاطلاق تعميم الحكم اليه اي نعم بحجة ان بقا ثابت بالاية جواز العمل بالخبر عند قصد
 الانذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكالان اخر منها انها صالحة لتسليم الاخر وهو ان المراد بالنظر النظر الى الجها
 والمراد بفهمهم انه اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلته عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم و
 شاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته وتصور على المعجز والدلالة على حقيقة الدين رجوع الى قوتهم وانذارهم بما عاينوا من
 دلائل الحق ليجردوا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للآية على حجة خبر الواحد واما تعويل الفرضية الباقية على اخبار الطائفة فليس للحجة
 في الشرع والادبار بل بلوغه حد التوازن ولا انضمامه بالامارات المنقذة للوثوق بالخبر الجواب ان هذا التفسير وان كان منقولاً
 عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعده عليه ظ مساق الآية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية
 بقرب نية ذكر النقطة واعتبار قول الواحد منها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار بعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتعددهما
 بالاول والخروج عن العلم من غير دليل وليس في لفظ النقطة دلالة عليه لان اللفظ المطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المحصورة
 او الادراك المحصور مسمى على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة يمد على التخصيص فان الفقيه قد يندرج بطريق
 الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد ثبت لامدخل للنقطة اعني معرفة الحكم في قبول الرواية ولما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره
 في قبول الانذار دليل على ان المراد بالفتوى خاصة وجواب ان النقطة لا تعتبر في الاية شرط لقبول الانذار بل حصل غاية للنقطة
 كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبراً في الاخر ولهذا لا يعتبر في النقطة الانذار مع ان فرض الانذار
 بطريق الرواية مع عدم النقطة بعد جدها والاية وارده على حسب الغالب المعتاد وقد يحض الاية بالانذار بطريق الرواية لان
 تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى بوجوب وجوب قبول الجهد لفتوى مثل فان الفهم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكونون منهم
 مجتهد مع ان فتاوى الجهد لا تعتبر في حق مثل فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص الفهم بغيرها
 المجتهدين فوجه التخصيص قلنا عموم الفهم المضاف لافراده وصحى بخلاف معمول الانذار لوعيه فانه حكمتي فيرجح يقينه على تخصيصه
 والتحقيق ان فرض بلوغ الفهم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلاً وبعضا بعيد عن سبب الاية فمؤولاً واضح بخلاف معمول الانذار
 لوعيه فكان تركه على اطلاق اولي ولا يندرج ذلك في اثبات حجة خبر الواحد في حق الجهد لان شوقها في حق غيره يقضي شوقها في
 حقها ما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها انما لا يتناول الاخبار الوجوب المحتملة اذ بمجرد عن الضريح بالانذار اذ
 بمجرد الاخبار بها لا يقتضي انذاراً والجواب ان الاخبار باحباب شيء او حرمة في قوة الانذار بتركه او بفعله وان لم يصح به والطلاق لا
 يتناول الضريح منه والفتوى قول قول الواحد فيها بوجوب قبوله في قيمة الاحكام بطريق ولى بل نقول ان ثبت وجوب القبول في
 البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشاهدين فلا يثبت في حق غيرهم
 الا بالاجماع وهو منسلف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشاهدين انه لا نزاع هنا في شركة تركه
 بل في شوق اصل الحكم اذ على تقدير ثبوتها في حق الحاضرين لا كلام في ثبوتها في حق الغائبين مضافاً الى قيام سائر الأدلة الدالة على
 شركة التكليف من الاخبار عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقصود والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظاهر في ظاهر
 على حجة فان طع الظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجةها لا يعول عليها فيها

ولين لم يحصل
 الوثوق

فيها وان كانت فرعية الثاني قوله ان جانك فاسق ببناء فثبتوا وجه الدلالة انه تم علو وجوب نبي النبي على عجز الفاسق به من
 بمفهومة على عدم وجوب النبي عند محي العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر يطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول
 او بخارجة او محصور بما لو ارد العمل بمقتضى بيانه فيكون وجوبه شرطا ويرجع الى الوجه السابق او بموضع خاصة لا بد من النبي فيها
 منها الواقعة الف نترك الابه منها حيث يجب فيها طلب البيان بمطابقتهم بالصدقات فان انقضاء الحق وانقضاءها من كذب البناء
 ضما بظهور الحال وان استكفوا عنها واظهر والذائع والمعادن تبين صدقة ووجوب التعم على جوارهم لكن هذا في الحقيقة وليع الى
 طلب امر محصور بمحصل به البيان وليس يطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالنبي على احد هذه الوجوه
 للاجماع على عدم وجوب النبي عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا لما نداول في كتب العموم في بيان وجه الاستدلال من انه تم علو
 وجوب نبي النبي على عجز الفاسق به فعلى تقدير محي العادل به اما ان يجب القبول فهو المدعى ويجب الرد فيلزم ان يكون العادل
 اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالنبي فيما عدا الوجه الاخير لانه بناء وفي الوجه الاخير محي النبي في بناء
 العادل ايضا انما يتم ما ذكره اذ حمل الامر بالنبي على وجوبه مطلقا وهذا ما لا اذ اذهب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة
 ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف وعلى كل من التفسيرين يتوقف على القول بقبول
 مفهومة وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على اشتغاله عند اشتغاله بخلاف التعليق على الوصف فينبط الا
 على الوجه الاخير وبما جئنا الى التمسك به بعض من وافقنا في صدق المنع كلفا للمعاصر نظر الا ان المفهوم من الابه بمساعدة
 العرف يقول بنا العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن نفسه مقتضيا للحكم من
 غير حمل الوصف لانه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لانه مساعده المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على
 الوصف بناء على عدم دلالة عليه في نفسه امانا ان يكون تقريرا في حاله وبثوبها في المقام ثم قطعا او لغيره في الحقيقة واجبة الى
 انحصار فائده في التعليق في الاحتراز وظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما يتصور جواز بناء على محصل
 الوثوق والاعتقاد به فيما اذا تعقب الخاص الوصف للموصوف العام كافي قولك ان جانك محي فاسق او رجل فاسق ببناء
 ونحو ذلك ما يشمل على التمسك اللفظي المقضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام
 ليس من باب بل من باب ترجيح التفسير عن موارد الحكم بعنوان خاص على التبع عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة
 ظاهرة على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الاعراض عن ذلك فلا يجد لتعليق الحكم على الوصف في المقام من يخصص
 لا يوجد في غيره فان ما ذكره في منع دلالة على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد
 كون حمل الوصف على الحاجة محي في المقام ايضا مضافا الى ان له في المقام بكرة اخرى ايضا وهي التنبه على ان الخبر المنصف بالحق
 بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جدا اذ يحمل في حقه ما يحمل في حق محي العادل من التمسك والتمسك مع زيادة وجوه
 تعدد الكذب او تعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام خفيفة ناشئة من اشتغاله بصفه العدا لئلا يفتنه الحاحر على الاقدام
 مثل ذلك وهذا ظاهر لا ستر عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فينبط فيه الاشكال من وجوه
 ببناء فلا يجب ان يثبتوا كما هو المقصود ويجب ان عدم محي الفاسق بالنبا اعم من عدم محي احد به او محي عاقل به فينبطوا والمقصود
 ويشكل بان المراد بالنبي انما عدم جواز القبول فهذا اما ليضع اعتبارا فيضه جزء للاعم اذ لا معنى لجواز قبول البناء عند عدم محي
 احد به اذ لا يباح حتى يحكم عليه بجواز القبول او جوقيا يحصل به البيان وح فيجب تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا يجب وجوب
 نبي بنا العادل فيها ايضا فتعبر الغناء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعه وبممكن اختيارا لسؤال الاول والتمسك بالتخصيص
 في الشرط بقربة اختصاص الجزل ويمكن ايضا حمل الامر بالنبي على وجوب الرد لانه عدم جواز القبول لتساوي صلوح اللفظ بالنسبة
 اليهما فيبصع اعتبارا مع اللازم لكن يبقى الاشكال في ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تميم المفهوم من اماراته ومنها ان قوله تم فثبتوا
 يحمل للمضي الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالابه كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظن ولا قرينة على ارادته
 فلا يصادر اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الابه عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لانه عدم وجوب تبين خبر العادل
 عند مجيئه به لوجوب المحافظة على مادي الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغايرت اياها فالا يفرق فيلزم المفهوم ح اذ لا
 يحصل له الا نافعول ليس اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى واهلته كثيرة وبالجملة فعدم بثوت محصل المفهوم بوجوب الظاهر
 في لا يندب له بادة يكون لها محصل وربما يمكن ان بق انا ان استفدنا من مساق الابه ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان
 في حال البناء كانت في قوة قولنا البناء ان جانك فاسق به فثبتوا فتدلح على عدم وجوب تبين بناء العادل بمفهوم الشرط
 وان استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جانك ببناء فثبتوا فلا يكون لها دلالة
 في على حكم بنا العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق تاديبه

وهذا

وهذا صحيح سقوط الاحتجاج بالآية على المقصود ومنها ان مفهوم الآية ليس محجوز في موردها وهو نسبة الازداد الى من بثت اسلامه قبلها من
 اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب النبيين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي
 ارسل وليدين عبثا الى بق المصطفى ليأخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى منازلهم خرجوا اليه لينلقوه تعظيما لخصه فهاهم لما كان
 بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي واخبر بنبأهم من اولاء الصدقات وقد روي انه اخبر بالتردادم فزلت الآية
 ولما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المشافي عدم قول قول الوليد فسق فيكون التعليق للثنية
 على فائدة غير المفهوم كغير الخبر ولجيب فانه بارتكاب النفي في المفهوم فانه مقدم على الغاية بالكلمة واخرى بان المراد بتبنيوا
 بناء مطلقا وان انضم اليه بناء مشددا فيدل بمفهومه على قبول بناء العدل في الجملة ولو حث بنضم اليه بناء مشددا ولا يخفى ما بينهما من
 التكلف المستشبع ومنها ان التعليل بقوله ان تصيدوا قوما يجعل الاية تقتضي الحكم بما اذا كان هناك اصابتة وخوف مذمة
 على تقدير ظهور الخطأ فخص بمورده ولا يبعدى الى محل البحث والمجواب ان الاصابة والتدانة على تقدير ظهور الخطأ قد
 يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك ويتم الكلام في الثاني بعدم القول
 بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لا مكان وروده لتقريب الحكم الى الغرض في محل الحاجة اوان
 المراد ان العمل بخبر الواحد ياتى في الوقوع في مثل تلك المصنعة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر ويؤخره على
 الاحتجاج بهذه الاية ايضا اشكالان اخران تقدم ذكرهما في الاية السابقة وهما انها خطاب الى المشافين فلا يثبت في حق غيرهم
 الا بالاجماع وهو مشف في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم كالاتي في المقصود والمسئلة اصولية يطلب فيها بالقطع وقد تقدم
 الجواب عنها الثالث قوله ان الذين يكتمون ما ازلنا من البينات والحكمتن بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك بلغتهم
 الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها يتناول الاحكام الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب
 بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها الا لا شئ الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الاية الاولى وبره عليه وجوب
 منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون او يضاف الرسول كما كان مذكورا عندهم في التوراة فلا تغلوا له بالمقام وبمكرر
 بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تسليم وروده في ردعهم فالعبر بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا
 يتناول ما بينه الرسول والامام اذ لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والمجواب ان كل ما بينه الرسول و
 الامام قد ثبت في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تم وانزلنا اليك
 الكتاب تبينا لكل شئ ولا يفصح عدم وقوعنا عليه في ظاهر الكتاب يجوز ان يكون بيانا في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه
 اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقة تحققة بالتبني الى النبي
 والامة ولو خسر الكتاب بالمرات انما هو الظاهر من التبيان وبه صرح اهل التفسير في الوجه السابق سقط الجواب ومنها
 ان تحريم الكتمان مقيده بكونه مبينا في الكتاب فيكون القول مقيدا به ايضا ولا بد من العلم بالقيده ولا يقتضي لفظة
 الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينصرف فائده في وجوب العمل به مطلقا بل يكفي وجوبه اذ افاذ القطع وان خطاب الى المشافين
 فلا يتناول غيرهم وانظر والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته الرابع قوله تم فاستلوا اهل الذكر
 ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تم امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القرآن او اهل العلم وكيف كان
 فالمقصود من الامر بسلوهم انما هو استرشادهم والاختيار عند عدم العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواضحة كما هو
 شان المقلد فحجاب بذكر الفتوى كان قد يقع عما صدر عن المعص من قول وفعل ونحوه كما هو شأن المجتهد فحجاب بحكاية و
 نقله وهو العبرة بالخبر والحديث وقضية الامر بسلوهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل
 على حجة اخبارهم كما يدل على حجة فتاويهم وتخصيصه والثاني كما هو المعروف في كتب القوم بمسئلة الاية بظواهرها فينبذ
 الاطلاق ولا يخفى دلالتها بحجة اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم واهل القرآن وان خص في حجاب الفتوى بالمجتهدين حيث
 لا يقصد حكاية فتاويهم لمدل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن انما الكلام في النعيم بعدم القول بالفصل ويشكل بان
 سياق الاية محتمل لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود ان لم يكن ظاهرة فيه وان المراد مسئلة عن احوال الانبياء
 السلف وكونهم رجالا لا ملكة وذلك لان اعوام الكفار لما استبعد ان يكون النبي المبعوث من قبله تم الى العباد
 بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السابقة بقوله تم فقالوا البشر هيدوننا وانا لو البشر امتنا واحد نبتعوا لو الوشاء الله
 لا تنزل ملكة وامثال ذلك ردوم الله تم بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ما كانوا ملكة واما كانوا
 رجالا وامرهم بمسئلة علماءهم عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والسؤال عنه فلا يتناول المفا
 الا بتعميم الواضع الثلثة والبعض منهم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود

اليهود ورواه الامام علي من زعم ذلك بانه تم كيف يلزم مستلزمهم مع انهم لو سلموا الامر واما لاخذ بشريتهم فيقول النفس المذكرة
 قلت الظان الزاعم المذكور زعم وجوب مستلزمهم مطر اوتى حينئذ هذه الشريعة كما يظهر من الروايات المذكورة والافتراء لا
 يتم بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلكناه لكن اهل الذكركثرة الرواية المذكورة وغيرهما من روايات اهل الذكركثرة ما اهل
 البيت وعمل ذلك في بعضها بان الله تع قد سمي بنيه م ذكر في قوله اما ارسلنا اليكم ذكر رسولنا فاهل الذكركرم الرسول واهل
 التحقيق ان مساق الاكبر لا ياتي عن العمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من منزلهما عليه لصراحة تلك الاخبار فيه
 يخص اهل الذكرك بالائمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمحدثين فلا يثبت الاخراج بالائمة اللهم الا ان ينزل الاخبار على
 بيان الضرر الكامل من اهل الذكرك دون المخصص ولا يخفى من جعلنا مساق الاجماع فانما نستكشف باسنادنا على الاخبار على
 خبر الواحد عن قول المعصوم ولو بساغة امارات خارجة ولا يفصح عما قلناه في اجماعه اذ المداري الاجماع عندنا على انعقاد
 الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل كما تم بحقيقة في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجة خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه
 خبر واحد فالتمسك به على حجة دون الساس السيرة العظيمة المستمرة بين المسلمين فان حرقته السلف والخلف ما عدل النادر
 منه جارئة على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد ونحوها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور
 الائمة الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع شناعة بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام بما نابت عادة من
 تمكنهم من تحصيلها بطرق السماع عن المعصوم او الاضمار فيها على الاخبار المتواترة او المحضوف بقرائن الصدق كما يشهد به
 مفايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في ملجعتهم الى اقوال المجتهدين مع تعددوم وبالجملة فغولهم على اخبار الاحاد بعد
 التامل فما ذكر امر ضروري لا يكاد يعجز به وصحة الشك والارتياب ذلك يكشف عن قول المعصوم وتقريره ايامه عليه كسفا
 ضروريا بل اذا تحقق النظر وجدته الطريقة في سائر الشرايع جارئة على ذلك اذ ما من ذي ملنة وطريقة الاولي في ملنة و
 طريقة احكام لا يعرف كلها او جعلها الا بواسطة الاخبار لا يبلغ عند درجة التواتر ولا منها قران تقيده القطع في صحة النقل
 ومن هذا يتبين انه لو ادعت الضرورة على حجة خبر الواحد كان معها ولعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد
 ان اشرك الجميع في الكشف القطع عن قول المعصوم هو الكسوف في الاول باراد العلماء طينة كانت وعلية نظرية ولو غالبيا في الثاني
 بقطع العلماء والعموم بطريق الضرورة ولو غالبيا ولو انحصرت الضرورة بالعلماء عدم ضرورتها منهم وفي الثالث بعل الذب يحصل
 الاستكشاف بعلم السابغ لا ريب في انما مكلفون بطاعة الضرر الظاهر والنسك في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله
 يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وقولته في حديثه الثقلين المتواترين بين الفريقين المشتمل على الامر
 بالنسك بالضرر المصطفيين وغيره من الاخبار والاثار والنسك بهم والطاعة لهم لما قصدت بانواع اقرانهم بمعناها منهم
 مشافهة ونقلنا لنا بطريق التواتر او الاحاد المحضوف بقرائن الصدق او ما ثبت بالسمع قيامه مقام ما ذكره مع تعدد ذلك كله
 وبقاوا التكليف بها كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على النظر المستند الى نقل الاحاد لان النسك الطاعة في كل من
 ما التي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبها فكما يصدر عن عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة
 كك صدق عند تعدده على الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصنا الطريق بنقل الاحاد دون سائر الظنون
 لعدم صدق الطاعة والنسك عرفا معها هذا غاية الوجوه الدليل فلو تم لدل على حجة الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون
 مطان الظن لكنه ضعيف اذ لا يتم عدم صدق النسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم الاستفادة بسائر الطرق الظنية وانكاره غير
 مسموع وما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجة قطعات العقل بدون معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة و
 العيان بدونه وسنده على فساد في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ولو بعد استناد باب
 العلم ثم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعا بذلك وهل هذا الادور الثامن الدليل المعرف بدليل استناد باب
 العلم ويمكن تقريره بوجوب الاول وهو المصدور ان لم يسبق اليه احد هو انما كما نقطع باننا مكلفون في زماننا هذا
 تكليفا فعليا باحكام كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع او بطريق معين بقطع من
 السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعدده كك نقطع بان الشارع قد جعل لنا في تلك
 الاحكام طرفا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ورجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد
 وهو القطع باننا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بموردى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا
 بطريق بقطع من السمع بقيامه بالخصوص لقيام طريقه كك مقام القطع ولو بعد فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم
 العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى النظر الفعلي الذي لا دليل على عدم حجة لانه اقره على العلم والى العمانية الواقع مما
 عداه واما اعتبارنا في الظن ان لا يقوم دليل على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيشع بثبوت مع

الافتراء

بما

المذكرة

فرضه

صدوره

التكليف

من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد

انكشاف خلافه ومع فقد هذا النوع من القطر فالرجوع الى ما يكون اولى به مع اذ مع التعدد والتكافؤ التخيير لا يمنع الاخذ
بما علم عدم جواز الاخذ به كما ترجح المرجح او المرجح مع عدم الرجوع وما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات تنقطع
بعدم اعتبار الشارع اياها طر يقا الى معرفة الاحكام لو ان امارات القطر الفعل بها كالتعريف والاستحسان والسيره الظنينة والروا
وظن وجود الدليل والقرينة وما اشبه ذلك مما لا يحصره كآن نجد علينا امارات نقر تعلم بان الشارع قد اعتبرها كالا وبعضها ضربا
الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلها ولو بمعارضه الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب الشبه
الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والافتقار الغير الكاشف والشبهة وما اشبه ذلك فانقطع بان الشارع لم
يعتبر بعد الادلة القطعية فحقنا امارات اخرى خارجة عن امارات ومسنند قطعنا في المقامين الاجماع مضافا في بعضها
الى مساعده الاخبار والايات حتى ان الفائلين بحجبه مطلق القطر لبعض منخرى الماخزين لانهم يتعدون في مقام العمل
عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلها بما فيها حيث قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعنى من هذه الامارات
في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتيقن ولا طريقا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللزوم الرجوع
في ذلك الى ما يستفاد اعتبارها من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا
مفد ما لا يرب منها في النظر الاغبره مع تحققة ثبت ما فرنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبره تلك الطرق التي هي ادلة
الاحكام على الظن الذي لا يدل على عدم حجبه ثم على ما هو الاثر اليه كك ولا يرب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية
فهو من الطرق الظنينة للوجه التي ذكرها يجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طر يقا الى اثبات الحكم
المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طر يقا اليه ولو مع تعدده حيث لا يعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل بعدم كون غيره
العلم طر يقا في الظن وبسقوط ما لم يتم على حجة غير العلم قاطع سمعي او قطعي وذا ظاهري معتبره او عند استداد دليل العلم الى الدليل
مع حصوله ثم ان ذلك الدليل السمي واحدا نوعا على حجة طر يق مظهره كان في مرتبة العلم مظهره فيجوز التعويل عليه ولو مع امكان حصول
العلم في تلك مرتبة وان دل على حجة عند تعدد العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعدده فيقدم العمل بالعلم وما دل الدليل السمي
على بقاءه مقامه مظهره واما اذا استقى الجميع وعلم ببقاء التكليف مع ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا يدل
على عدم حجبه ثم الاثر اليه على ما مر هذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعدد التيقن المتقدمين على انه لو دل الدليل السمي على
حجبه الظن عند تعدد العلم وما في مرتبة كان حجبه باعتبار الدليل السمي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى على
واحد الماعرف من توقفه لانه على عدم السمي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فانقطع للطريق ثلثة مراتب لا يقول
اللاحقة منها الا بعد تعدد السابقة ويخرج علينا امارات الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد
استداد باب العلم وما في مرتبة طر فمخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقره العقل طر يقا الى معرفة
الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم وبما علم قيامه بالمخصوص مقامه ولو بعد
تعدده ومع تعدد ذلك كله هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التيقن الى ما يقضيه العقل من العمل باقوى تلك
الامارات على ما مر البيان فبين ان طر يقنا الى وقوع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى والثانية والى معرفة تفاصيل
ذلك الطريق في المرتبة الثالثة والشر في الفرق انما للامارات لجمعنا طر يقنا احكامنا وجدناهم يتعدون في فروع الاحكام على طرفي و
مدارك مخصوصة مطبقين على نفى حجة ما عداها مع امكان الرجوع اليها طر يقا وفي اثبات حجبه تلك الطرق وتعيين ما هو المعنى
منها على ادلة قطعية عند عدم كالاتها كالكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طر يقهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة
الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومشاهد الا
الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقضيه العقل من العمل بالظن الذي لا يدل على عدم حجبه ثم
ما يقره اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافي ذلك ملزم من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجة خبر الواحد في الجملة حيث ان طرفي
حجبه يكون عندنا ايضا في المرتبة الاولى لان مساهمة هذا الدليل سمي على الاعراض عنه مع ان ذلك لا يجرى في مقام العمل
اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشئ من تلك الادلة لانها تساعد عليها وينتجبه على هذا الوجه اشكالان لا بد من التيقن
عليها وعلى نعمتها انما لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد استداد باب العلم حتى يتفرع عنه
وجوب العمل بالظن في تعيينها واما السلم ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام
واقناع باب النظر اليها على الوجه الذي فر حصوله بتلك الادلة واذ لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث و
المخصوص بطل ما فرغ عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والمجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليل من
جملة الاحكام الوضع فتدريج في الاحكام الشرعية فلا يقطع اعتبارها بعد استداد باب العلم اليها كما سطر الاحكام فان الاجماع منعقد

من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد
من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد

من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد
من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد

من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد
من المدارك الغ
لا يدل على عدم
جميع الامتداد

مستند على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد استداد باب العلم اليقيني بالامر بالفداء وطبقه في العلم اليقيني
 عليه ولو في الظاهر لكان التكليف بالحق وقد ثبت ما قرره في قيام الدليل العقلي المنجز على الادلة الصالحة للثبوت على بقاء التكليف
 كما هو على الاحكام على العرض لا سيما في سبيل الحكم بالثبوت ومنها ان استداد باب العلم اليقيني مع العلم ببقاء التكليف
 بها كما يقتضيه حكم العقل عند عدم العلم بنسب الشارع لنا الى معرفتها ولا نكلا مغايرة للدلائل التي يستعملها العقل وجوب الثبوت على
 كل طرف لا دليل على عدم حجته ان تيسر والا فكل اماره لا علم بعدم حجتها القرب مغايرة الى الظن فيعين الاخذ بها مع الاتحاد ويرجع
 الاثر مع القدر والاختلاف ويخبر مع النسوى كك يقتضيه ذلك عند علمنا بنسب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذ الامكن
 الا امارات معلومة عندنا على التفصيل واليقين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد استداد باب العلم اليقيني وذلك لا يبرهن في
 هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يفيد في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لا اذ اخذنا بما يقيدنا من تلك الامارات فثنا نكلا
 بالحكم ثم بالاثرب منها اليك كما لم يكن ثبوتنا في علمنا الاجمالي بنسبها اماره وطريقا الى الاحكام ولا علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ
 انشده بر وقوع العمل فان لا معدل لنا عرف ذلك لان حكم العقل بما فرناه حكم قطع ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه و
 الجواب ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذ العلم بحكم الشارع بحجة جملة من الطرق ولو اجالا لا بعد الرجوع
 الى ما يقتضيه فاعده الاستداد عقلا واما اذا علمنا به مع الاعراض عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلنا بالظن في الاحكام على الوجه
 المذكور مناف لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافا لنفسه اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا باننا مكلفون بالاحكام بشرط مساعد
 تلك الطرق عليها فلا يحسد الظن الناسي منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذ التدبير بقاء التكليف بالعمل به بل للالزام ح تحصيل الظن
 بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا او في خصوص
 مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقه وبالجملة فيجوز تحصيل الحكم عن طريق مخصوص بوجوب دوران الحكم
 مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبد على تقدير ثبوتها لا يختص بغيره
 الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول علمنا في الكل بان الشارع
 كما كلفنا بها كلفنا ما استفادنا عن مدارك مخصوصة بل بان طريقه الاجتهادات في الكل على ذلك ولا ريب ان ايات الطرق و
 تعيينها على ما فر من انها غير قطعية داخله في تلك الاحكام فالغوبل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على وقوع
 او الدور والالزام بقسميه بطر اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان اثبت حجته بنفسه عاد الحدور وان اثبت بما اثبت
 حجته به لزم الامر الثاني واما بطلان الالزام بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفرق امانا في
 في المرتبة الاولى من الرتب الثلثة التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول
 الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى في غير واضح اذ لا يقوم من الاجتهاد
 مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الاخرى من علم عدل شرعا واكثر رجال اخبارنا ليسوا كك لا تعلم بوجود العدل فيهم و
 لا سبيل الى العلم باليقين فيقول على الظرفية فيكون حجة اخبارنا المعترف في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدلنا
 روايات المعترف في المرتبة الثالثة لا تمنع بقاء التكليف بحجج العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد استداد باب العلم اليقيني فلا
 يفيق باب الظن اليقيني من ابتداء على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى
 يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد استداد باب العلم اليقيني من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاضاف
 به من الامور العادية الرجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد استداد باب العلم اليقيني وبالجمله فاجابنا في غير
 القطعية على تقدير حجتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنسب الشارع لها طريقا بعد تعدد العلم وما في مرتبة العلم اليقيني وبالجمله فاجابنا في غير
 ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجة الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة
 الثانية لعلمنا اجالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية تدارر بدورها خلافا اما بطريقا والتخصيص والتقييد لا سبيل لنا
 غالبا الى تحصيل العلم بسلامة ما فعل به منها عرف ذلك الا بطرق الظنية لولا ذلك لما جاز لنا تيسر شئ منها ولا تخصيصه ولا تاويله
 بشئ من اخبار الاحاد التي حجتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبة لا سبيل اليك التمسك بما يثبت حجته على
 انشاء الامر بل ما المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول فصح في حقا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي
 يعلم من النصح جواز الرجوع اليه ولو بعد استداد باب العلم اليقيني علمنا بنسب الطريق اليها اجالا فلا يصح في المرتبة الاولى والثانية
 لا نأخذ الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا الا لانتفاء الرجوع من غير مرجح ففنع ايات حجة في
 ما يصح اثبات حجة الاخير به من غير في وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم
 العقدي في هذه المرتبة فاذا ثبت ان خير الوجود حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجته وان كان ظاهريا يثبت بحجة

تفصيل

تفصيل

تفصيل

وان سقطت الطرقات
 وان سقطت الطرقات
 وان سقطت الطرقات
 وان سقطت الطرقات

تفصيل

خبر الواحد كانه لول على حجه ما بظن حجة لامادة لا دليل على عدم حجة ثبوت حجة الظن بوقوف حجة خبر الواحد وبطلانها
 فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع صريح على تعيينه لا يتم الا باجماع الى المرتبة الثالثة او بقرينة
 يلزم اما الحكم من غير دليل والذو او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللزوم باقسامه بترجيح وتوابع بعض الطرق اليها
 خاصة لزوم الترجيح من غير مرجح وهو ايقن الفساد فاقنع الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى
 قاعدة الاستدراك يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت وحقنا وان التكليف في مطلق
 الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدرك المصوب من حيث التقديرات في حق الاول دون الاخير ومنها انما لا يتم
 ان استناد باب العلم الى تعيين الطرق بوجوب حجة كل ظن لا دليل على عدم حجة بل حجة كل ظن نظرية حجة خاصة لانه اقوى وللإيجاع
 في مقام الضرورة على اقل ما تدفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجة اقوى مع كونه على الاطلاق لا ينافي باختلاف مراتب الظن لا
 يقتضي منع حجة الاضعف ولا لوجوب الاقضاء على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجة بتجرد الظن بها اذ
 يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهر يبعث معه الترجيح في الظن فلا اثر لقرينة الظن في اثبات اصل الحجة وانما يظهر اثرها في مقام
 المعارض وهو امر اخر وعلى ما فرغنا من فلو ظن بطريق بظن عدم حجة حجة اخرى وجب لاحذ باقوى الظنين لشاوي نسبة
 حجة الظن اليها ترجيح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجة معارضا بما في مرتبة سقوط اعتبارها وجب لاحذ بالظن باقوى لسلمة
 عن المعارض التام ومن هذا الباب كل شئ على حجة طريق فانه يجب لاحذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا
 يعارضها انقضا والشرف على عدم جواز الاخذ بالشرف لمعارضته تلك الشهرة لتفهما فلا تصح لمعارضته غيرها وقد سبق تحقيق
 ذلك في بحث الشهرة ومنها ان قضية البيان المذكور حجة الظن اذلة الاحكام عند استناد باب العلم الى معرفتها او معرفة
 بعضها اجمالا فتصليها مع العلم ببقاء التكليف بها وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا يتحقق له في حقا اذ اخفاء
 في ان طريقة من الاحكام ما تمكن من معرفة حجة من تفاصيله بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه
 وهو الاجماع والادلة العقلية فينتج بالتقسيم الى كل واحد من نوعيه احد الشراطين المعترضين في جواز العمل بالظن فيه ومنها
 ما نقطع بحجة بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب خبر الواحد لقيام الحجة من الفاظهم
 الشيرة والاجماع المتضمنين بالاخبار والمنكاشرة المتظاهرة على حجة في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بهما ولا قطع بحجة ما
 عدا هذه الادلة الا بقرينة ابتداء ولا بقاء التكليف بالعمل به حتى يفرغ عليه جواز التعويل في تخصيصه على الظن نعم لو استندنا
 منها حجة خبر الواحد انما على قطع النظر عن سائر الادلة المعينة للعلم الاجمالي بها فمع التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل
 ما يجب علينا العمل به من الكتاب السنة فاذا حيث علمنا على اجماليها بيبون التكليف بالعمل بها في الجملة وقد تعذر علينا معرفة
 تفاصيلها بطريق القطع والطريق القطع مع توقف العمل على التفاصيل وجب لاحذ منها على الظن الذي لا دليل على عدم حجة
 ثم ما هو اثرها في التفصيل المتقدم لا يثبت استناد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو المحجة من الكتاب السنة ثبت استناد باب
 العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلها كالظن بحجة غيرها وتفاصيلها مشاركتها في كون كل منها دليلا مظنون الحجة
 والقطع بحجة احد ما بجملا غير صالح للفرق ان الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجة لا نافعول اما وجب العمل بالظن في تفاصيل
 الكتاب السنة العلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع استناد طريق بقاء العلم بالتفصيل وهذه العلة غير متحققة في غيرها
 فلا يسيل الى التمسك اليه العمل بالظن فيه وهذا يفتح الفرق بين الظن بحجة ما علم حجة نوعه مجمل وبين غيره والجواب ان البان
 المذكور انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وببقائه بعد استناد باب العلم على الاطلاق حتى في صورته معارضتها النقل
 الاجماع او الشهرة او غيرها وبالجملة تقرر العلم بحجته على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجته غيرها ولو في صورته المعارض كما هو
 المقروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجة تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها وبمعارضتها وجب الرجوع في التعيين الى الظن
 لو ما قام مقامه كما في غيرها ومنها المنع من استناد باب العلم الى الادلة فان الاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ضمنية فام على حجة
 دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح والحصل البرائة فان الاجماع والشيرة القطعية فاضيان بحجة الاولين والعقل قاض بحجة
 الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلاثة من الاخبار والمتظاهرة ولا يفتح في انعقاد الاجماع مخالفة الاجازية في الاول والستند
 وجلاء في الثاني لخص الاستكشاف لنا بمقالة الاخرين فبحر فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجة بقاطع كظاهر الكتاب
 والخبر الصحيح علمنا ببقائه اذ لا قطع لنا ببقاء التكليف بفعل باصل البرائة لقطع العمل بحجته حيث لا دليل معلوم الحجة عند
 به على خلافه لا يثبت ان حجة الكتاب الخبر الصحيح في الجملة سلمنا قطعها لانه لا يجري في منع حجة ما عدا ما وان اردت بحجة ما
 قط وان عارضها اجماع منقول او شهرة او رواية مؤثرة وحسنة او ضعيفة متبرجة قطعية مما ح منوعه لعدم مساعده الاجماع
 والشيرة على حجة ما واما الاخبار فغايرة ما يستفاد منها بحجة ما في الجملة ورواية الثقلين المشارة بين الفريقين واولئك على جواز

شرفه
 الفاعلة من
 العلم
 والاعمال
 والتفصيل
 من الادلة
 على حجة
 معرفة
 الادلة الشرا
 دليل على عدم حجة
 وليس كان لقطع
 الخلاف في حجة خبر
 الواحد عند معارضة

على جواز التمسك بالكأبر مطلقا لكن شمولها للصورة المذكورة خلق ولا دليل على محيية في المقام اذا استند على محيية الفرض الا انما هو
هو الاجماع وهو في محل النزاع مع ان خطاب الى المشافين والاجماع على من اواه غيرهم لهم فيه على الاطلاق لا نافعول الاجماع منعقد
على ان وظيفة الفقيه البناء على افادة الكتاب والخبر الصحيح ما يعارضه ما ثبت محيية عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العامة
بما وان تنازعوا في محيية بقية الطرق وفي تعيين الاربع عند المعارض ولا خلاف في ان اثبات محيية تلك الطرق اذا كان في حقنا
مبتدأ على شوبن محيية مطلقا كاهو المفروض وهو ممتنع على اشد ادب العلم فيما لم يعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يتم على محيية
الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان تمسك بظاهر رواية الثقلين ومنع الاجماع على محيية هذا الظاهر ودوران الاجماع لم ينعقد على
محيية الفرض في الالفاظ باعتبار خصوصيات موارد ما بل انما انصد على عنوان كل وهو محيية في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما
ثبت صلوحه لمعارضه فمن لم يقول على هذا الظاهر في مقام قائما فاما هو لعشوره بالمعارضه لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظرف نفسه
كما في الاشارة اليه ويحيث لم نعثر بما يعارضه لا محض طريق شوبن عندنا في اشد ادب العلم وقد منعناه لم يكن سبيل الالعدول
عندم على تعذر شوبن الحكم في حق المشافين يثبت في حق غيرهم اذا لاقا بالفضل والجواب بان الجود على ظ الكتاب على تقدير تسليم
محيية مطلقا لا يجدي في معرف جميع الاحكام لانه مشتمل على جملان جمله منها والاجماع المدعى على محيية الخبر الصحيح ان كان من حيث
المخصوص ثم لان كثير من الغاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونه الصديق لاسيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي
بالسبغ في كل انهم انهم كانوا يقولون على الاخبار الموثوق بصحتها من غير الجود على الصحيح بمصطلح المناخرين كما نبه عليه بعضهم
لذا ترىهم كثير اما يعملون بالاخبار الضعيفة ويطلقون الاخبار الضعيفة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقه عندهم من جملة الامارات
المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظرف لصدوره فهو مع عدم جربانه في مقام تعارضه اماره اخرى منه مشترك
بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجود عليه فاتفق ان الاجماع على محيية الخبر الصحيح بالمخصوص ثبتت الاشد وتعين السبغ
على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المخصوص من محيية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كل امانا
هنا في مقابلته من انكر محيية مطر الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المناخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالقره
وطريق العلم اليقيني المنسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله فيها فتعين الثوبل على الظن لقطع العقل من جهة
قره الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد منه وان امله بعضهم اذ الغدما في المذكور تجردها لا يوجب تعيين العمل بالظن بل
الاعم منه ومن غيره واذا ثبت محيية الظن في الحكم الشرعي ثبت محيية خبر الواحد في ذاته من اماراته فان قبل اتمام اشد ادب العلم
لا مكان العمل بالاحياط والاشيان يجمع المحلث فلنا هذا يوردى الى العسر والجرح المنفيين في الشريعة السمحة التمسك كما لا
يجفى على من له اذى خبر بالطريقة لعدم تعيين له طريقا مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والحرمان
كالوتعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما توهم لان حرمانها شرعية فز نفع حيث الاحياط كالصلوة الى غير
القبلة عند تعذر معرفتها لتخصيل العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات محيية خبر الواحد على تعذر تعيين دليل
اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالي حيث اوردته في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في شيء من موارد لاعتماده في الحقيقة على
غيره فهو متجه الا ان الكلام على تقديره غير واضح وان اريد به بيان كون الاعتماد في محيية خبر الواحد في امثال ذلك ما استأنا على
هذا الدليل فضعفه لا نأمنع اشد ادب العلم الى الاحكام الثابتة وحقنا من غير طريق العقل حتى يرتب عليه من بقاء
التكليف با وجوب الاعتماد على ما ينسبه العقل طريقا لعلمنا بعد معرفة التمتع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصه في
كلتنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على اليقين والتفصيل في علمنا الاعتماد في معرف
على الطرق الناشئة منها كما عرفت وجه مما قرع به الدليل المذكور ان ثبت من التمتع بقاوا التكليف بالاحكام الفرعية بعد
اشداد باب العلم اليقيني منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لاجلا لا لا تفصيلا او ثبت ذلك ولو ثبت بقاء حكمه
بعد اشد ادب العلم اليقيني والاول مخالف لما عرفت بيان في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف
بالاحكام الشرعية مطر بعد اشد ادب العلم اليقيني مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها ما لا مشرة بفساده
على نافعول لا علم لنا ببقائه التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مطر وانما المعلوم بقاءه عند مساعده بعض الطرق المخصوص
عليها فعمل من يدعى بقاءه في غير هذه الصورة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك بالاحكام في الشركة في التكليف لانها لا
يصدق العلم بالاطلاق لاسيما في مقابلته ما سلفنا وبالجملة فعلنا ما نأمنع من الاحكام الفرعية الفرقة في الشريعة عند
تعذر طريق العلم والطريق العلم اليقيني لا يقع لنا باب الظن اليقيني بعد علمنا بنصب طريق مخصوص لعرفها الا ترى انما علمنا بانها
مكفوفة في المرافعات بايضال كل حق الصاحبه لا يوجب في حقنا فحق باب الظن في تعيين الحروف لعلمنا بان الشارع كما كلتنا
بذلك معرفه تلك الطرق ايتم لم نعمل بالظن في تعيين الحروف بل في تعيين الطرق الفرقة لها فان قلت من جملة مباحث الامور

نهائيا

محيية

لا ينافي التكليف
بما في الطائفة

الشارع

العلم

من العلم

له

لا ينافي العلم بالاطلاق لاسيما في مقابلته ما سلفنا وبالجملة فعلنا ما نأمنع من الاحكام الفرعية الفرقة في الشريعة عند
تعذر طريق العلم والطريق العلم اليقيني لا يقع لنا باب الظن اليقيني بعد علمنا بنصب طريق مخصوص لعرفها الا ترى انما علمنا بانها
مكفوفة في المرافعات بايضال كل حق الصاحبه لا يوجب في حقنا فحق باب الظن في تعيين الحروف لعلمنا بان الشارع كما كلتنا
بذلك معرفه تلك الطرق ايتم لم نعمل بالظن في تعيين الحروف بل في تعيين الطرق الفرقة لها فان قلت من جملة مباحث الامور

مسئلة

مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعلا بعد انسداده بابل العلم فعلى ما فرقت من حجة الظن في الاصول اذ اصل
 ظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكره من حجة مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجة في الاصول قلت اولا لا يسئل الى
 حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لئلا يسلك جادة الانصاف وترك طريق العمل والاعتداف فان الذي يظهر لنا من طريقة
 احضابنا قد يما وجدنا مضارنا على حجة الظن للخصومة والتمسك بصلالة حجة ظن لا دليل على حجبنا فاننا ان لم نقطع باطلاهم **عدم**
 على ذلك بفناء حجة مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قويم لنا به وانما كون بعض مناخرى من هذه الطريقة منبى على **مناخرى**
 ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على البتات ما نتدفع به الضرورة من طرفها وقد عرفت ان ذلك محتمل عندنا
 لكنه انما يوجب جواز العمل بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافى ما فرقتاه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم التمكن
 من تحصيل العلم فيها فانما يزيد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا قدر حصول الظن بهذه المسئلة العامة للمورد **انما**
 حصل فقد الحاجة لاغتائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو
 المقصود ثم انهم اوردوا على البيان المذكورين وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن انما ينصب
 الشارع طريقا مخصوصا وهو مالا لاجماع على حجة بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البرائة والتجريب ان الطرق المعلومة لا
 تنهض الا بمعرفة قليلة من الاحكام ولا يفي بقاء التكليف بما عداها ما لا طريق قطعا اليها فيتعين التعويل على الظن في
 معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجة اصل البرائة مع ورود الخبر على خلافه وفيه **الواحد**
 نظر يعرف تامر وهو انه لا كلام في حجة اصل البرائة حيث لا دليل معلوم بالحجة على خلافه وانما الكلام في حجة ما يخالفه من خبر الواحد
 وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين ومختصة فالانتم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدك عليه اما انه فام على حجبها فاطع
 وينبغي بقاءه حيث يفتى فيه الامران فتعمل فيه باصل البرائة لا لكونه معينا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد
 مثلا ولا للاجماع فيمنع قيامه في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطع ويؤكد ما ورد من التمسك
 اتباع الظن وعلى هذا فقيما يكون مندوحة عنه كمثل الجحيم بحكمه بجزا النزك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه
 كوجوب البحر والاختفاء في النسيئة حيث ذهب كل فريق ولا يمكن ترك النسيئة فلا يحصى لنا عن الاثبات باحدا ما فتحكم
 بالتعويل فيها ولا حرج لنا في شئ منها واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة فاضرة ببقاء التكليف فاما
 القطعيات ولو في الجملة فلا يصح للتعويل المذكور والعمل بالاصل بما يتم لا قطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا **حيث**
 وهذا محتمل لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما المتخالفات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يزعم في نظر العالم
 بخبر الواحد وبمطلق الظن في القول بالبرائة لا للاصل بل للدلالة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره اذ انما عدم القطع
 بخالفه شئ منها للواقع وانما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما فام عليه حجة في الظن لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر ما يؤيد
 ذلك في بحث الاجماع المركب فيبقى العدم عن العمل بالاصل كالملا فانه لا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور ما يحمله العادة وان كان
 ممكنا في نفسه فلا يلزم خلق العدم عن الغايدة الثاني ان القطعيات امور واجبة غالبها كالصلوة والحج ولا يسئل الى معرفتها صحتها
 من اجزائها وترا بطلها الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرا بطلها للعلم الاجمالي بوجوبها موافق فيها ما عداها وكذا
 للحال في الحكم بين الناس فان وجوب معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه تكون البينة على المدعى واليهز المنكر لكن لا يسئل الى
 معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعى المنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيها من العدة وغير ذلك ليس الا
 بالظن ويمكن للمناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوبها الاجراء والشرايط المعروفة في محل المنع لا سيما اذا اختص
 موضع الشك بالمسائل المتخالفية مع استفاضتها بما لا يوتي نظر العامل بالظن في القول بالفتح ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها
 بحيث لا يفتى قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الافتقار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويجعل في غير موارد
 بما جعله العامل بالظن عند تصادم الظنون والبرائة من الاثر من الصلح والاحتيال او التخصير ووجه الدفع ما عرفت الثالث
 انما انتم قطعية مقتضى اصل البرائة مطر ولو سلم محسوس بما قبل ورود الشرع ولما بعد فلا لان علمنا الاجمالي ببينوث الاحكام
 فيه يمنعنا عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم القطعي التام من حجة الاستصحاب فهو ايضا
 مستفاد من ظواهر الايات والاجزاء ولا دليل على حجبها بالخصوص مع انتم بعد ورود خبر معيد ظن اقوى منه وهذا ضعيف
 انما التحقيق عندنا ان اصل البرائة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرة في حق من لم يرقم عنده
 ولعل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت حجبنا وبين عدمه **عنده**
 الرابع ان قوله هو يؤكد الخ مددوع بان تلك العمومات لا تفيد الا الظن بل هو ظاهرة في غير الفرع ودعوى الاجماع على حجة ظاهر الكتاب
 حتى فيها هو على البحث ممنوعة وان تمسك بقية الاخبار فهو ظنية الشمول للقيام وان فرض التواتر فيها وهذا ايضا ضعيف لان المورد **انما**

عدم

انما

الواحد

حيث

عنده

انما

عنده

انما

تم بحمد الله تعالى في شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٥ هـ الموافق ٢٠٠٤ م
بمدينة الرياض

انما جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لفتح العقول البرائة عند الدليل ولم يجعلها دليلا مستقلا ولو سلم في من الادلة الظنية
التي فام على جميعها فاطع اذ الاجماع منعقد على حجة ظواهر الكتاب حيث لا تعارضها ما ثبت عند العامل بها كونه معارضا ودلالة
الاخبار وان كانت ظنية الا ان الاجماع منصف على حجة الظرف في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارضة وقد اشار الى ذلك من
الخاص من قوله بحكم يجوز تركه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستصحاب فهو يطبق على الحدس الدال على الوجوب بسبب
اعضاده باصل البرائة وفيه كراهة ان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من الترك بالاصل ليتحقق الاستصحاب فيه
انه على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو لحد الاثنان لا يجرم بكون الرجحان
منقوما بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينفى الرجحان اذ لا يبقاء الجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستصحاب فاقض ان
عسل الجمعة من قبيل الجهر بالبلمة والاختلاف بها على ما فهمه حيث ان الخبر الظرف فيه ليس في مقابلة اصل البرائة وهذا ايضا ضعيف
اذ للمورد ان يخشاه القسم الثالث كما هو الظاهر من كلامه فيثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعم من ان ذلك يؤدي
الى بقاء الجنس بدون الفصل على تقدير ان يكون فصله المنع من الترك قد نزع بان المنع بقاء الجنس مع اثناء فصله الخاص في الواقع
لا يبقا مع عدم ثبوت فصله الخاص الا ان يوق عدم ثبوت فصل الوجوب عن المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكلف
الابعد البيان وان اطلق الوجوب او التكليف مجازا او اصطلاحا فان الكلام في المعاني دون الالفاظ فقوله لا خفاء هنا في ثبوت
الجنس متقوما باحد الفضلين في الواقع ولما التفت في تعيينه المصريح فيلزمه وتعلقه في احد ما بالاصل الذي هو في معنى الشا
الآخر غير طر يولي تعيين ما ينقوم به الجنس لا يرفع لما تقوم به في الواقع ومن هذا البيان نظير الاستصحاب الثابت في المقام حكم
ظاهر لا ملفوم منه ومن الواقع فاقض ان القليل بقول الجمعة هو المطابق لنقض المورد حيث اراد بيان طريق التخلص عن العمل بحسب
الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستصحاب كما لا يخفى السادس قوله في ما لا يكون له مندوحة ان اراد التخيير بمعنى الاباحة
فيه ان دليل المؤلفين يتساطون بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابل اصل البرائة حتى يعيد له الى الاصل لطيفته بل الكلام
في جريان الاصل هناك كالكلام فيه حيث لا نص فيه فانه لا معارض للاصل في ذلك للدلالة الاحتمال وهي ما لا يلزمها المستد
ولا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختر احد ما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين او الرجوع الى
المجهدين فهذا ما لا يصح لاصل البرائة في ثبوت التكليف على كل من التقديرين وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يخشاه الشواهد
ويدفع الاشكال المورد عليه بان كل من الدليلين ان يمكن اعتباره في مقابلة الاخر فيقتطع ويبقى الاصل سليما عن المعار
لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيقطع ويتعين العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين سايط عن درجة الاعتبار باعتبار
من معارضته له ومخالفة الاصل وتمثيل المورد به مبق على اعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما
اخرى فلا يلزم تساؤلها بالنظر الى نفسها فان قلت العمل بالاصل هنا في العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف
الفعل مع عدم النكث من الوصول ولان يخشاه الشواهد ويدفع الاشكال المورد عليه بان العرض من البيان المذكور ليس
طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل التصور بان كيفية التخصيص بنا على عدم التعويل على الظرف مثل المورد
المذكور وهذا فاقض مما فرنا ان هذه الاعراضات غير تاهضة بدفع اليراد المذكور بل التخيير في وضع ما فرناه او لا
من ان المقطوع به من الصريفة هو التكليف الضلي بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم فيتعين و
التعويل على الظن فان قلت للمورد ان يقول لانه انما اذا اتت اشد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن بجواز ان يقتصر على
وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البرائة فيما عداها قلت ان اردت الاصل ببرائة الذمة عن العمل ببرائة الادلة حتى
ما الاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظن ولا بد من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اردت ان
الاصل البرائة في غير تلك المورد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل شارك لوجوب العمل ببرائة الادلة في كونها لافلا
يبقى الرجحان من غير مرجع نعم لو قدر الظن بذلك صح التعويل عليه ولا كلام لتأخر كانه كما نرى ويمكن دفع اليراد المذكور ايضا
بدون القطع بعدم مساعده الطريقة الملتاة من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الطريق المذكور في هذا الزمان لاذاتها غالبا
الى تعويل كثير من الاحكام فعمل بمقصوده فتدبرتم على هذا الوجه بالتقريب المذكور اشكالان الاولان مقضاه حجة جميع
الظنور المتعلقة بالاحكام وهو مبط للقطع بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل الى
اخراجها بالاجماع لان قواعد العقلية لا تقبل التخصيص وانه مفاده حجة الظن من حيث كونها من جهة واحدة فان حجت
حجت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها حجة تعليلية فان تمت وجبان لا يخلف عن مقضاها في موارد واجاب عنه القنا
المعاصر بوجود الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان بعد ما ورد في الشرع من النوعين العمل بهما فلا حاجة الى
التخصيص وفيه نظر لان نهي الشارع عن العمل بمقتضاها لا يوجب عدم حصول الظن بها فان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس

هذا هو الوجه في
الاجماع منعقد على حجة ظواهر الكتاب
حيث لا تعارضها ما ثبت عند العامل بها
كونه معارضا ودلالة الاخبار وان كانت
ظنية الا ان الاجماع منصف على حجة الظرف
في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارضة
وقد اشار الى ذلك من الخاص من قوله
بحكم يجوز تركه ان اراد نفي الوجوب
مع عدم الحكم بالاستصحاب فهو يطبق
على الحدس الدال على الوجوب بسبب
اعضاده باصل البرائة وفيه كراهة
ان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي
المنع من الترك بالاصل ليتحقق
الاستصحاب فيه انه على تقدير ان
يكون الرجحان الثابت في نفس الامر
الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما
هو لحد الاثنان لا يجرم بكون الرجحان
منقوما بالمنع من الترك فمع نفيه
بالاصل ينفى الرجحان اذ لا يبقاء
الجنس بدون الفصل فكيف يحكم
بالاستصحاب فاقض ان عسل الجمعة
من قبيل الجهر بالبلمة والاختلاف
بها على ما فهمه حيث ان الخبر
الظرف فيه ليس في مقابلة اصل
البرائة وهذا ايضا ضعيف اذ
للمورد ان يخشاه القسم الثالث
كما هو الظاهر من كلامه فيثبت
الرجحان بالاجماع وجواز الترك
بالاصل وما زعم من ان ذلك يؤدي
الى بقاء الجنس بدون الفصل على
تقدير ان يكون فصله المنع من
الترك قد نزع بان المنع بقاء
الجنس مع اثناء فصله الخاص في
الواقع لا يبقا مع عدم ثبوت
فصله الخاص الا ان يوق عدم ثبوت
فصل الوجوب عن المنع من الترك
يستلزم عدمه في الواقع اذ لا
تكلف الابعد البيان وان اطلق
الوجوب او التكليف مجازا او
اصطلاحا فان الكلام في المعاني
دون الالفاظ فقوله لا خفاء
هنا في ثبوت الجنس متقوما باحد
الفضلين في الواقع ولما التفت
في تعيينه المصريح فيلزمه
وتعلقه في احد ما بالاصل الذي
هو في معنى الشا الاخر غير طر
يولي تعيين ما ينقوم به الجنس
لا يرفع لما تقوم به في الواقع
ومن هذا البيان نظير الاستصحاب
الثابت في المقام حكم ظاهر لا
ملفوم منه ومن الواقع فاقض
ان القليل بقول الجمعة هو المطابق
لنقض المورد حيث اراد بيان
طريق التخلص عن العمل بحسب
الواحد حيث يدور الامر بين
الوجوب والاستصحاب كما لا يخفى
السادس قوله في ما لا يكون له
مندوحة ان اراد التخيير بمعنى
الاباحة فيه ان دليل المؤلفين
يتساطون بعد التعارض فلا يبقى
شيء في مقابل اصل البرائة حتى
يعيد له الى الاصل لطيفته بل
الكلام في جريان الاصل هناك
كالكلام فيه حيث لا نص فيه
فانه لا معارض للاصل في ذلك
للدلالة الاحتمال وهي ما لا
يلزمها المستد ولا المورد وان
اراد التخيير في العمل باحد
القولين حتى انه اذا اختر احد
ما تعين عليه كما في التخيير بين
الدليلين او الرجوع الى المجهدين
فهذا ما لا يصح لاصل البرائة
في ثبوت التكليف على كل من
التقديرين وهذا ايضا ضعيف
اذ للمورد ان يخشاه الشواهد
ويدفع الاشكال المورد عليه
بان كل من الدليلين ان يمكن
اعتباره في مقابلة الاخر فيقتطع
ويبقى الاصل سليما عن المعار
لكن يمكن اعتباره في مقابلة
الاصل ايضا فيقطع ويتعين
العمل بالاصل وبالجملة فكل
من الدليلين سايط عن درجة
الاعتبار باعتبار من معارضته
له ومخالفة الاصل وتمثيل
المورد به مبق على اعتبار
الثاني مع ان الدليلين
المتعارضين قد يكون
الظن مع احدهما اخرى
فلا يلزم تساؤلها بالنظر
الى نفسها فان قلت العمل
بالاصل هنا في العلم
الاجمالي بالتكليف قلت
للمورد ان يمنع
التكليف الفعلى مع عدم
النكث من الوصول ولان
يخشاه الشواهد ويدفع
الاشكال المورد عليه بان
العرض من البيان
المذكور ليس طرح ما
يقابل الاصل من الدليل
الظني والعمل به بل
التصور بان كيفية
التخصيص بنا على عدم
التعويل على الظرف
مثل المورد المذكور
وهذا فاقض مما فرنا
ان هذه الاعراضات غير
تاهضة بدفع اليراد
المذكور بل التخيير في
وضع ما فرناه او لا
من ان المقطوع به من
الصريفة هو التكليف
الضلي بالعمل بمؤدى
ادلة مخصوصة لا سبيل
لنا الى تحصيلها بطريق
العلم فيتعين والتعويل
على الظن فان قلت
للمورد ان يقول لانه
انما اذا اتت اشد باب
العلم الى معرفة تلك
الطرق وجب العمل
بالظن بجواز ان يقتصر
على وجوب العمل بمقتضى
الطرق القطعية ويعول
على اصل البرائة فيما
عداها قلت ان اردت
الاصل ببرائة الذمة عن
العمل ببرائة الادلة حتى
ما الاصل فهو غير معقول
اذ لا بد في كل واقعة
من حكم ولو في الظن ولا
بد من دليل يتوصل به
اليه ولا اقل من الاصل
وان اردت ان الاصل
البرائة في غير تلك
المورد فهذا غير سديد
اذ وجوب العمل بالاصل
شارك لوجوب العمل
ببرائة الادلة في كونها
لافلا يبقى الرجحان من
غير مرجع نعم لو قدر
الظن بذلك صح
التعويل عليه ولا
كلام لتأخر كانه كما
نرى ويمكن دفع اليراد
المذكور ايضا بدون
القطع بعدم مساعده
الطريقة الملتاة من
صاحب الشريعة على
جواز التعويل على
الطريق المذكور في
هذا الزمان لاذاتها
غالبا الى تعويل كثير
من الاحكام فعمل
بمقصوده فتدبرتم على
هذا الوجه بالتقريب
المذكور اشكالان
الاولان مقضاه حجة
جميع الظنور المتعلقة
بالاحكام وهو مبط
للقطع بعدم حجية
بعض الظنون كالظن
الحاصل من القياس
والاستحسان ولا سبيل
الى اخراجها بالاجماع
لان قواعد العقلية لا
تقبل التخصيص وانه
مفاده حجة الظن من
حيث كونها من جهة
واحدة فان حجت في
الكل وان بطلت بطلت
في الكل لانها حجة
تعليلية فان تمت
وجبان لا يخلف عن
مقضاها في موارد
واجاب عنه القنا
المعاصر بوجود الاول
المنع من حصول الظن
بالقياس والاستحسان
بعد ما ورد في الشرع
من النوعين العمل بهما
فلا حاجة الى التخصيص
وفي نظر لان نهي
الشارع عن العمل
بمقتضاها لا يوجب
عدم حصول الظن بها
فان الظن امر وجداني
يضطر اليه النفس

حصول معلومة وغاية ما يمكن في تجهه ان بقى يستكشف من نهي الشارع عن العمل بهما عن وقوع الخطأ في اعادة ما عابا وذلك
 الظن بخلاف مضمناها الحافله بالاعم الغلب فيعدح به الظن بالحاصل بمقتضاها للعارض وهو كما نرى منع اصل التعليل او لا يعد
 لزوم التكافؤ ثانيا وهذا لا يعد موافقة القياس من قواعد العمل بالزواجر ثم انتمسك في بحث الاجتهاد على عدم افادة القياس
 الظن بما ورد في الاخبار المواترة من المنع عنه مع ما في بعضها من التعليل بان عدينا لا يصيب بالعمول لان الحكم الكامن في الاشياء
 لا يعلمها الا الله الحكيم العليم وملازم من ان الله لا يستل كيف اجل وكيف حرم وما يجرى من جمع الشارع بين المختلفات ونفر يقرب بين
 المؤلفات كافي منزوحات البشر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة من حيث الحصول للظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار
 الدالة على اول من فاس ابلس حيث لم يعرف الفرق بين التلو والطين ومن آدم ونفسه ففاس آدم بالطين وبمبادل على بيان
 وجه بطلان القياس من ان القل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القل اكبر والبول بوجوب الموضوع مع
 انه من اللغى اكثر وصلوه الحاضر لا يقتض مع انها اكبر من الصيام وسهم للمرئ نصف الرجل مع انه اقوى منها الى غير ذلك فاليدرك العقل فيه
 الحكم اذ اوا كاطقيا لا يجوز الحكم فيه بالاولهلم انما يدرك التي تزول بملاحظة ما ذكره قوله دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم
 اصلا انتهى الشارع عنى مرثبه دعوى بعض الاجتبابية قطعية الاجتباب سندنا ودلالة من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما كالمعبر
 بشهد صريح الوجود على خلافهما وكيف كان فالوجود المذكور مدعوه اما اجمالا فبالعلة في القياس كما تكون معلومة فيعلم قدم
 بتعدى حكم الاصل الى الفرع كك قد يكون مظنونه فيلم منه ظن لتدعوى ان العلة اما ان تكون معلومة او لا يكون مظنونا
 وان لا واسطة بينهما بخلاف ما يشهد به الاعتبار الصميم فان اختلاف مراتب الوجوب حصول الاعتقاد قوة وضعفا بوجبا مختلفا
 اثارها فيثبت من القطع والظن بمراتبهما كما في الحد شيئا واما تفصيلا فيان النهى عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها
 وانما شتاق جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهي عن سوء الظن بالظن ومنه ذلك يحصل بعند وجود امارته والا
 لا منع مخالفة هذا النهى لو كان النهى عن سوء الظن قبل حصول ما يعتبر فعل الشبهة المقتضية الحصول ثم الى بقاءه وبعد
 حصوله وبقائه رفته فانوعه باعتبار البناء عليه والعمل على سببه ولو كان النهى عن العمل بالظن موجبا لزوال المانع
 الحكم الاخير واما عن بقاء الاجتباب فان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يشكك بها وهذا من الغالب فان حكم بعض
 الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على طرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس العرض
 بيان تخلف القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به مطم لان مثل الخلف المذكور محقق في الاخبار بدليل وقوع المعارض
 فيها كما شفع عن خطأ أحد المعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصود الرد على وجهه واشتباهه
 من العامة الغائبين بحجة القياس مطم والمقصود ان كثير من اقوالهم بما لا يعتد بها لانها برتبة للا مثله المذكور او اضعف
 منها فلا يحصى من الرجوع فيها الى الحجة واقامة مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والفرق بين المنفقات فلا اثر له في
 منع حصول الظن بالقياس الا الا ترى منع حصول العلم في تنوع المناط بطرفي اولى والوجودان اقوى شاهد على ذلك الا ترى
 ان حكم الشارع بصحة منع الفصول بوجوب الظن بالمناط الموجب لها الى العود وحكمه بالاجل بفضا الزجر بالدخول بها فكل
 التسع لم يرها عليه مؤبدا ووجوب الاتفاق عليها بوجوب الظن بالمناط لا تنطبق الحكم الى غير الزوجة بل الى الكثرة والاضواء
 بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منها الى غير ذلك مما يقف عليه المنتدع في الفقه ما احصره الثاني ان التكليف بالاجل
 وانسداد باب العلم لا بوجوب العمل بالظن الواقع لا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع
 النظر عما يفيد خلافه وحيث يمكن استثناء القياس والاستصحاب وبعد الاستثناء اذا تعارضت سائر الأدلة اعتبر الظن الواضح
 ورجح على غيره وفيه ايض نظر لا قل له دليل المذكور لوقته فاما بديل على وجوب العمل بما يفيد الظن العقل من حيث كونه مفيدا له
 لانه شائبة افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشك في ادخار عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة
 الاولية هي العمل بما يفيد العلم العقل من حيث كونه مفيدا له لا من شأنه افادة العلم على الوظيفة الثانوية المستند الى انسداد
 بلح الطرق الى الوظيفة الاولى العمل بما يفيد الظن العقل من حيث كونه مفيدا له لا من شأنه افادة الظن على انما نقول لودل الدليل
 المذكور على حجة ما له شأنه افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شأنه افادة ذلك لظهوره وان هذا الوصف هو المناط والعلة
 في حكم العقل بحجته وهذا الوجه ولحمده فاللزم عدم اختلاف حكمها باختلاف موارد فاعود عن كون الدليل مفيدا
 للظن العقل الى الظن الشك لا يجرى في دفع شئ من الاشكالين ولعل منشا الحدوث ان ما يفيد الظن في نفسه لا بد وان
 يستعد حيث يوجد اماره ثبت عدم اعتبارها شرعا اذ كان مقتضاها مخالفا لاماره لم يثبت عدم اعتبارها شرعا حتى ترجح
 مع الثانية لامتناع حكم العقل بجواز العمل بها مع امتناع حكم التفسير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجم المرجح
 الى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارات والمترجم المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقل فيقدم ما افاد الظن العقل على

في التفسير

مع جواز التكاليف

على غيره وعلى هذا البيان يلغوا عباد لهم اعتبار الحيثية منها اذ الطرح في نفسه غاية الامران يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلفت
الامارات مقتضية لحيثية احدها ويلزم حجة ما يباينها كما اصل مع انهم منعوا عن حجة ما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداها من
الادلة التي ثبتت عدم اعتبارها شرعا كحجبة الفاسق عند من يقول به الثالث انما لا يتم ان استناد باب العلم بالنسبة الى مورد الفياس
وتحوزه لا ناعلم حرمة العمل بمؤديه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اى شئ هو قوه تعينه برجع الى ساير الادلة وان كان مؤديه ما
نفس مؤديه يعنى ان النظر القياسى مثلا اذا افضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا
من حيث كونه مؤدى دليل اخر ورجح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم استناد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لانه ان اذ
بالعلم بطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم بطلان نظر الحيثية على تادئة القياس كما هو الظاهر من بياننا في هذا ارجع الى
العلم بعدم كون القياس حجة ولا جردى له في دفع الاشكال كيف من الاشكال على العلم بعدم حجة القياس وان اراد العلم بطلان
نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجزير حجة لقيام دليل آخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن استناد باب
العلم اقول ان افاد مجرد المنع من كون تجزير العمل بالقياس في زمن استناد باب العلم ضرورة ينافى حجة لا يتجدي في دفع الاشكال اذ يكفي
في ورود ثبوت التجزير ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس هناك كما هو ظاهر كلامه بل هو محقق في وقتنا هذا
الامامية غلط ولحق وخطا فاحش قد صدر مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجيند فقل ان الشيعة ثبتت منه حتى انه لم يسطع
القيام بينهم فخرج من بلادهم ثم استنصر وناب رجع وبالجملة لا يربط احد من اصحابنا في بطلان العلم بالقياس والاستقنان
مادامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعه وغيرها موجودة يمكن الرجعة اليها وان فدران شيئا منها ليس يقطع
منه قيام ضرورتهم على ذلك مكابرة جلية لا يلبس بالاثبات اليه واما من يله للاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من
التشريع والبدعة والاستقلال الاقضاء العلة ذلك لان الشارع حكمه كذا الاجل العلة كما في العمل بالخبر فبعضه ما فيه اقول
بل التحقيق في الجواب ان بقى استناد باب العلم وبقاء التكليف انما تقتضى حجة الظنون لا دليل على عدم حجة عند الاستناد
من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجة ما كل وهذا مطرد في جميع موارد وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم
على العنوان العام ثم يطرد عليه التخصيص فالذى يكشف عن ذلك ان العقل يحكم بجواز استناد باب العلم بما عدا ذلك من الظنون
المحملة بالحيثية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي ان يقول بحجة مطلق الظن الذى لا دليل على عدم حجة
على كل ما لا دليل على عدم حجة مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته واعلم اننا
لو اشرنا بان استناد باب العلم مع بقاء التكليف بها فلا يخرج امانا فنقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واما
وحيث يقتضى المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كما في الاحكام العقلية الظاهرة كالبرائة وشبهها وقد عرفت
ما حققنا ان حكم العقل بحجة الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فبرجع في مورد حكم
العقل الى الاقرب الى الواقع ولو وقع قطع النظر الى القياس مثلا وان لم يكن ظاهريا فعليا ويظهر من استكمال الفاضل المعاصر في اخرج
الظن الظاهري والجملة الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجة اخرى ونحو ذلك من الوجوه المقدمة ثمرة للوجوه الاول
وهو كما ترى وكيف كان على الاول كل اماره مضية للظن وعلى الثاني كل اماره من الامارات التي لا دليل على عدم حجةها ولا اقرب
منها في النظر للاصابة الواقع بعد الاعتراض عما ثبت عدم حجة سواء كان افاد الظن اول والفرق بين ان تعتبر الامارات على احد
هذين الوجهين وبين ان تعتبر على وجه التعبد لا يعتبر فيها اذ انها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله
فليس الحكم بالحجة منوطا به بل كان من المقارنات الانفاية كما في العمل باصل البرائة والاستصحابا بخلاف الامارات المعترضة على
احدهذين الوجهين فان حجة ما منوطه بالوصف المعترضة فيها من الظن والافرية ومن هنا يتضح ضعف الحجة المعاصرة المذكور
يرجى زعم ان القول بحجة الفسوى في حق المقلد بعد ان اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت
قد يفيد الظن فلا يحصل من فسوى الحق فيكون الرجوع اليه تعبد لعدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافى احتجاج بعض
الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه ارجح وافوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كونه اماره تعبدية عدم
اناطة حجة ما بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بما لا قرينة في نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول
الميت انما يوجب عدم اناطة بالظن الفعلي لا قرينة بل التحقيق ان المتشا في ذلك ما تقره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة
الكتاب والسنة على وجوب رجوع المجهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن والافرية في نظره وهذا مع اتحاد المفسر موضع
وفاق وامام تعدده واختلافهم في الاضلية والاورعية فربما يهيم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى والادرج في نظره في
اللفظ اصابة الحكم ولنه قول الافضل والادرج وهذا مع بطلان كونه كما لا يخفى لينا في كونه تعبدية بالمعنى الذى ذكره اذ لا يلزم من
تقديم الاقوى وارجح من اقوال المفسرين اناطة بالظن مع احتمال ان يكون المراد قول الافضل والادرج اقوى وارجح في حق

التقاسم الرشيقا
عند موافقة الدليل
المشهور بل يلزم من
حجتها ان نفسها
غاية الازمعة
بعضها يدع

ويعاى التكليف يجوز
العمل بكل من
الظنون التي عاين
جواز التعويل عليها
لو عدا استناد باب
العلم بل

العمل بالظن
من بعض
فالتصريح
ان الامارات
المتبررة على الترتيب
التصريح

حكم المحجة له فلا ينافي كونه تعبديا باصلا بل يكون الفتح صحيحا تعبديا باصلا كاصل التقليد كما في تقديم بعض القبيح على بعض عند الشارح
ويجوز الترجيح منها تعبدية كاصل محبتها ثم ان قلنا بان حجة خبر الواحد تعبدية مطه فلا كلام وان قلنا بان حجة خبر الواحد تعبدية فتدرك بكل
الفاضل المذكور من جهة منافاة ذلك لعدم حجة القياس اذا توفيق الخبر الظن وافادة القياس فان القول بان الخبر حجة لم يضر نظر قوله
بجنيته تعبديا واجاب عنه ولا يمنع افادة القياس الظن لاسيما اذا عارضه خبر وثائيا باننا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل بهذا واعلم
حصول الظن بذلك بل نعمل بالاصول والقواعد ونحكم بالخبر ولو اخرجنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل
لثبته احد طرفي الخبر اولا عدم حجة خبر الواحد تعبديا بناء على حجة لا يوجد بان يكون حجة حصول الظن القطعي به خاصة على الاعمى
منه ومن الظن الثاني في الغرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النفيض وكان الاحتمال الاخر معلوم بالظن فدم الخبر
على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وجرى النظر عن القياس كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال اخر معتبر قدم الاقوى منها ومع
التكافؤ بين علي الخبر بينهما ولا ينفذ الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجة خبره ينزل وجوده منزلة عدمه في عدم الاعتدال
به واما الوجوه الثلاثة اجاب عنها بما كان من الضعف اما الاول فقد مر ما فيه واما الثاني فلانه ان بني على ارضية الاصل المحجة
كل ظن قطعي وانما هذا القول بعدم حجة القياس المفيد للظن وان يفي على حجة ظاهر كما مر في الوجه الثاني من الوجوه فقد عرفت
ان مقتضاه اعم من الظن القطعي والافرن اليمع بعد الثاني فيصحب على هذا التقدير ان يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى ان مقتضاه حجة
الظن القطعي الذي لا دليل على عدم حجة خاصة بحيث يفتي بغيره على الخبر ولا يعتبر الظن الثالث فضعف واضع لانه اذا كان في مقابل
الظن القطعي الغير امارات او اخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فان التزم بالخبر بين الكل لزم الحكم بما او ان المرجح
مع الرجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وان اعترض التقيمين بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة فيفقدان
الظن القياسي بعيد دلالة الدليل على عدم اعبار به يقاوى وجوده وعدمه وكيف يترجح مورد على مورد الذي دل الامارة
عليه وايضا لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا يقدم من التزم بالخبر فيدفع فلا وجه لعدم اعبار عند معارضة
الاقوى معها الثاني انه لو تم ما ذكر لزم من بثوته نفيه وذلك لان مقتضاه حجة كل ظن لم يثبت عدم حجة من الشرع بالخصوص
المظنون من الطريقة المذكورة بل لا يحار عدم حجة كل ظن لم يثبت حجة بالخصوص وبعبارة اخرى قضية ما ذكر اصله عدم حجة
الظن بعد انداد باير العلم والمظنون من الشريعة اصله عدم حجة بعد انداد باير العلم وذلك لان طرفيها احكاما قديما واحدة
جارية على فامة الدليل على حجة كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه ولم يكن فوائده بخبر كونه ظنا لم يقر دليل على خلافه يعرف ذلك
منهم بالنسبة في مظان كلماتهم ومطاوى مباحثهم هذا ان لم يفيدنا القطع باصالة عدم حجة الظن بعد انداد باير العلم فلا
اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكن هنا مشهور قرينة من الاجماع معتقدة بعموم الايات والروايات الدالة على عدم جواز التقويل
على الظن مطه وح فان كان الاصل في كل ظن ان يكون حجة كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين
من ان الظن من طريقه الضميمة العمل بكل ظن لم يقر دليل على خلافه فان راديه فعمما سائكا هو اللفظ فتوجه المنع اليه على ما يظهر
من نصوصهم بشرط قبول خبر الواحد اذ لو كان الخبر بافاده الظن لما كان ذلك كذلك الشرط والحكم بعدم جواز العمل به اذا
على الاطلاق وجهها الظهور ان الظن لا يدور مدارها واضعف من ذلك فتريله لغرضه للبحث عن حجة خبر الواحد بالخصوص
على ان الغرض اثبات حجة عند عدم استداد باير العلم والنتية على عدم قيام دليل على عدم حجة بالخصوص كالياس اذ لا حجة
في ان ساق كلامهم واعنائهم مباحث المقام مما لا يساعده على ذلك بل الخوض في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصله
حجة الظن مفيد للعلم بما يتنوع حصول الظن بخلافه من اماره لا منافع تعلق العلم والظن بطرفي النفيض واما ان احكامنا لم يؤولوا على
هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم والطرفين العلم بها والتقدير في حقنا عدم التمكّن من العلم
فلا يكون حكما مساويا لحكمه هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول التاسع ما استدل به العدا في التهمة وعجزه فتوان خبر
الواحد مفيد للظن فلو يجب العمل به لزم ترجيح المرجح على الرجح وهو الظن بطلان يوجب على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم
جواز الاخذ بالوهوم الذي هو طرف المرجح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الرجح في النظر وترجح المرجح
بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل يثبت على عدل المقدمة الاخيرة اعني الظن العلم من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل
المتقدم فاصل التقدير هكذا التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم بها متمسكا بشهيد الواحد
فيسقط التكليف بتحصيله لا منافع التكليف بغيره فوجب التقبول على الظن المتفاد من خبر الواحد والاقدم ترجيح المرجح
على الرجح وهو الظن فيكون المتأخرة بين الدليلين بخبر المتأخرة في الحكم المتقدم اقول ان مخر الدليل المذكور على حجة
الظن في الادلة استغلام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وان قررنا دليل على حجة الظن في الاحكام اتجه عليه ما وردناه على
التقدير الثاني فان قبل لانم ان ترجيح المرجح في النظر على الرجح فيه قبيح وانما التسليم بترجح المرجح بغيره الفصح على الرجح

سلامه ان يرى
ينافي
على الرجح
اقضية
نظامه
بأنه لا يخرج
بأنه لا يخرج
الظن في الموضوع
الاحكام الاصلية
بمعنى
فالوجه ان

بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن بطلان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل تخصيص
مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فكافرة فان الضرورة فائضية في الفرض المذكور بوجان العمل بالطرف الرابع من حيث كونه طرفا
راجح اعلى العمل بالطرف الرابع من حيث كونه طرفا مرجوحا واما التفصيص بضرورة المعارضة فنوع بان حكم العقل بذلك ليس على
الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع ببقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعى بالكتابة ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة
دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين بعد ان فسروا الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار قالوا والمرجح عبارة عن القول بان الموهوم حكم
والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدا الاستيفان في لفظ الراجح والمرجح هو
الرجحان بمعنى استحفاظ فاعله المدح والذم والمعنى ان القوي والعمل بالموهوم مرجح عند العقل وبالراجح حسن وجهه ان الاول
يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبح انتهى لمختص القول لا يخفى على من تأمله مع ضعف نقله
اما الاول فلان تفسير المرجح والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتباره في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كما
يكون بالرأى والعمل ثم تفسير الرجحان الذي هو الاستحفاظ فاعله المدح والذم غير مدله لانه بهذا المعنى مبدا لا يستفاد
منه بمعنى اخر ومنه المرجح في قوله القوي والعمل بالموهوم مرجح والفرق واضح ثم عطفه الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا
واما الثاني فلانه مع لخصاصة بالقول بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضي بالمشابهة في الحكم والعينية ممنوعة فان العنبر
في الصدق والكذب بموافقة ومخالفة دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الانصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا يتم
حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانها تامة اذ ثبتت
وجوب لافناء او العمل عند عدم القطع وهو ماذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه ثم لمخالفة الاختيارين فيه
ومصيرهم الى وجوب التوقف في الاحتياط وضعف واضح اذ وجوب لافناء عند عدم القطع على التفصيل الا في الضرورية
عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا اثمهم بخالفون في وجوب العمل بالاحتمال وعلى تقدير مخالفتهم فمخرجون والضرورية
وجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معلوم مع انه لا يجمع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى
الواقع فغير مفيد والالزام بالاحتياط مع انه قد يعذر في بعض الموارد وخرج وضيق فينا في مادل على فبها من الشريعة مع انه
لا قطع بالبرائة من وجوب لافناء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك لافناء ومخالفة بالكتابة ان لو يقطع بعدها فلا يكون النهي
على الاحتياط قطعا ايضا العاشرة مخالفة الخبر الواحد مضنة الضرر والاحترار عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه و
قد ورد عليه ناره بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى لان ظن الضرر يقتضي ولو تية الاحترار مخالفة على الاحتياط دون وجوب
ولو سلم فاما ستم في العقلية الصرفة المتعلقة بالمرعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمرعاش فان العقل انما يستقل
بالاول دون الثاني والجواب عما عن الاول بان الدليل متبع على استناد ناي العلم وبقاء التكليف بالاحكام ومع فالعلم بعدم
التكليف فيما لا يقين فيه من العلم اذ الوجود العلم الايثابي واما اذ الوجود العلم في الجملة ولومن جهة كون الطرق علميا ولو
ظاهرا فالايراد المذكور لا مدفع له لظهور ان الالتم بعد استناد لو ياب العلم الى الاحكام ببقاء التكليف بها في حتما مط بل بشرط
مساعدة طريق العلم بحجبه ولو بملاحظة استناد لو ياب العلم فتوقف ثبوت الضرر بخالفة المظنون وجوبه او غيرهما على ثبوت
حجة الظن بذلك عندنا فاذا توفرت ثبوت حجة الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر كان دورا عن الثاني بان العقل يستقل
بوجوب دفع الضرر المظنون متى علم انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب لا فاقبال بالفصل ومنع استقلال العقل بالمرعاش
غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكافئة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لا يقتضي التعويل على الظن
في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجة الظن في الاحكام ويعرف ما فيه ملتم ثم بر على هذا الدليل وسابقة ما من الاشكال
والجواب الجواب واعلم ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقل الدال على حجة الظن بعد استناد ناي العلم او في بيان ما هو المطلق
من القول بحجة خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجة المراد من الخبر الواحد لانه المنبأ من البناء والانداء
وهو المستفاد من الاجماع دون ما يفهم من لفظه وقدر نظرا في البناء والانداء يصرفان على ما يستفاد من كلام المنذر والبناء مسولو
كان بطريق النص او الظهور والاجماع منعقد على حجة ظواهر الالفاظ عند خلوها عن العارض مط كاهر واعلم ايضا ان الادلة من
المتقدمة على حجة خبر الواحد ليست محدة المفاد فان منها ما يقتضي حجة تعدد كالايات والاحكام ومنها ما يقتضي حجة ما كما
من مفيد للظن الفعلي والثاني لا ما كان حجيته مضمونا من الادلة المحتملة للحجة كدليل الاستدلال ومنها ما يقتضي حجة في الجملة
كالاجماع والسيره ودرع الفاضل المعاصر ان اية النص واية البناء تدلان على حجة خبر الواحد للظن من جهة فائدة له لو فساد هذا
الوهم في اية النص واضح واما اية البناء فربما كان في نوع خفاء نظر الى فاطة قول خبر القاسم فيها بالبين وهو طلب ظهور الحال

بأنه دليل
الشرعي

مبدا

والظن

بوجوب الاحتياط
في الضرر المظنون
بأنه لا ينافي
مع وجوب العمل
بما يقتضيه
العلم

بأنه لا ينافي
مع وجوب العمل
بما يقتضيه
العلم

نصدق على الظنون لصدق تصحيحه وأيضاً لا بد من خبر العادل لا يقيد غالباً إلا الظن وقد دل معهم الآية على قبوله فيكون المراد
بالظن في خبر الفاسق ما يبلغ به وجه خبر العادل في عادة الظن وأيضاً لتقليل الأمر بالظن باصانة قوم بهالة يدل على قبول خبر الظن
المفيد للظن في جهالة على تقديره أن الظن ليس بجاهل لمواضعه مخافة أن تصيدوا ولا خوف على تقدير الظن وفناء هذه المخالفة
مما لا يكاد يخفى على من ادعى العلم لكن لا بأس بالنيية عليه فنقول أما فساد الأول فلأن الظن حقيقة في طلب العلم لا طلب الظن
ولهذا يصح أن يقع ما بين عقد هذا الأمر وكيفية الحقيقة فينتفي الظن حقيقة مع إثبات الظن وكذلك لفظ البيان والبيان والظن
ومخولك وكذلك الظن والظهور والطلاقة على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم أن مفهوم الظن عام منعا المساواة بين المفهومين
وأما الثاني فلأن الآية على تقديره دلالتها بالمفهوم على جهة خبر العادل دلالة لها على أن جهة من جهة عادة للظن حتى يسرى إلى
خبر الفاسق المفيد بل للمعبد كآيات الدلالة على جهة الشهادة وما يؤكده من خبر الفاسق على خبر العادل وإن كان أقل ٥ ^{يعيد الظن}
بالنسبة إليه فتح فلا وجه لطلراف القول بجهة خبر العادل بجهة خبر الفاسق بل كان ينبغي أن بين أن جانبكم خبر لا يفيدكم الظن ^{عدم}
فنبهوا وما يفيد هذا المقام وإنما الثالث فلأن الحمل نفي العلم فالظن جاهل قطعاً كالثبات والثبوت ولا يرد أن خبر العادل لا
يفيد العلم غالباً فعلي تقديره اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجهالة في خبر العادل أيضاً لأن العمل بالطريق المعتبر شرعاً عمل بالعلم قطعاً
إن كان بالنسبة إلى الله كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل على جهة العلم وبما له وإنما الرابع فلأن التقدير كراهة أن يفتقد
وتقدير الحاشية غير مناسب للمقام وزعم أيضاً أن أخبار والعلاج مضية كجهة الخبر المفيد للظن القطع وهو أيضاً كاشراً لأن تلك الأخبار
إن تركت على ظاهرها كان السنفاد منها التزجج بأحكام الأمارات المذكورة فيها فتبدأ وإن هذا من دعوى ذلك بالنسبة إلى الأخبار
الواحد من حيث عادة للظن وإن ترك على أن المعضوم منها للظن القطع من حيث عادة له فضلاً عن عادة ذلك بالنسبة إلى الأخبار
جهة ما يفيد منها للظن وإن ترك على أن المعضوم منها للظن القطع من حيث عادة له فضلاً عن عادة ذلك بالنسبة إلى الأخبار
الغير المتعارضة لأن الخبرين المتعارضين إذا عارضها إمامة غير معتبرة كالقياس ندرجاتي عموم تلك الأخبار في وجوب جهة
بما هو أقوى منها مع عدم عادة شئ منها للظن القطع ^{تجوز} للمؤمنين أمور الأول الآيات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن
والذي عليه كقولهم ولا تقف ما ليس لك به علم فإن ما للعلم فيتناول المقام أيضاً وقوله نعم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا
يقضي من الشك شيئاً وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر أن أخبار
الأحاد لا يفيد إلا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن النهي عن اتباعه والحوادث بما لا ينون هذه الآيات
على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن وإنما يتناول الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم والإطلاق فهو معارضة للآيات
التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيجب تعيين تخصيصها وتفسيرها فإن قيل النسبة بين الآيات الواردة في المقام
عموم من وجه لأن الآيات الدالة على قبول خبر الواحد تفيد العلم وغيره كأن الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن
تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيجب تخصيص الثانية بالأولى محجراً عن المرجح قلنا لا يخفى في أن خبر الواحد
غالباً لا يفيد العلم فتزول الآيات الدالة على جهة مطلق على صورة عادة للعلم تبرز لها على الفرد النادر بخلاف العكس
كقوله سبحانه في مثل المقام مضافاً إلى الأدلة السابقة سلمنا لكم ما متكفان فيتناولان فتبقى بيقية الأدلة سلمنا عن العا
سلمنا لكن شأها لجمع الأزمان والأحوال من باب الظهور ودون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما سلمنا من الأدلة القائمة
على جهة الظن عندئذ نادى بالعلم فيجب تعيين تخصيصها أو التحقيق أن لا معارضة بين تلك الآيات لأن ما دل منها على جواز العمل
بخبر الواحد لم يدل على جواره من حيث كونه مفيداً للظن بل من حيث كونه خبراً واحداً وما دل على عدم جواز العمل بالظن إنما يدل
على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظناً لا من حيث كونه خبراً واحداً فلما فاه بين حرمة العمل على الظن الحاصل من خبر الواحد
بين جواز التعويل على نفسه كما في الشهادة وأخبار ذي اليد ونحو ذلك فإن التعويل على الظن الحاصل منها قبح محرم وعلمها
من حيث نفسها واجبة معتبرة واجاب بعض المعاصرين بأن مفاد هذه الآيات حرمة العمل بالظن مطلقاً فإن صح لزوم منه حرمة العمل بها
أيضاً لأن مفادها لا يرد على الظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو محجور عنه نظر لأن المبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير
كونه ظناً النهي عن العمل بما عدا هذا الظن مع أن تعميم حكمه إلى نفسه بوجوب المنع صدوره عن الحكيم على أن المعضوم ليس منع
جهة كل طرف بل الظن الغير الكتابي أو الظن الحاصل من خبر الواحد لقيام الإجماع على جهة الظن المستند إلى ظاهر الكتاب بخبر
لم يندرج في المعارضة ما ثبت جسيمه عنده كما هو الشأن في كل جهة ظاهرية وأما تخصيصاً فنقول الحكم في الآية الأولى محض بالنسبة
والتعدي لا يندرج في الأدلة وهو في المقام مشفق ويمكن دفعه بآية الناس مع ان عموم الآية مبني على أن يكون ما هو صفة
لا موصولة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لأن الآية على تقدير الثالث أيضاً تفيد العموم لأن عموم الموصولة
أفروى لا يجمع ويآيات الذم إنما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في أصول دينهم فلا يدل على قبيحة إلى القرية والفرق

والفرق بين المقامين غير خفي فالمنطوق ويمكن دفعه بان العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد مع ان بعض الايات ظاهري
 في الاحكام كقوله نعم قل الذكربن الى قوله نبتوني تعلم ان كنت صادقين وقوله نعم قل ان الله لا يامر بالفحشاء انقولون على الله
 ما لا تعلمون وقوله نعم قل انما حرم ربى الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الا غير ذلك والمراد بالعلم في الآية الاخرى
 ما يتناول الظن لسبب الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وهذا محاب عن الآية الاولى وفيه خلاف الظاهر فلا يصح ان يقال
 لقرينة وقد محاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناول غير المحاضر بل الخطاب او غير الموجودين زمن الخطاب الا
 بالاجماع وبشوتهم في محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالقرينة الدالة بعمومها على التعميم ان ثبت خروج عن
 حد الاحاد لثابت ائمة في محبتها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب بقوله بان هذه الايات ناطقة على حرة العمل بالظن الذي لا قاطع على
 حجته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجة راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلنا ان امانة قام على
 وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعة فاتباعها اثناع القطع وقولنا بمتضاها قولنا بانعلم وبوهد ذلك في الآية الثانية
 انها وردت دفعا على الكفار في اتباعهم الظن ولا يثبتهم كانوا يثبتون ظنا لا قاطع لهم على حجتها مع انه لا يعض للظن على اتباع
 الظن المقطوع بوجوب اتباعه لهذا الكلام من يدعيان ما يثبت في سميت الاحكام والمثالث الاخبار الدالة على حرة العمل بغير العلم
 كالموتى اذا جازتكم ما تعلمون فقولوا به وان جازتكم ما لا تعلمون فيها وهو يبيد الى فيه وفي اخرى لا يسعكم فيها ينزل بكم مما
 لا تعلمون الا الكفر عن الحديث وفي الحسن ما حرم الله على خلفه ضا الوان بقولوا ما يعلمون ويكفران كما لا يعلمون الى غير ذلك
 والجواب بان هذه الاحاد على تقدير تسليم ثوابها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا يثبت العمل بما قام على
 جواز العمل به قاطع على العلم وان لم يكن في نفسه معينا للعلم كما في العمل بالشهادة ولخار ذى اليد وظ اللفظ وغير ذلك
 قد تبين الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بغير الواحد فلا ينبغي تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذي حكاه السيد
 في مسائل البنائيات فقالا ناعلم علمنا ضروريا لا يدخل في مثله ويكاشك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
 الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا القبول عليها واهذا ليس بحجة ولا دلالة وقد ملئت الطر من وسط والاساطير والاجماع
 على ذلك والنقض على مخالفتهم منه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل عن طريق العقول ان يتبعها الله
 بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبيهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظه وقال في المسئلة
 التي اوردتها بالبحث عن العمل بغير الواحد انه يثبت في جواب المسائل البنائيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او
 موافق بانهم لا يعلمون في الشريعة بغير العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
 شعارهم الذي يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول
 انما عمل باخبار الاحاد المتأمرين الذين يفتشهم النصير بجهلهم والمزيج من جهلهم فاساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما
 فعلوه لان الشرط في دلالة الامسك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيده وخوفه ما اشبه ذلك كذا نقل عنه
 المعامل والجواب بان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بجملة على خلافه ونقل السيد عن خارج عن كون خبرا
 واحدا نفي القبول عليه فنقض لدعوى على ان حكايته معلومة بحكاية الشيخ على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه و
 اما ما اخبرته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي او عن
 واحد من الائمة وكان ممن لا يظن في روايته ويكون سديدا فنقله ولم يكن هناك قرينة على حجة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان
 هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر الضرب فيما بعد جازا والعمل به والذي
 يدل على ذلك اجماع القرينة المحققة في وجدتها بجملة على العمل بهذه الاخبار التي رويها في تصانيفهم ورواها في اصولهم لا
 يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم اتفق بشق لا يعرفونه سألوا من ابن قلك فاذا حالهم على كتاب معروف او
 مشهور وكان راوية ثقة لا يتكرونها حديثه سكنوا وسألوا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجنتهم من عهد النبي ومن
 بعده من الائمة الزمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه فكثرت الرواية من جهة فلو ان العمل بهذه الاخبار كان
 جازيا لما اجتمعوا على ذلك ولا نكروه ولا نجمعهم لا يكون الا عن معصية لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعى
 الاجماع القرينة المحققة في العمل بغير الواحد والمعلوم من حالها انها لا تسمى العمل بغير الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا تسمى
 العمل بالقياس فاذا جاز اذعاء احدهما جاز اذعاء الاخر قبله المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدعى انهم لا يرون العمل بغير
 الواحد الذي يرويه مخالفتهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راوية منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم على
 خلاف ذلك وتبين الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما لخطر العمل بغير الواحد مجرى العمل بالقياس
 فدعى خلاف ذلك اشهى وفي كلامه هذا نرضى لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن المعارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه

جواب

الاجماع

تمت

ازاد
 هذا

السيد

السيد على المنع فهو لما جرحه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كمنه لغير عهد بصاحب الشريعة ونوفر الا
عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقهاء يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاجار المتواترة وما لم يتحقق في ذلك
فمقول اجماع الامامية وفي ما يجرى من الخلافات يرجع الى الخبر بين الاقوال اشهر للاختلاف في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقهاء
بالضرورة من المذهب مما لا يسيل اليه في زماننا هذا بل جلة طرق الفقه منذ في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام
فلا يمتنع اجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسئلة الامر بالشئ مع علم الامر باسقاطه شرط ان الظن يقوم بمقام العمل عند
السداد الطريق وهذا العلم منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من الخبر
بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضية ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتأخرين رام
الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ لنا قضيتهما مع تقارب عهدنا فنزل كلام الشيخ على حجة الاخبار
التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعاً عادياً بما يمتنع ما يطرأ من النفس بصدورها عن المعصوم قال وهذا امر السيد بالعلم لآفته
معناه عرفاً وغفراً والملازمة على ما لا يخجل النفي عقلية على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدل
والثقات بما يبعد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانها اذا اخبرنا بصدقها يستند الى المشاهدة او سماعها وجدنا
لانفسنا سكوناً وركوناً الى خبره وهذا مع العلم العادي ان خبره يات في تكلف بارد وتوجه فاسد فان كلام الشيخ نص في
حجة الاخبار الغير الميئدة للعلم حيث اعترت تجردها عن الفرائض الميئدة للعلم وافرد ذكر الاخبار المحفوفة بالقرآن مع انها لو كانت
مقطوعة الصحة عنده لما كان الاحتجاج على حجة الاجماع مع لئلا يهتدى في الظهور والحجة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ان
ما ذكره صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفة للسيد لغير عهدنا من المعصومين ووجود القرآن المعاضد كما ذكره
السيد ورد ذلك على العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك ملذكرة المحققين ان ما يستفاد من كلام الشيخ في قوله
على هذه الاخبار التي رويت عن الامامة ورواها الاصحاح دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلاً اميناً وانت خبره بان كلامه
المحقق ما لا دلالة له على ذلك ثم دعوى فائدة الخبر الواحد الثقة للعلم في نفسه ما يخالف البينة والعيان ويكذب الوجدان
لا سيما اذا تعدت الوسائط وخصوصاً اذا كان الاخبار عن المطالب العليين مع ما نرى من كثرة الاختلاف ونوفر اسباب الخلل
والاشتباه على ان وثاقه كبير من الروايات مما لا قطع للشيخ ظاهر فكيف يقطع بما يفرغ عليها ولو كان خبره ثقة في نفسه معقداً
للعلم بجري الطريقة على قول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد يصح للسيد بانه عند فساد
على او ابل المتكلمين من اصحابنا والعمل بحجة الواحد بعيد عن طريقهم فعمل وعم الدعوى وان الشيخ نظر الى المسلك الفقهاء
والحديثين من اصحابنا وطريقهم جارته على العمل بالراجح ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصل البرهان
فيكافئان فلا يمتنع ونون بالخبر والجراب الى الاصل بجموده لا يبيد الظن بالبراهمة لاسيما اذا ورد في مقابلة خبر معمول عليه الى
هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اصعب من الظن الحاصل من الخبر فلا يصح معارضة الحاصل من خبره بما هو جرح
واحد في تلك الحدود ووجود معارض اخرى منه ولو من نوعه فلو عمل به نزل العمل بالاصعب مع وجود الاخرى والحوادث في الخبرين
لا يفتح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوباً بعيداً كما هو محل الفرض المتفق ان اليه توقف في العمل بالخبر ذي
اليدين حيث قال اضرب الصلوة ام شئت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبر اخوانه بذلك يدل على عدم قبول قول الواحد
الجواب ان الرواية المذكورة لما تحقق عندنا من امتناع الشهور التمسك على النبوة فهو مطروحة لا شفا وشرط قبول
حفظها ولو سلم قدر ريب في ان خبر الواحد لما يقبل مع استبعاد شرط القبول فاعلم بعضها كان مقفوداً في حق الخبر كما يدل
عليه قول الخبر عند انضمام خبر الاخرين القبول اليه فان ذلك لا يخرج عن كون خبر الواحد مع ان المفصولة اثبات حجة خبر الواحد
الاحكام لاني موضوعاتها والرواية لما نزل على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبراً واحداً على حجة خبر
الواحد بظاهرة تدافع الا ان يكون المفصولة الزام القائلين بحجته ولا يخفى ما فيه فصل يشترط في قول خبر الواحد بناء على
جواز العمل به امور هذه الشروط انما تصير عند من قال بحجة خبر الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء كان
بحجته من حيث كونه مفيداً للظن بخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اخباري اذ على الاول برع في وصف
بالحجة حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضة ما رويت الاعتماد بمعارضته شرعاً بخلافه على الثاني وهذا التمسك على
العزل بعدم استنادنا العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها الا لا تفصيلاً وعلى القول بالاستناد بالعلم اليقيني بناء
على ما اخبرناه من ان قضية ذلك تقع غالب الظن في معرفة الادلة واقاماتنا عليه جماعة من متأخري المتأخرين من حجة خبر
الواحد من حيث كونه مفيداً للظن المطلق فلا وجه لذلك منه الشرط الا ان يلزم ما يبعد حصول الظن من فاقدهما فيكون
المفصولة بذلك تبين موارد الفرض وهذا على خلافه قطعاً وان الفاقدهما ما قام دليل على عدم حجته كالقياس والاستحسان وهذا

وهذا على الإطلاق بعيد جداً فيها البلوغ فلا يقبل رواية الضبوان كان تميز الخلاف بين أصحابنا كحاكم جليله ووافقنا عليه الكثر
مخالفينا واحتموا بان الصحة لا يمكن من الضبط فلا وثوق بجبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سنبينها يقضو عدم قبول خبر العقبى
اولى لان اعتبار علمه باسقاء التكليف عنه لا حاجر له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار التكليف خشيته من الله فيما يحجره عن
الكذب ويمكن دفع الاول بان الصحة قد يكون ضابطاً ومنه على الاطلاق غير مسمع والثاني بان الحاجر عن الكذب لا ينصرف في
الخشية منه ثم بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلباً للكمال او ترها عن ذنابل الاضال او طلباً للشهرة او الفخر اليه تعميماً للفطرة
او خوفاً من اصابتها مكره دينوي او نفوسية شر فاشروى مع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق ثم بالنسبة الى كثير من اخره
كاي شاهد بالعيان بل التحقيق ان يتسلق في منع قبول خبره بنا على الظن بقوله الذي حققناها بعدم كونه مما يظن بحجته ان لم يقطع او
يظن بخلافها واما على الطريقة العامية بطلان الظن فليعلم الاجماع على عدم جواز العمل به فيستحق من جملة الطرق كما يستحق القياس
وشبهه منها القيام الدليل عليه ولو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بخشيته خبر الواحد في
الاصول اي وجعلنا نقل الاجماع منه ثم المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر العقبى قياساً لبقاها الا قتله به وردت بحجة
القياس ولا يمنع الحكم في المقيس عليه تأمينا وبيانا للفاوق ثالثاً لخبير من الغدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العقبى في هذا
الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون الخلل فلو تجمل صحتها واداء بعد البلوغ قبل ان تحقق فحقه بقية الشرايط وهذا لقبول رواية ابن
عباس واضرابه من تحمل الرواية قبل البلوغ ولم ننفذ في ذلك على مصرح بالخلاف وما بين من ان عدم قبول الصدوق لما يراه
محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لثقله عنه حاله من غير ثابت الثالث العقل فلا يعتبر خبر الجنون اتفاقاً ووجهه واضح ثم
لو كان ادوارها واخر حال فاقته قبل ان استجمع بقية الشرايط وكذا الحال في التائب والمغرم عليه والتسكن الثالث الاسلام و
الاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انفصل الاسلام في الظاهر كالعالية والتأنيبه والمجتمعة و
من اتى بعض الضروريات من غير شهامة او فعل ما يقضى بكفر فعلمه من الشهامة والاستخفاف بالشرع واما نعتهم بالاصحاب على رواية
هشام بن عيسى بالقبض وقول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع ريبه بالغلو في غير ذلك فبعض على عدم ثبوت ذلك عند عدم قبول ما
ثبت عنهم المناويل لقيام امانه او دليل عليه وانهم انما عملوا على خبرهم عند اعتناؤه بامارات خارجة مفيدة للوثوق به وهذا
الشرط انما يعتبر عند خلوه الخبر عن تلك الامارات كبقية الشرايط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الروايات على نزاع حرفة
مع روى بعضه بالنسبة الى اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقولهم ان جانك فاسق يثبتاً فيثبتوا وقية الدلالة ان الكافر
فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اخضع في العرف المتأخر بالاسلم الفاسق يجوز له بدل عليه قوله ثم من كثر بعدك
ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم لخصاصة في العرف المتقدم برأيه لدلت الاية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة
وقية اولاً ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو موم والالتم اختصاصه ببعض
الفاسق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يتم الحكم كل كافر وبمكر دفعه بان لما كان المناط في قبول الخبر
حصول الوثوق بخبره ولو غالباً وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولو لم يكن سبب الضبط محل الوثوق منع من قبول قوله
والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيتم الحكم اليه وقية ما فيه وثانياً ان الدلالة بمفهوم الموافقة لتمامها اذا
كانت العلة وهي اسقاء الوثوق والاعتماد بخبر الكافر اتوى من اسقاء بخبر الفاسق وهو موم وانما التسامح المساواة وانما يابى من
ان الاعتماد على الكافر الثقة الكثر من الفاسق الغير المخبر عن الكذب فيمكن دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه
فاكثرية الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان يبق تعليل الحكم بما ذكره استفاد من مسان الاية فهو بمنزلة
منصوص العلة وان لم يصححها لفظاً او انه من نأب بتفنيح المناط وذكر القاض المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجهاً ثالثاً
هو انما لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا يبرئ من عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق
الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقاً واقعياً وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره وبشكل ما يتركه
في قبول قول الكافر عدم تبادر من الفاسق اذا لفظ انما يجل على ما هو المتبادر منه وكانه يبرئ انما لو سلمنا عدم العلم بتبادر
الكافر من الفاسق فلا يتم العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك فيه فيتم الاشكال عليه بعدم اثباته
للمدعى هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كاستنبطه عليه فالرجحان بتسك بالاجماع المدعى على الاشارة الى انتم والادان
عول على احققناه من ان التعويل بعد ادناد ناب العلم الى تعيين ما هو الخبر من الاخبار على الظن فلا ريب ان لاطن بخبر الكافر
ان لم ينظر بعدها وكذا اذا قلنا بانسداد ناب العلم الى الادلة واما على القول بخبره مطلقاً في الاحكام بعد ادناد ناب العلم
فان قلنا بخبره نقل الاجماع في الاصول ثم الاحتجاج به ايضاً والا فلا يصح عن القول بخبره ما افاد منه الظن وانما ما ذكره بعض العامة
من ان الاجماع المنقول في العلم بضعف الظن الحاصل بخبر الكافر فيبرئ بدلان غايته ما يلزم منه عدم الظن بحجته لا عدم الظن ببدل

عليه التوجه الايمان ذكره جماعة وتسميه في المعالم المشهور ولم يثبت فلا يقبل رواية غير الامامي من الخلفين وغيرهم كالزبدية والكبيات
 والناوتية والفضيحة والواقفية ونصب جماعة الى عدم اشتراط ذلك ولخالفه العدالة في احد قوله وهو الاقوى لسان الشيخ قد
 نقل اشفاق الطائفة على العمل بحجة عبد الله بن بكير وصاحبه وعلى بن حنيفة وعثمان وجمادواه بنو فضال والطاطريون فيكون اخبارهم من
 الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالنقطة واضحة وربما يؤيد ما ذكرناه من رواه الشيخ
 عن الصادق انه قال اذا نزلت بك حادثة لا تجدون حكمها فياروي عن ابي فطر والي ماروه عن علي بن ابي طالب واجتمعت ابيهم قوله
 ان جانتكم فاسق ببناء فيبتوا اذا لافسق اعظم من عدم الايمان واجيب عاونه بانا لا نصدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا
 في دينه ملازم المذنبه ومحافظة على طريقته لاسيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن مؤثقا
 لا تعويل على خبره كالاعتويل على خبر الامامي الغير المؤمن فكيف عن العمل بحجة الامامي لان يثبت ثمانية وتحريمه عن الكذب نوع تبين وتبين
 وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف المنفرد على العاصي في الاعضاذج بحجة عاقبة في العمل على
 معتقده وتحريمه عن الكذب بعيد لفضا الاستفراء بخلافه مع بعد الفرض اذا الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في
 افعال الجوارح ويتم الكلام في غير الفرض على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما في الثاني فلان الظن من النبيين طلب البيان
 والظهور وذلك انما يصدق عرفه اذا حصل العلم بالصدق او ما ثبت قيامه مقام العلم شرعا والاول معلوم الاشياء مع خروجهم
 عن محل الفرض واثبات الثاني بالادلة ودور التحقيق في الجواب بعد امكن المنع من عموم الآية للقائم من حيث ان من ادوات الاله
 على ما صح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها موجه الى المخاطبين المتكئين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريقه يثبت عندهم
 قيامه مقام العلم وبغيره في الاحكام الى غيرهم من فادى الوصف بنوعه على قيام دليل عليه من اجماع او نص واشياء الاول في
 محل النزاع واضح وعموم الثاني محل البحث ثم سلمنا ان عموم هذه الآية معارض بعموم آية النفر فيما يمكن ان يرجع عموم الثانية
 لاشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالموضوعات ولا يفتقد عدم صدق الاشارة على حكاية روايات الاخبار على ما مر بها
 فيعلم عموم الآية الاولى اذ لا يبل بالفرق على ان نقول حيث اثبتنا بالبرهان المنفرد وجوب التعويل على الظن في المقام عند
 اضداد طريق العلم وبقاء التكليف يبتنا ان خبر غير الامامي الموثق مظنون بالحجة على ما يظهر بالاتباع في طريقته التسلف مضافا
 الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الآية او الزواجر كما يجب تخصيص عموم آية النهي عن اتباع الظن ونظايرها ببناء
 على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مناسق الكلج واحد وهذا هو المعتد الحامس العدالة ولتسكلم اولا في بيانها فنقول قد اختلف
 الاصحاب في حقيقتها الى اقول الاول المعروف بين المتأخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والروية وادارها
 بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها وبها ذلك على عدم العزم بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر الفقهاء جماعة
 من اجلاء الاصحاب بالجناب الكبار والصغار واخرون بالجناب الكبار مع عدم الاصرار على الصغار ثم اختلفوا في تعيين
 الكبار فالمشهور على الظاهر المتصريح به في كلام بعض كل ذنب توقعه الله ثم عليه العقاب في الكتاب العزيز واجتمعت عليه جملة من الاخبار
 مشذبة على ان الكبار هي ما توقعه الله عليها النار او اوجب النار وهي لا يخص بكون الوعد في الكتاب الا ان يشهد منها ذلك
 بمساعدة الاطلاق والشبهة وكون المذكور فيها من المعاصي المترعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كباير بقوله تعالى
 ان مجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لاسيما غير الكبار على هذا القول واجيب بان من عزله ذنبا لحد ما
 اكبر من الاخر ومالت نفسه اليها بحيث شوق عليه لا امتناع فترك الاكبر واركتب الاصغر كان ترك الاكبر كفاية لفعل الاصغر
 كما لو عدل عن الوطى الى المسر ومنه الى النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عزله قتل جماعة فاقصر على قتل بعضهم
 او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر وربما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي
 عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ماعدتها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيره ما
 لم يثبت الخلاف وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وحفاته فمثل النظر الى الاجنبية من
 الصغار ومثل شرب الماء المنجس وشربه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغار وكذلك بعض الخمرات
 المختلف فيها لاختلافه فيعند اذ ازال الجهد في الا التحريم فارتكابها في حق من الصغار وكذا الوعول المقلد منها على قول الجمهور
 مع علمه بمصير غيره مما يعنى بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير العنبرية على مقابلة الاستصحاب
 وشبهه المفيد للفرم في بعض الموارد كالرطن طهارة الماء المنجس فشربه ولو فرض في هذه الصور اتيانها للعدل عما هو
 اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعله وفسره بالمدامرة على نوع واحد من الصغار بلا توبة
 او الاكثار من جنسها بلا توبة والى حكمه وفسره بالعم عليها بعد الفرغ فعلى هذا الوصل الصغيرة ولو يجر بيالة التوبة ولا
 عزم على فعلها لم يقبل في عدالة وقيل بل الاصرار على الصغار عبادة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة

بعبق

الغير بيان معناه

وانما الظن الصغير على ما
 بالقياس الى ما ذكرنا
 مجمع البيان نقل جامع
 عليه استشكل هذا القول
 قوله مع

مختلفة وقيل بل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصالة عدم التوبة ولعل المراد عدمها مع التذكير فيجب له
احدا لا قول الساجدة واما فعل المكره وترك الندوب فلا يفتح في العدالة ما لم يتبعه وجبة النبلون والاستغناء فيدخل هذا
الاعتبار في المحرم كانه عليه بعضهم والمراد بالمرته على ما صرح به جماعة من ائمة عاين العادات والتحرير عن مساوئها من المباحات
التي تنفر عنها النفس وتؤذي بدنائها فاعلمها كالاكل في الاسواق والجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس وليس الفقير
لباس الجسد ولما يقيه في اليسر الذي لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمه بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان عن شح ونجل و
امثال ذلك ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والافعال والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافية للبره
في حال دون حال وفي زمان دون زمان وفي بلد دون بلد ثم حجهم على اعتبار ملكة النفوس ما سئل في صحيحه عن رجل يعقود
وعزها واما المره فلم تغف لهم فيها على حجة وهذا انكر بعض المتأخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكره في العدالة الخلق اخبار
الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلماء واما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم فيه العدالة وتبعه
جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وقصور التمييز المورث لعدم الاعتدال
بنفوس صاحبها وبشهادته وما اشبه ذلك وربما يهتدى على ذلك قول الكاظم في حديث هشام الالادي من لامرؤ له الامر وعلم
لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المره اصلح المعيشة وفي بعضها حان يضع الرجل خانه بقله داره والهامر زمان
مره في الخضرة ومره في السفر في بعضها سنة من المره ثلثة منها في الخضرة ثلثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الاخر
والاخرج الى البيان بحسب المقام السؤال لا لاخصار كما يظهر من اختلافها في البيان مهية وعددا بل ربما كان ذلك صحيحا الرواية
الاخره حيث ذلك على ان السنة من المره لانفسها واما ان لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك باعتبارها غير واضح وان كان
الاحوط مراعاة الثاني ما حكى عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن المخالف دعوى
الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة اليهود ما كان ايام النبي ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين واما هو شواهد شريفة
بن عبد الله القاضي ولو كان شرط المراجع اهل الاعضاء على تركه وانج هذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن
ابي عبد الله حيث قال في شهور الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجزئت شهادتهم الى ان قال
وعلى الولي ان يجزئ شهادتهم الان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق لو لم يقبل شهادة مصنف الذنوب
لما قبلت الشهادة الا بناء والاصحاب لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم يره بعينك من تكذيبه ولو شهد عليه
شاهدان فهو من اهل العدالة والشر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنب او ممل الشهادته ثابت الى هذا القول واپنه
بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينفظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد
لجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلبت فاما سلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عجزه بمذاهبهم و
اوراثهم والاحبار معارضة بما هو اشهر منها فمؤري ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على ما يدل عليه
حكاية الشيخ وموافيقها للفصل والاحياط وظاهر قوله تم واسهدوا واذ محمدك منكم فان الظن منه اعتبار صفته بثبوته في
الشاهدين زايدة على كونها من المسلمين بل الظن منه كونها معدلين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل
الواجبات وترك المحرمات لا يجرى عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيثبت المنع الى بثوته ومعنى
العتد وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر بمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا يعارضه قوله تم فاستشهدوا وشاهدين من
وجا لكم لان المطلق يجعل على العتد ولا اختلال في ذلك لمظالم المحاكم لا مكان تقويمهم على حسن الظن المستند الى المعاشرة ولو
في الجملة او الاستفاضة او تعدد بل من علمت عدلته باحد اقره يمين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق
عدم ظهوره بعد معاشرتهم في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشهد اليه فيرجح الحسن الظن وهو القول الثالث
نعم بما يمكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتمد من المعاشرة الثالث حسن الظاهر القول به معزى الى اكثر متأخري
المتأخرين والظن انهم يريدون بحسن الظن ان لا يظهر منه كبره بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه قد ايعتد به في وصفه
بحسن الظن وبسبب عدم ظهور الفسق كما توهم بعد عدمي ظاهر اللفظ ولجوعه الى القول الثاني والظن منهم انكا
واسد لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله يعرف عدالة الرجل من المسلمين
حتى يقبل شهادته لهم وعلمهم فقال ان يعرفوه بالشر والعتاف وكف الجش والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله تم عليها التا من شرب الخمر والزنا والزبا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف غير ذلك والعدالة
على ذلك كله ان يكون سائر الجميع محمودا حتى يحرم على المسلمين نقبش ما وروى ذلك من عشره وعقبوبه ويحجب عليهم من كتمه
واتها عدلته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبة على الصلوات الخمس عدم تخلفه عن جماعة المسلمين الامن علة فاذ سئل

الحديث

عنه في قبليته ومثلثة ولو امارا منا منه الاخير او اطلب على الصلوة معا هذا الاوفاها في مصلا فان ذلك يجزئ شهادة وعدا
بين المسلمين الى ان قل بعد التاكيد على حضور الجماعة ومن لم يجتمعهم حرم عليه عيونه وتثبت عدالته بينهم ودواه الشيخ
لكن بسند غير صحيح مع اختلاف في الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية ظاهرة المفاد في العدالة هي تجتنب الكبار بل ملكتها
كما هو الظاهر من الاية وقد بيننا عليه وان حسن الظن طريق المعرفة ذلك يدل على الاول قوله ان يعرفه بالشر والعفاف وقوله
ويعرف بلخنا بالكبار بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيحه ولو جعل تاسيا كما تخيل بعض الافاضل دل على اعتبار تجتنب
الصغار ايض وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كماله الخ وقوله ومن لم يجتمع المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا
يخاضون عن ذلك وان شأخوا في التفسير حيث فسروا العدالة بحسن الظن فيرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول الاول وما
يرجع القول الثاني اليه كما بينا عليه نعم سمي الكلام في معرفة الطريق اليها وينبغي القطع بكفاية حسن الظن بالمعنى المذكور وايضا
اليها لدلالة هذه الرواية عليه تغذر لتخصيل ما فوق ذلك او تغسر كما عرفت كما عرفت وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن
تتميم الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك وما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة الفساد اذ اكن مستورا
معروفات بالشر والعفاف مطيعات للادراج وما ورد في حسنة البرزخى من ان ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف من خبره ما ورد في الخبر اذ كان الرجل لا يعرفه بل الناس يقرء القرآن فلا تعرفه خلفه واعند صلوة الى غير ذلك
وربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي العدالة ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندوة ويكون
في غالب الوفاة مجابا عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قالتم والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا
انفسهم ذكروا والله واستغفر والذين ذكروا انهم اريد ان صدور المعصية على سبيل الندوة لا يقدح
في العدالة حال صدورها او قبل التوبة عنها وان كانت كبيرة ضعفت واخبر وان اريد ان بعد الاستغفار يحكم بعد التوبة فلا
يخالف القول المختار هذا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن الظن بالنسبة الى
طريق صاحبه وى هذا المعنى اعم منه وبالمعنى الاول لا خصا من المعنى الاول بالانما في بخلاف الثاني ويشب بطلان العدالة في الفاظ
منها هو المعنى الاول والاطلاق على غير مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسبوا المشهور والشيخ في العدة
نفي الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مؤيد بما سينا وذهب جماعة الى كفاية خبر الراوى عن تعمد الكذب وان كان
فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة علمت باخبار جماعة هذه صفهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمنا ما لاقتصرنا على الواضع التي علمت فيها باخبار خاصة ولم يخبر بتعمد في العمل الا غيرها انتهى وقد
تقدم من الشيخ نفلا لاجماع على شرط العدالة فيتحقق المعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الا اعم
بقريته كلامه هذا لكن يشكل بصرحها بكونه فاسقا بجوارحه وهو لا يجمع مع العدالة بمعنيها الا ان يريد بالايكون ففقا في
مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هناك محتمل عن الكذب هو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بشرط كلامه الاول على ان
العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي كلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضد وما يؤيد ذلك
ما ذكره المحقق في المعبر حيث قال لو طر الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انفادوا الكل خبره ما فطنوا لما تحتمل من الناقض فان جملة من
الاخبار قول النبي مستكبر بعد الفالفة على وقول الصادق ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وانه اضر بعض عمره هذا الاطلاق
فقال كل سليم السن يدعيه وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاوس قد يصد ولم يقينه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة و
قدح في المذهب الا المصنف الا وهو قد جعل بخبر المجرع كما جعل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هنا في ما حكينا عنه
من منع العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت لاجماع العصاة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بشرط ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي
او ينزل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاشتباه عند الاكتفاء بكون الراوى
مذوهابا يوجب الظن بتجرده عن الكذب يحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة الوثوق لاسيما اذا كان اماما متواضعا
اذ لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في مثل زماننا على الظن بصدقه وصحة صدوره اما
بالاعتناء بظن الراوى وتجرده عن الكذب وباحتماله باماره خارجة مبنية للوثوق به كالشبهة وعمل الطائفة وهذا هو الذي
يظهر من طريق المتقدمين من اصحابنا فانهم كثير ما يعلون بالمراسيل ويعتدون على الروايات الضعيفة الا سائدا بل ربما
يخدم بطرحون الاخبار الصحيحة ويعلمون بالاخبار الضعيفة الاعتناء بها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالشيخ في كلامه والتصحیح
في مطاوي مصنفاتهم واما الجور على الاخبار الصحيحة فقط او مع الوثوق كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن اخرج عنه فمع عدم مساءة
دليل عليه كما سنبت عليه مخالف للاعتبار فان صحه كثير من تلك الاخبار وتوثوق رجلاها والتميز بين مشركها طائفة مبنية على
اموات اجتهادية مستنبطة من قرابن الاحوال او مستفادة من كلام علماء الرجال والشيخ بن خليفان الاحوال ولا يخفى في ان القول بل

لغة
شاهدت

الشعور على تلك الظنون انما هو لتجصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فان حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي
 بل من جهة الظن بغيره عن الكذب سادى تلك الظنون في الافادة وقضية وحده المناط عدم العرق بينهما في الحق مع ان افاد
 بينا حجة الظن في الادلة وحجة مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل من ان يكون قضية بملاحظة ما ذكرناه فنكون محذور
 هو المطلوب ارجح المشروطون للعدالة بوجهين الاول قوله نعم ان جاناكم فاسق بنينا فبئسوا ولجيب بان الوقوف على الوثيق نوع
 تبين وان التعليل باصا بنه قوم بجهالة انما يحرج في الفاسق الغير الموثوق اذ ما الفاسق الموثوق بعيد الظن كالعادل فلا يصدق
 في حقه الاصابة بجهالة فيخصر الحكم به لشوائف التعليل ويشكل الاول بان البينين تطلب اليان ولا يصدق على صورة الظن وهذا
 لا يقول الظان تبين له كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن
 فيها كاخبر من الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بغير العادل فيلزم ان يكون العلم فيها بجهالة لان المراد
 بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يتم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي الظاهري فالعامل بما
 الشارع طريقا عامل بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعالم بغير العلم بنوعه عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا
 هو الصحيح في توجيه التعليل وظهر ان لا منافاة بين ظ التعليل والاطلاق ما علة به هذا بل الوجه في الجواب ما يتنا عليه انما
 منع العموم وعلى تقدير تشبيهه بنحو ما مر من الادلة الثابت ما ذكره المحقق من ان دعوى المحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد
 والجواب منع الاستبعاد لا نازي بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد بينهم ملكة المحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ في درجة
 الوسواس ولا يبالي لغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بغير محمول الحال وما لا يله بعض شائري اصحابنا وارجوا
 عليه مفهوم الاية السابقة ووجهها الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسق فيندرج بمحمول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم
 فلا يجب البين في سببه والمجرب بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضع لمن اتصف بالفسق وانما لان علم فسق لان
 الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعه بازاو معانيها الواقعية لا اعتقادية بدليل البنادر وصحة التسلب مع ان من يحملها موضوعه
 بازاو معانيها الاعتقادية يرد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لعقد
 المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علم امر بشئ فالظن ان المراد ما هو مدلول ذلك الشئ بحسب الواقع فاذا
 قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب الا لا ينصرف
 فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بحسب عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان ابحاث المتكلم تحقق المحمول
 في نفس الامر ثباتا تاما اخبر به ولما صح طلب فائدة الدليل عليه لانج بهتم له ان يقول ان الدليل على اني معتقد بذلك بطلان اللوازم
 كلها بغيره فظهر ان المنبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي اشبه لمختصا واورد عليه بعض المعاصرين باثة من الاشياء بين البنية
 الخبرية المستخرجة عن النسبة الثابتة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحمول ووضعت
 العنوانين السابقين لها فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بجيد والوجه
 ما هو صالح في الواقع فكله في الواقع في الموضوعين قد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد
 بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرد في الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو
 واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفاد من الجملة فلا يلزم ان يكون مفيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها
 للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه نوع اذاه بوث النسبة على معتقد
 المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالمراد من متنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول وهذا اليراد غير منفي
 المفاد ولا منفي المراد ولم نجد لمحصله بعدا لنا مل تعلقا بمقالة الجيب بل الوجه في الدفع ان حق من يدعي ان الالفاظ موضوع
 بازاو معانيها الاعتقادية يجعل مدلول الالفاظ ومصاديقها اثرة مدار الاعتقاد فاعتقد كونه سمي للفظ يصح استعماله
 فيه وما يعتقد كونه مصادقا للسمي يصح اطلاقه عليه فعنى زيد صالح ان ما يستعمل في الاعتقاد هو ما يسمي صالحا في
 الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الجملة
 ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق على رجل فيقول جاني صالح او جني صالح فالمراد ما يعتقد
 كونه فردا ما يعتقد كونه مدلول صالح هذا المفهوم وعليه مبنى الاستدلال بناء على حل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب او على
 ما يتناولها فاقض الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكل على الفرد كما هو محمول كلام السندي وبين النسب الخبرية
 الماخوذة في الجملة كالمحمول كما هو مورد كلام الجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذة بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثاني
 ماخوذة باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو التزم السندي بان الوقوع في النسب الخبرية ماخوذة بحسب اعتقاد المخاطب فلا
 يحصل عن الاشكال المذكور فان قلنا اخذ النسبة التقييدية التي في المحمول باعتبار الاعتقاد يكفي في ترتيب اللوازم المذكورة

لذ

صالح

عليه فانه اذا كان معترضاً في الصلح في المعقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلح في المعقد فهي فيه الاشكال
قلت هذا مع البناء على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له البد وانه ليس بمعنى سيطر من عا من الذات باعتبار
قيام البد به انما يتم اذا اخذت النسبة الناتجة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذاتا مال الصلح ولم
يعلم بان زيد فيلزم زيد هوذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ح ذات مخصوص لا ينشأ في صحة الحمل قياً
المحمول بالموضوع فاذا كان المحمول لصلح المعقد فلا قيام له زيد حيث لا يتصفه الحاطب الا فانقول ليس المحمول هو الصلح المعقد
قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلح المعقد قيامه بذا ما فلا يلزم المحذور ثم يتجه الاشكال فيما اذا لم يعتقد الحاطب انصاف
ذات بالصلح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ولا يذهب عليك انه قد اضطرب كلام المحقق في تعيين الاعتقاد فانه جعله اعتقاد
المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد المتكلم دون الحاطب لغير جعله اعتقاد الحاطب كما
يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال لا يحجب معتقد الحاطب هذا انما هو المناسب لسياق الجواب فان مبني
الاشكال على ان معنى الفاسق من كان فاسقاً في معتقد الحاطبين فينضم بمحمول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق
لا من كان فاسقاً عنده ثم يرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بتجريد الاعتبار ولا يتحقق محمول الحال ولو نزل
كلام السند على ان قضية فانون الوضع ان يحل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازا وما يعتقد من المعاني ارتفع الشك في
في كلام المحقق لكن يستدعي تطبيق دليله الاول على دعوى الاخبار مقدمته ولو اورد السند ان الالفاظ وان كانت موضوعاً
للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق المعرفتها وبعد حكم الطريق الى مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب البتة في
خير من علم فسقة فيكون المفهوم عدم وجوب البتة في خبر من لم يعلم فسقة فيندرج فيه بمحمول الحال لنتوجه عليه ان الحكم في
المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعاً للمعاني الواقعية معلوم على من كان فاسقاً في الواقع وعلى من لم يكن فاسقاً
في الواقع ونسبة كون العلم طريقاً الى كل منها على حد واحد وليس التعليق في المنطوق مسبقاً بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم
الفسوق وهذا ينصق فساد ما سبق من انه تم على وجوب الثبوت على فسق الخبر وليس المراد الفسوق الواقعي وان لم يعلم به للزم
التكليف بالتحقق فيكون المراد الفسوق المعلوم فاسقاً والامر بالثبوت ليس بالزوم كونه اسوأ حالاً من معلوم الفسوق وهو يطمئن
بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالتحقق لا يوجب ان يكون التعليق للقبض على العلم بالفسق والدليل انما يتم
به واما الاجتهاد بالاصل في نفي الفسوق فموضوع بان الفسوق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكان الاصل عدم الاول
كلا الاصل عدم الثاني لكن يتشكل هذا على القول بان التناط في قبول عدم الفسوق المتضمنة العادل والواسطة فينتج استصحابه
او استصحاب حكمه من قول بناءً ولا يبارضة العلم بطريق احد الوصفين من الفسوق والعدالة بعد مضمرة قضاء حكم العادلة انه
ليس ذلك علماً بطريقان الرابع الفاسق في جريان الاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسوق معارض بالعلم
فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسوق فيهم فيقتضيان وبجناح اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه ولو اتجه جريان
العلم حيث ان التعديل في تعدد الراوي ورجوعه على الظنون الاجتهادية الا انه لا تجري في سائر المواضع لمنحجية العلم حيث لا دليل
على جحيته فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الامتثال والخروج عن عمدة ما ثبت في حق
من التكليف الموجب لثبوت وصف الفسوق فيه بل هو عينه لا ينشأ لانه لو تم هذا الاصل لجرى في مستصحب العدالة فيعارض الاصل
فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة الاستصحاب الا فانقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورد كاصالة بقوله جوفه
الغائب واصالة عدم نفسه مثلاً فيرتب كل منهما حكمه الشرعي ان كان لحكم شرعي على اننا نقول قضية بقاء ملكة العدالة
قيام صاحبها بالوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من تواجدها الثابتة يثبتها شرعاً وليس
اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المشبهة كايان بل لا فائدة الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم
الفسوق المحذور عن الملكة الثابتة اول البلوغ فانه لا يقضي الظن بقيام صاحبه بشئ قضية الشهوة الموجودة في المكلف
خروج عن الحدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما سبق
من افعال المسلمين محل على الصحة فشمول الجميع الافعال لم ولو سلم فشموله للتركهم ولو سلم فتنوع كون الفسوق اثبات جميع لوازم
الصحة به حتى العدالة وهذا اذا انضم عندك لمحقق ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي
انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الامر بوجوب البتة في بناء الفاسق
الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون الخبر عادلاً في الواقع وبين كونه فاسقاً في خبر
المحمول الحال بين وجوب العمل وبين حرمة العمل او لا قبل بالاباحة هنا في شرح الثاني اما على الصابغة المعروفة من شرح جاب
التحريم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب تماماً لان مرجع ذلك الى الزيادة بين حجته وعدم حجتيه فيخرج الثاني لاصالة عدم الحجية

الحجة وانما يتدنا الحكم بعدم الواسطة محل الحاجة اعني لغل الرواية لا يمكن تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اذليل بلوغه اذا لم يكن
له ملكة حاجز ولو صدر عنه بعد معصيته لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا
المكلف اذا كان شاهداً ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافاة المروءة فان قضيت اعتبارهم لتركها في حدالعدالة عدم
صدفها بدونه هذا كله بحسب الواقع وانما بحسب الظاهر فيما يتغير العلم بعدم الانصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة
من اسباب البهينة بعد العلم بانها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل مجاز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع
العلم بعدم صدق البواقي منه او يكفى في تركها بالظن المسند الى ظالم الحاشا كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظن في طريق الملكة وقد
يستند في منع العمل بحج الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركة الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المنشأ
الملكة دون وقوع الفسق فم فيه التأسر الضبط وهو ان يكون حفظه غالباً على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهر في اعتباره
فان من لا ضبط له لا وثوق بحجبه لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتعثر والتخريف احتمالاً مساوياً لعدمها او قريباً منه
فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على عدة اسناد باب العلم وحسب المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح وانما على تعذر
التعويل على الايات والاختيار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر في التعليل المذكور في اية البناء اهـ
اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها ما لا تغلق بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطاً للالفاظ
والمعاني عولاً على نقله باللفظ مطلقاً وبالعبارة بناء على جملته ولو كان ضابطاً في احد ما خاصة جاز التعويل عليه في خاصة و
لو كان ضابطاً في حال دون حال عولاً على نقله حال الضبط وانخصر المنع بغيره وكذا لو كان ضابطاً في الاخبار المتعلقة بجمع
ابواب الفقه كالمطهارة والصلوة دون بعض كالحيض وكان ضابطاً مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اخبار ضابطاً به
او اخباره مع ضبطه في لامع تطاوله ولو نادر غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بحجبه جاز التعويل عليه
وهل يوثق بالضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عرض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب فلا حاجة الى
التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقويهما الاول
لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرف من ان التعويل فيها على الظن وهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صلح
او مشددين او نحو ذلك ما لا ايمانية الى الضبط وانما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم
مسكون الى روايته واجمع الضابط على تصحيح ما يتبع عنه ونحو ذلك **فصل** تعرف عدالة الراوي بالاختيار
الصعبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشافاً قطعياً او ظاهراً مستنداً الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم
الاقتضار على القسم الاول وهو بعيد جداً النغذره غالباً مع ان التعديل ما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه و
من يتبع احوال الرسول وخلفاء المعصومين علم بان سيرتهم وطريقهم كانت جارية على التعويل في العدالة على
الظن اما لانه العدالة اولاً ثم طريق اليها وفي بعض الاخبار المعبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على
جملة من احواله وانعاله الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظن فيه وبتركبة العدلين فازاد وهو موضع دفاق وباشتهاره
بين الناس خصوصاً بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والتعويل بما يرويه وان لم يصح
بثبته كالصدق ويمكن الرجوع الى الطريقة السابقة لكشفه عن حسن الظن وبتركبة العدل الواحد على المشهور وقيل بل
يعبر بالتعدد ورجع النزاع الى ان تركبة الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية
فمن اعترف فيها بالتعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعبر فيها بالتعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومنهنا يظهر ان
الشهادة والرواية ثقةتان بعد اشتراكهما في كونها من نوع الخبر ان الشهادة بثوقف قبولها على تعدد الخبر وانما حكم
بخلاف الرواية وهذا مبني على محجود الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المشاحة وفوق الشبهة في فواعده بعد
ان شارك في نوع الخبر القطعيان الخبر عنه ان كان عاماً لا يختص معين فهو الرواية وان اختص معين فهو الشهادة ثم قال ويقع
الليس بينهما في مواضع منها رؤية اللطال من حيث ان الصوم لا يختص معين ومن اختصاصه جده العلم بل هذا الشر ومنها المنزوم
من حيث صيرورته عاماً للرجحة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والحارس والقاسم من حيث كونهم منصوبين
لطلق المقوم والحرس والقينة ومن حيث اجازهم الزام معينين او تعيين له قومتها الخبز عن عدد الركعات والاشواط من حيث
الزامه لحقته فهو كالرواية من انه الزام معين ومثله الخبر بالمطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين
طهرته ونجسته فقبيل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملكة فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في
قبول قول المقتضى والحاكم وعلل الثاني بانه نازل عن الله ثم فهو كالراوي قال وما بقول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول
الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقضية الميضة للقطع ولهذا يقبل وان كان صديقاً قالها

قولم

لفظ ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قوتها وليس اخبارا ولو هذا لا يتقيا الامين الخبر عن فعله لا
شاهد ولا ولو يجمع قول قوله وحد هذا مني او ميثا لما في يده وقول الوكيل بعث اوانا وكيل وهذا ملك اشهر مخلصا وبظهر ما ذكره
اخيرا وجه فرق اخر وهو ان الرواية خير مقتضاه الا لازم بحقه تم فيكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاه الا لازم بحق
غيره تم لكنه صرف الفرق عن نظامه وله رابع الثغابيل نظر الاعداء مساعدة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالذوات شهادة بكونها
اخبارا بعيين وهو لا يقابل الاول الا ان يكون قد اعبر فيه الا لازم بحقه نعم لا على وجه اليقين بقربته المقابلة فيشكل بعدم جريانها
في مثل عدد الركعات والاسواط ليعتبرها وبالجملة فالذي يحصل من كلامه ان عموم الخبر عنه وكونه حقا له تم من خولس الخبر وكون
الخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفضايل ان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المصنف او فعله
او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية وان دلجها في عنوان الشهادة واما ما اورد عليه من النقص باخباره زيد بن محمد وله
قائه رواية مع ان الخبر عنه خاص فغير وارد الا لانه كونه رواية بالمعنى المحيوت عنه بدليل انه لا يكفى في ثبوته شرعا باخباره هذا
اذ اعبر العموم والمخصوص في نفس الخبر عنده كما هو العلم وان اعبر بالنسبة الى ما يرتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة
يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المهود له وجواز بيعه وصحة واجارته عموما الى غير ذلك
ويرتب على الرواية احكام خاصة منفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل الشفعة لعموم
شفعة فيها لا يقسم والاول في نوجه الفرق بالعموم والمخصوص ان قول الحكم الشرعي الثابت او لا بالخبر ان كان عام المورد في الرواية وان كان
خاص المورد فشهادة في دفع الاشكال بامتنان الحكم الشرعي الاول الثابت في الاول خاص وهو كون المال يزيد والاحكام العامة
منفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة منفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانها لكن يردح على حد
الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالمحصر وكثيرة مثل زارة وجره مثل احد بن هلال ونحوه للملح وبيانها
خروج الخبر عن البيت وامثال ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار بانه هذه العين وقوله عام ولا يجدي الاعتذار به بعض المعاصرين من
ان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقت بل خصوص في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالبيع
في افراد الموقوف عليه واستخاص هذا اللفظ وذلك لان الوقت عبارة عن جنس الاصل وبسبب المنفعة على الموقوف عليه خصوصية
المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحيين دون مورد التبسيل والموقوف عليهم سواء اعترفت الفضية فيها حقيقة او خارجة فيتم
يمكن ان بق الوقت عبارة عن امر محلي وهو فعل خاص وان كان متعلقا او اثره عاما لكن ربما يرد مثل في الرواية ومع ذلك يحق
الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الا ان يمنع حجة الاشهاد ولا وجه له واما الشهادة على النسب فلا اشكال فيها
على هذا الترجيح لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهارة ونجاسة ووضح
السقوط لان الاصل فيها علم بنجاسة كما ان الاصل فيها علم طهارة فبنسبة الاصل اليها سواء لو كان الشيء معلوما
الطهارة فخير بانه نجسة او نجس فظهره بنى على طهارته لان جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشئ من الخبر من جعله
الحاكم من باب الناقل عن الله غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ المقررة وقد صرح هو به ايضا في غير المقام ولو ذكر
هذا التعليل للفتوى كما في الاكثية ما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لا غرضه بغيره عليه
انما يتم اذ لا يمكن الخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار الا فلا اشكال في قبول قوله وليس اجنادا غير واضح ولعله يريد
انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصولا ويريد بالخبر الذي قسمه الى الفسخ والخبر الذي لا يفسد به لانه قطعة او امانة شرعية كاليد
في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في بقول قول الامين والوكيل لان كون الخبر امينا او وكيل امانة شرعية ولا يتحقق ما فيه من اخبار
الشفقة هذا قوله هذا ملك لا نقلوا له مسئلة الوكيل لوجه ان يكون عطف على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الا
بذلك الامور رواية او شهادة منفرعة على ثبوت الاكثية بالواحد فيها وعد هذا ان الاكثية بالواحد فيها وعد متفرع على كونها
رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد اذ انص على كل رواية يكفى فيها بالواحد وكل شهادة بعينها التعدد بل الامر في ذلك
بشيء على مجرد الاصطلاح كما عرف والمتبع في موارد الحكم هو الدليل فادل على قبول خبر الواحد بل على الاول وما دل على اعتبار
التعدد فيه بل على الثاني واما الفرق بين الوجهين فواضح فان المدار في الاول منها على نقل الثقة اذ الظن اول يفيد وفي
الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما له بغير امانة
خارجة عن اطلاق القول بقبول تركية العدل الواحد المراد بقوله عند تجررها عن المعارض اذ تعرف هذا فالخبر عند جواز
التعويل في تعديل الراوي او ايشان مخزنه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تركية العدل
او الى سائر الاماكن الاجتهادية لئلا تفتت ملحقا بقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصحتها
محصودها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي ومخزنه عن الكذب ما يفيد الوثوق بصحة الرواية فيجب التعويل عليه وايضا لا يخفى

لا يخفى

لا خفاء في ان التميز بين الرجال مع اشراكهم بين الثقة وغيره كثيرا يتداول الابعام والظنون والامارات كدلالة الطبقة والبلد وكثرة
 المضاجبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت طرقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من يصحح باعتبار خصوص
 شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وصاحب المنقح مع مصبر والى ان تركه الراوي من ثابته الشهادة وانه يعتبر فيها العدد
 فاعول في تمييز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى لمن تدبغ موارد ذلك في كلامه وذلك بنا على جعل التزكية من احد البابين
 فان اللازم على تقديرها تعيين الشخص ولو باحد الطرفين وان الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق النظر وفي تركه على شهادة
 العدلين او رولية العدل الواحد تكلفه وتعتف بحسب نفيه ما اصلناه من حجة الظن في الطريق وتالك الحجة على القول
 بكونها شهادة بان علمنا الله وفيه في علم الرجال الذين على امرهم التعويل في الجرح والتعديل كالكتشي والحاشي والشيخ لم
 يعاصروا اكثر الرجال الذين وتقوم فتقولهم في تقديرهم وجرحهم غالب ليس الاعلى قول غيرهم فتم اما شهود فرع او شهود
 فرع والشهادة في الثاني مردودة مطوقها في الاول مقصور على مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعد انهم بالاخبار المتواترة
 او المنقوفة بالقرائن القاطنة اخذوا بظاهر كلامهم بما لا يساعد عليه وجدان اولى الاضطرار المستقيمة نعم يجيء ان بقى تقويمهم على تعديل
 غيرهم لا ينافي كونهم شهودا اصل على التزكية فان طرقتهم لا اصل قد يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشهادة على الملكية بظاهر
 اليد والاستصحاب وانما يلزم كونهم شهودا فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واقاما ذكره بعض المعاصرين من ان مواضع اثنين من
 علماء الرجال في التزكية انما يسمع على القول بله شرط التعديل اذا علم من مذهبه اعتبار الشدة وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم
 كالعلاء حيث كفى بتزكية الواحد فانظر انه غير وارد اذا لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي
 عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على تعدل العدل الواحد امور الادوات التعديل شرط في قبول
 الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه والالزم زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في المعامل بالبلغ من عدم زيادة الشرط
 على المشروط ان لا دليل عليه سكتا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفة الشرط سكتا لكن زيادة
 الشرط بهذا المعنى على مشروطه هذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يتبين بيقين العامل
 بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارد ما عداها على خبر الواحد فانه يكفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع مثلا بخبر
 الواحد ولا يكفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد واغرض بعض الفاضل المتأخرين عنه على الوجه الاول بان العلم
 من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد لا كفاؤه به في شرطه اذ لا لوجوب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى
 الخطاب الذي دل على حجة خبر الواحد في الاحكام فتم وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقيامه لا نقول به وعلى الثاني بان
 العدالة والتعديل سياتان في خبرين ما ذكره في كل منهما والاظهر ان بقى ان قبل قول الواحد في بثوث العدالة يطل اشراط التعديل
 الالزم بطلان ما سلمه من زيادة الشرط على المشروط وعلى الثالث بان بثوث احكام تلك الهيئات المكففة فيها بخبر القاصو ليس مشروطا
 ببثوث وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يجوز ذلك
 في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد كالايم به البيان اقول بل يجز ذلك ايضا اخبار العدل عن فتوى
 المنقح اذ الظاهر عدم التماس في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعدل الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الشوك
 عند من يكفي باخباره فان شرط قبوله عدل الله ولا يكفي فيها بشهادة الواحد كذا اخبار الاجرة بقيامه بالعبادة المستاجر
 عليها فانه يكفي بخبره مع عدل الله ولا يثبت عدل الله بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تقبيل الصدقات فانه يكفي فيه
 بخبره مع عدل الله ولا يقبل في عدل الله شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه لا يقبل فيها احدا الامر من شهادة
 العدلين وشهادة الواحد مع اليقين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فان الشرط يزيد على مشروط من حيث ارفق اليقين
 مزيدا كقوله بالنسبة الى الخبر وقدر على ذلك الحال في نظائرها يمكن ان يتزل كلام المعامل على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال
 المذكور لكن لا يلزم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان
 مقصوده ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعاً والمشرط اصلاً والفرع لا يزيد على اصله وان
 هذا فاسد من حيث ان الصواب الشرعية مع كونها اصلاً بالنسبة الى مواردها الجزئية ثبتت عند العامل بخبر الواحد بخبر الواحد
 ولا يثبت موارد الجزئية الا بشهادة العدلين لكن يشك بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي
 يكفي فيه بخبر الواحد اثبات حكمه عموماً او خصوصاً وليس للموضوع فرع الحكم الاخر له بل الامر بالعكس الشان ما تمسك به المعترض
 المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نضر في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تركه الواحد وبعبارة
 اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت تركه الواحد وفيه نظر لان الاجماع ان تم فاما تعديل اشراط العدالة الواقعية
 واما جواز التعويل فيها على تركه الواحد على القول به فاما هو من حيث كونهما طريقاً الى الشرط انما العدالة كشهادة العدلين لا

من حيث انها شرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها وكوهاط بقا بعد ثبوت اصل الاشراف وهذا واضح مع ان حصر الدليل
في الاجماع غير واضح لان الاصل واينة التباين على ذلك الشايف الثالث قوله نعم ان جنانكم فاسق نبيا فبئسوا فانه نذل بمفهومه على قبول الخبر
العادل مكم فيتناول لتركيبه ايضا واعتصر عليه في المعالم بان ميمه اشراف العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له
هذه الصفة في الواقع فهو نكف قبول الخبر على العلم باثباتها وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم الآية
على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي
توقف قبول الخبر على العلم باثباته صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرد كونه لا يوجب العلم فلا بد من حلها على ارادة الاخبار باسوي
العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقص بشهادة العدلين حيث انها لا يثبت العلم اياها واحاط بان ما دل على قبول شهادة العدلين
دليل خارجي فهو تخصيص الآية به ولا محذور فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الآية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بآء
صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على شفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به اوله يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على
الواقع الا بطريق موصل اليه فالعقل لما يستغل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والآن
لم يحجز لادلة الخطاب عليه بل حكم العقل باصله عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا بقا فاذ اسلم ان الآية نذل بمفهوما على جواز
التعويل على قول غير الفاسق قط كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فترفع فيه حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدل
فان ما دل على قبولها لا يخص الآية كما زعمه المعارض بل يرفع الحكم الثابت في الظاهر واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل
والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مضمون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق اسم العادل والفا
وهما يطلقان على من ظن عدالة وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم للربض واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد
ما يطلق عليه اللفظان وهما يطلقان على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار والاثبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة
فلا يخفى ما فيه فان العادل والفسق الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بل في مقابل الحال بديل ان مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق
واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على المضمون انصافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل لا خلاف
العبر هناك مشروطة لانه دليل على اعتبار ذلك لظن واما جواز الاضرار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل
لظن خوف الضرر ولهذا يجوز الاضرار وان لم يشهد الظن الاخبار احد واما اثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يخفى
فيها محذور الظن بل لا بد من القطع او ما ثبت قيامه مقام شهادة العدلين الفاطمين بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشراف
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلما منع من تخصيصه بمفهوما ولا يخفى ما فيه من ان اشراف العلم مستفاد من القاعدة
العقلية لان الخطاب مع انه على تقدير استنفاد منه فهو مستفاد من المفهوم ودون المنطوق كما لا يخفى وتماحققا يظهر جواز
الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن يحصل الظن بوثيقه كحسنه على بن الفضال وكذا الكلام في الحجج والتفصيل بقبول
الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي لوجه له آلا ان يمنع حصول الظن بمجرد هو على اطلاله ثم وحكى عن العلامة انه لم يقبل
رواية ابيان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر للامداد الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابا نوان كان ناووسيا و
يشكل بان الجاح على هذا التقدير غير مضمون فكيف يجهل بمجرد الان يكون مبيضا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون
عاشرا على مستند اخر جبر الفول باشراف التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين واشفاء الدليل فيما عداه
عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه طامرا فصل اختلافوا في قبول الحجج والتعديل المجوزين عن ذكر السبب فذهب قوم الى
القبول مطلقا وتصل ثالث فقبول في الحجج دون التعديل وربع فمكسر وذكر الفاضل المعاصرين هذه الاقوال الاربعة للعلماء وهو
كاشري وخامس فضيلة فيما ان كان المركز الجاح عارفين بالاستبنا والافلا وهو عثمان العلامة نجعا للرازي وسادس فقبوله
فيما ان علم عدم المخالفة والافلا وهو مختار صاحب المعالم وحكاة عن والده الشهيد الثاني وهو راجع الى القول الثاني كما
لا يخفى والاقر بعتك هو القول الاول لانا ان العدالة تعبير عن حالة لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الشهادة
وكبرج عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجج الشرعية من التينة المعبرة على وجود
تلك الحالة وكشف عن تحقها وجب لقبول ولا يفتح وقوع الاختلاف في تعبير معنى العدالة واسباها واثبات الشهادة
على راي الشاهد المجهول اعتبارها اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بما دون حشر الظن
وتدعوت ناوان استظهرنا القول بانها المملكة لكن نكفي بحسن الظن طريقا اليها وهو كما للملكة حالها مقتضياتها ولو بواسطة
الكشف عنها والاختلاف من سببا لا يفتح في قبول الشهادة بالمودي والاله يقبل الشهادة بالملك والنكاح والمحرقة في
الريضة وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في سبباها الا بعد بيان السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطلاها حجة عليه
مضافا الى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن

العظم
سوق
عائبة

ولعن من اعاد
القبول مطلقا

فيذكر استناده من القاعدة نظر الى انعقاد الاجماع عليه ان تم والشهرة الفادحة في اطلاق اولى الشهادة او عمومها فيرجع فيه
الى حكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب فيمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيثان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على
وقوع فعل مقنض للمحرم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تعتبر البينة فيها بخلاف الشهادة
على المذكورات فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور سببها وطرفها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها
وطرفها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لانه بان
لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال لا يبعث الغرطه فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يقر لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا
المشاركة في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل الجرح انما هو تعديل الرادى والامر منه سهل
لان مجتبه على ما عرف ليس تعديته بل بارة مدار الظن ولا يربى حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالخروج عن الكذب و
لك ان تقول الاختلاف في تفسير العدالة واجمع عند التحقيق الاختلاف في طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن
صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظن بربان
ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذا الجرح بالفسق ليس له الا معنى واحد وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا ينافي الاشكال فيه
ايضا باعتبار تعيين معناه نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فينا في الاشكال السابق فيه ويندفع محض من الجواب بل
اتحجج موافقونا بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح في عدالته والفرض خلافه واجيب بان الخلاف في الامة والمحقق فلعله يقو
بسبب لبراءه الاخر وردت بان العادل متى اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يربط المعنى المنقوش عليه والا لكان مدلسا وهو
يقدح في عدالته وفيه انما اذا الخبر بما رام عدالة او فسقا فلا يدل على ظهور ان كل مجرح انما يجرح على حسب مقتضىه وبالجملة فالجواب ليس
في الاخبار عبارة عن امانة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المحجرب فاذا اعتقد المرئي ان الواقع هو العدالة وشهده لم يكسر
وان علم ان يعتقد الحاكم خلافه بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان لارائه ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجب
الذم في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب ونقصوا فيها الاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليخرج اليها عامة المحدثين و
يقولوا على مقالهم وقد علموا باختلاف المذاهب في ذلك بحيث يطلقون فاطمة انهم انما يربطون المعنى المنقوش عليه لئلا يفتنى
الفرض الداعي الى تاييد تلك الكتب وفيه نصف نعم يتجه ان يقر ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظن دون مجرد
الاسلام مع عدم ظهور الفسق والامر سبق لصاحب هذا المذهب مجبول في الرجال وهو خلاف ما يظهر من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظن
على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديله من هذه الجهة اتحجج التناقض مع بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع التاكيد
لا يزيد ذلك عليه لكان الاختلاف واجيب بتمنع الملازمة لان قول العدل يهتد الظن اذ لو لم يعرف لم يقبل ويمكن دفعه بانه
ان اريد افرته للظن بالمعنى المعبر عنه فلا يجدي في القبول وعندنا نعم لو وقع الخلاف وجوابه يعرف ما حقه في حجة القول
المختار ولعلم انما لو نزلنا والتمنا بالدليل المذكور في الجرح على تعديله تفصيل لا نعرض لبيانها في كلامهم ونوضحه ان الاطلاق في
المقام ينضمم الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظن او
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما يتدنا بالغالب احترازا عما لو كان الجرح ينفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام
المذكور في الجملة والثاني ما يقع الجرح به وهو عدم تعيين الكبير والصغير مع تكرر الاختلاف وتشتت الافعال فيها وما يبري
المرئي ما ربه كبره صغيرة فلا يفتح في العدالة بفعالها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه تمام الاشكال فيه عند
من يرى القول الاجر لكمة قول غير معروف بين اصحابنا ابري القول بالفا حسن الظن او اها الملكة وحسن الظن طريق اليها كما هو
المخاد عرفتم من يرى القول باها الملكة ولا يعنى بحسن الظن طريقا اليها وينبغي اتحاد معنى العدالة بلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق
لكنه مجمل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح ينفي العدالة فلا يربى كونه مقبولا عندنا باي معنى فسرناه من يرى العدالة مجرد حسن
الظن او ما هو اعم منه يلزمه مقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق اما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية
كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهب فكا انما اعتقد الحرام جازرا عن طريق شرعي
لم يكن حراما في حقه كذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية
ونزولها فكا ان حصل بتونها يتبع معتقده كذا صفتها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك التفتك والخفي وهو
انما يتبع معتقده الفاعل باضله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منها بطريق معين مع علمه بكونه معصية امتنع الواقع
على الظن فلو كانت كبره حسب عليه كبره لاشفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قوله ثم يحسبونها وهو عند الله
عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل في حقه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما
لو اعتقد بتيم ما ليس محرم او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك كخطائهم في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون

العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقد كبره فذبح فعلمه وان اعتقد صغيره فذبح الاصرار عليه ولولم يعتقد شيئا منها عول
كل من المزيك والجراح فيا لو كان الخطا في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جعل خالفه في وجهه لايما اذا كان الجرح
في اصل الاعتقاد لا في النية كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيجوز ان يكون كبره لانها الاصل في المعاصي والحكم يكون هنا
لاصالة لعدم حصول زيادة الجرح وعدم بوث حكم الكبره في حقه وقد يعضد هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها
كان الاول قد يعضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها فيجوز التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحابين ايضا هذه
الاحتمالات جاربه على تقدير الجرح بالاعتقاد ايضا ثم ان كان ما قرره في موضوعه وفاق او علم بموافقة مذهب الجراح والمزيك فلا اشكال
في قبول الاطلاق ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد ويعلمه ما به او علم بموافقة مذهبها في الحلال والمجرب والالتزام المنع على ما مر
اتجه من اكنى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكنى به في الجرح كان تعديدا للجراح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه و
جوابه اما ولا فيا لنعض التعديل اذا الخلاف واقع في استبايقه فالجرح يحكم واما ثانيا فبالجرح وقد عرفت بيانه ما اردناه في حجة
المذهب المخار واجتج من عكس الامر ان اللبر كثيرا يقع في العدالة لكثره الضعف فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاستبايق الايجابي
وضع اللبر في حال الضعف كما لا يخفى مع ان اللبر قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق فيه ايضا والمخلص عن الكل واحد وهو
اصالة عدم حصول اللباس ومجرد احتمال لا يكفي في اجماع العدالة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوى البصائر هذا الشأن لم
يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتركيب واجتج عليه الرازي ايضا بانا لو اثبت احد ما بقول غير العالم بالاسباب لا يتنا
مع الشك بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة مع اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والامر سبق على وصف العدالة عن
الدهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول ان في رد ذكره في مقابلة او يراد شرط العلم بذلك بعد العلم
بالعدالة فلا ينض الحجة باثباته ويمكن ان يبق قد يخطى العدالة العلى في معنى العدالة والفسق على وجه يعدي فيه فيزعم فيها
ما لا يقبل به احد فالمراد ان يكون المزيك والجراح من بطن في حقه الوقت على معناها بطر بوعيد صاحبه من ذوى البصائر و
اهل الخبرة فيها اعرفا ثم برده على الجرحين ان مجرد كون المزيك والجراح من ذوى البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار بجواران
يستدريها بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يفسر الظاهر بما لا يراه تفسير العالم كما ان الخلاف ولو خلاص عنه الابدان كراهه في
مخبر رجحتنا على ما ذهبنا اليه **فصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قبل يقدم الجرح مط وقيل يقدم التعديل مط وفصل بعضهم
في جرح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق ووجب الرجوع الى المرجحات كما اكثره في الادوية ان كان التعارض من حيث الخصوص
وذلك كالوقوع للجراح وجدة في الجرح في وقت كذا فقال المزيك لقي وجدته في ذلك الوقت فانما او مصليا او انه توفي قبل ذلك
الوقت او ما المشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى المعوى الاطلاع على الفسق مرجع التعديل على ما يبايع الاطلاق والادعى
الاطلاع على حسن الظن وعدم الاطلاع على الفسق ولا يبين قول من يدعى الاطلاع مقدم على قول من يدعى عدم الاطلاع نعم فلا يشك
ذلك فيا لو ادعى المزيك القطع بوجود الملكة العاصمة لكنه موثر ببعده الاطلاع على الترابه فيرجح قول الجراح لانه ابر من الخطا
ولا خفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيا اذا كان التعارض من حيث الخصوص فيجوز الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما
يجه في تركية غير الراوي واما تركية الراوي فتعد عرفت مما حققنا لها من ناي الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يجه فيها
بيان مظان الظن والافقه ترجح قول المزيك الواحد على الجراح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجراح وذلك حيث يكون المزيك
اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كتر جرحا تركية الجاحثي على جرح الشيخ وتر كيهما على جرح ابن النضاري وابن داود او كما
هناك ما يجمل ان يكون هو الذي عد الجراح سببا للجرح مع انه لا يصلح له اوصاف نوع السبب لم يكن لنا نقول بل على نظره فيه
كضعيف جاعل الجاحثي المعنى ودميه بالغاومع توثيق التعديل فان الظن ان مذهبنا الضعيف والزمي بالغلو انما هو متدبر
لنقل الاخبار التي لم يساعدها فيها الاكثر بالاسية او اير المتقدمين على ما يظهر بالنتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرون
الرجل بالغلو ويؤمنونه به باذن مقاله كانت تصد عنه في حواله الفسق والجهل حتى على بعضهم في ذلك فعد منه نفي التمسك
عنه مع انه قد كان ان يكون من ضرديات المذهب ربما كان الجراح من عدلهم معولا في جرحه على مجرد اشتباهه بينهم **فصل**
يعرف توثيق المزيك للراوي بمعنى قوله فيه يكونه اما امتاعا لاضابطا بالضمير مح بالاصناف او بقوله ثقتا ومن الثقات فان
الظن من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نضر عليه جاعل وهو الظن من طريقة الاخرين حتى انما نضره في على مخالف الوجه
في استقائهم من الاطلاق التوثيق كون الموثق لها ايما اموا توفهم على مصطلهم ولو بطر توال استنباط من فحوى كلماتهم و
مطاولي عبا وانهم فان داهم عدم التضرع غالبا لبيان مذهب الموافق او كونه الظن من اطلاق التوثيق لا للكل على الفرد الكامل
او المعنى على الظن في حق المسلم لاسية اذ اثبت وثاقته وكذا الكلام في المدح المستكوث عن بيان مذهب الا ان الدلالة
هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق والمدح في كلام غير الامامي ففضيلة الوجه بين الاولين **فصل** في موافقة

في موافقة لفي المذهب قضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقبلح وذلك لانهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبوا اليه
 المذهب الفاسد كما فعلوا ذلك في جماعة من العظماء والواقفة وغيرهم لان ذلك يترتب القرينة على اربعة خلاف الظن ومنه
 تدفع الغايب بين توثيق بعضهم في غير الامامية كما في داود بن حسين فان الجاهل يظن توثيقه والشيخ يصحح
 ما يثبت من الواقفة ولا يدع من مدح الواقفة والاصل يقتضي تقديم النص لان يتبرح الظن بالاثنية فلا يبعد ترجيح مقالة اليه
 هناك على تصحيح ما يثبت هذا كله اذا اطلق التوثيق واقفا اذ ائيد كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التوثيق قرينة على اعادة مجرد
 الاعتماد عليه في الحديث وبيان تخريجه فيمن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بان يفتد
 التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عند الحديث الشئ عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا يفتد احد
 اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح بها يكون جميع رواته موثقة كما هو المشدود في كتب العلامة ومن اخر عنه دون ما يصح
 التعديل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يبعد تصحيح الكليني الصدق لما رواه في كتاب الكافي والفقير توثيقنا
 لروايتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي بتصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك
 ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجة غير الصحيح اقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرح وعمل بالاول البصير طلبا للجمع بينهما وقر على ذلك
 الحال بينا الوصية يكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان عمل الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل
 نصا او ظورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنعتضد لسانها منها قولهم ورع او تقى او دين والاولان نص في التعديل
 والاخير ظ فيه بل لا يبعد اخضا صراحة وقريب من قولهم صالح واخير منها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا فخذ
 عنه بعض الافضل تعدى لا وهو غير بعيد ويمكن ان يقر لادالة هذا القول على تعديل الناقل ولما يدل على تعديل الذين يروون
 بهم كلا او جلا من العدل ان يصير من لا يفتدون بعد الله وجه اللهم والاظهار انه يفتد مدحا صحيح الاعتماد على روايته ولا
 سيما الاخير ولما قولهم او جرح من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في المدح ويحمل قولنا عن توثيقها قولهم صدق لجه
 من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظن انه يفتد مدحا يفتد به في العلل ورواياته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفانما
 مدحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجعت للصابة على تصحيح ما صنعته وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على
 توثيق من قيل ذلك ثقة ولعل هذه الدلالة مستفادة من بالا التزام نظر الى استبعاد الاجماع على الاعتماد على روايات غير
 الثقة والاثنية العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يفتد التوثيق وبما قيل بانها تدل على ثبوت الرواية
 الذين بعد ائمتهم وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه شئ من الدلائل الا ترى ان
 على من حفره قد ذكر الشيخ في حقه انه واقف وذكر الجاشعاني احد مدعي الواقفة قال على بن الحسن فقال انه كذاب منهم ملعون
 وقال ابن الغضائري هو اصل الوقت استدان الناس عداوة للولي من بعد علي ابراهيم وروى الكشي في زمه روايات ولم يملك عن
 احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في التهذيب ان له اصلا نقل عنه ابن عمير وصفوه الى غير ذلك من النظائر مما يطبع عليه
 المنبغ الماهر وامامنا بق من اصحابنا الامامية كانوا يقبرون من الفرقة الخالفة لعين لهم لاسيما الواقفة وكانوا يسمونهم الكلاب
 المظورة فكيف يحقل كونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم فما لا
 يصير له الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يفتدون على الاخبار المحفوظة بامانة الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكفالك في
 ذلك عدولهم عن التوثيق والتكليف مع انها عاميان ولم يكن لهم حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فخذ بعضهم توثيقا الظن
 النكرة النقية في العموم ومنه منع كونه مدحا وما في طرفي اضرط وتبريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفتد
 مدحا يفتد به وهو الظن ومنها قولهم سند عنه وبعضهم جعله كالنوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشي
 عند الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد ولم يفتد على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن فادة كون الراوي شيا فضلا
 عن كون شيئا للشيخ وكونهم معتادين على روايته مع ان ذلك يجرده لا يكفي ما لم يثبت ثاقفة بعضهم قد يوجب ذلك لانه لو ارد
 به مطلق الاسناد لم يوجب التخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك مما يقتضيه اولا من نوع الاستناد
 فيصير نصيب النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الامم او صلحهم وجعلهم بعضهم دليلا على العدالة وهو شكل
 ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهر الاياما الثاني ثم في نوع مدح واما نحو شاعر او فاضل او ادب فهو
 مدح بما لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبه وقر تسليم الاحاديث والطريقة فيفتد مدحا يفتد به ومنها قولهم
 مضطلع الرواية فيلزم قوى الرواية او حال الرواية فيفتد المدح ومنها قولهم حقا ففتد مدحا وهو انما يتم اذا اردت
 كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلو في مقابلة العاصي هو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعدة بعضهم مدحا وله
 وسير ومنها قولهم بعد ذكره والحق انه لا يدل على كونه اماميا واقفا كونه ثقة فلانهم بشر بنوع مدح له كاشه به تخصيصهم

في موافقة لفي المذهب قضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقبلح وذلك لانهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبوا اليه المذهب الفاسد كما فعلوا ذلك في جماعة من العظماء والواقفة وغيرهم لان ذلك يترتب القرينة على اربعة خلاف الظن ومنه تدفع الغايب بين توثيق بعضهم في غير الامامية كما في داود بن حسين فان الجاهل يظن توثيقه والشيخ يصحح ما يثبت من الواقفة ولا يدع من مدح الواقفة والاصل يقتضي تقديم النص لان يتبرح الظن بالاثنية فلا يبعد ترجيح مقالة اليه هناك على تصحيح ما يثبت هذا كله اذا اطلق التوثيق واقفا اذ ائيد كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التوثيق قرينة على اعادة مجرد الاعتماد عليه في الحديث وبيان تخريجه فيمن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بان يفتد التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عند الحديث الشئ عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا يفتد احد اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح بها يكون جميع رواته موثقة كما هو المشدود في كتب العلامة ومن اخر عنه دون ما يصح التعديل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يبعد تصحيح الكليني الصدق لما رواه في كتاب الكافي والفقير توثيقنا لروايتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي بتصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجة غير الصحيح اقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرح وعمل بالاول البصير طلبا للجمع بينهما وقر على ذلك الحال بينا الوصية يكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان عمل الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنعتضد لسانها منها قولهم ورع او تقى او دين والاولان نص في التعديل والاخير ظ فيه بل لا يبعد اخضا صراحة وقريب من قولهم صالح واخير منها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا فخذ عنه بعض الافضل تعدى لا وهو غير بعيد ويمكن ان يقر لادالة هذا القول على تعديل الناقل ولما يدل على تعديل الذين يروون بهم كلا او جلا من العدل ان يصير من لا يفتدون بعد الله وجه اللهم والاظهار انه يفتد مدحا صحيح الاعتماد على روايته ولا سيما الاخير ولما قولهم او جرح من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في المدح ويحمل قولنا عن توثيقها قولهم صدق لجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظن انه يفتد مدحا يفتد به في العلل ورواياته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفانما مدحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجعت للصابة على تصحيح ما صنعته وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق من قيل ذلك ثقة ولعل هذه الدلالة مستفادة من بالا التزام نظر الى استبعاد الاجماع على الاعتماد على روايات غير الثقة والاثنية العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يفتد التوثيق وبما قيل بانها تدل على ثبوت الرواية الذين بعد ائمتهم وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه شئ من الدلائل الا ترى ان على من حفره قد ذكر الشيخ في حقه انه واقف وذكر الجاشعاني احد مدعي الواقفة قال على بن الحسن فقال انه كذاب منهم ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقت استدان الناس عداوة للولي من بعد علي ابراهيم وروى الكشي في زمه روايات ولم يملك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في التهذيب ان له اصلا نقل عنه ابن عمير وصفوه الى غير ذلك من النظائر مما يطبع عليه المنبغ الماهر وامامنا بق من اصحابنا الامامية كانوا يقبرون من الفرقة الخالفة لعين لهم لاسيما الواقفة وكانوا يسمونهم الكلاب المظورة فكيف يحقل كونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم فما لا يصير له الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يفتدون على الاخبار المحفوظة بامانة الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكفالك في ذلك عدولهم عن التوثيق والتكليف مع انها عاميان ولم يكن لهم حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فخذ بعضهم توثيقا الظن النكرة النقية في العموم ومنه منع كونه مدحا وما في طرفي اضرط وتبريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفتد مدحا يفتد به وهو الظن ومنها قولهم سند عنه وبعضهم جعله كالنوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشي عند الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد ولم يفتد على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن فادة كون الراوي شيا فضلا عن كون شيئا للشيخ وكونهم معتادين على روايته مع ان ذلك يجرده لا يكفي ما لم يثبت ثاقفة بعضهم قد يوجب ذلك لانه لو ارد به مطلق الاسناد لم يوجب التخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك مما يقتضيه اولا من نوع الاستناد فيصير نصيب النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الامم او صلحهم وجعلهم بعضهم دليلا على العدالة وهو شكل ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهر الاياما الثاني ثم في نوع مدح واما نحو شاعر او فاضل او ادب فهو مدح بما لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبه وقر تسليم الاحاديث والطريقة فيفتد مدحا يفتد به ومنها قولهم مضطلع الرواية فيلزم قوى الرواية او حال الرواية فيفتد المدح ومنها قولهم حقا ففتد مدحا وهو انما يتم اذا اردت كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلو في مقابلة العاصي هو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعدة بعضهم مدحا وله وسير ومنها قولهم بعد ذكره والحق انه لا يدل على كونه اماميا واقفا كونه ثقة فلانهم بشر بنوع مدح له كاشه به تخصيصهم

الرّحم بالبعض وقد يعقد من اسباب التّعدي بل امور اخر منها كون الراوي في كلا الاحتمالين لانهما لا يكونان الفاسق وجهه غير انهم
 لو كان التوكيد فيها يشترط فيه العدالة لذل عليها لكنه فادد مشله نصه فيما على الصغير او امر بالافتاء ونحو ذلك ومنها كونه كثير الروايات
 وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابراهيم بن هاشم او اكثر القهتوني منه الرواية لاسيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان
 طرقتهم معروفة ومنها كونه من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وبما يشكّل مجازا ان يكون الغرض اتصال
 السند في كتاب معروف او يكون روايا في مقام معتضده بما رات بوجوب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والتعلل عند
 الاعضاء والاحتمال الاخير لا يمتنع من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة امانتاه او لا حاجة في السند اليهم ومنها
 ان يروى عنه من قبل في حقه لا يروى الاخر ثقة ويضعفه عدم اعتداد الاكثرين به في الروايات مع احتمال ان يراد به انه لا يروى
 الا عن من يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يروى بها الدلالة اعادة عليه نعم بدل بظاهره على نوع اعتماده عليه ولم في الجرح
 اية الفاظ منها قولهم كذا يضع الحديث او من الكذا بين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطائفة وهو
 بظاهره يوجب الفتح ما لم يعم من الخارج اعتبارات تفضي عدم الاعتداد بريهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيفا وضعيفا
 في الحديث وهو غير صحيح في التفسير لحوال ان يكون الضعيف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظاهر من الاخير ولو صح بذلك
 لم يفتح قطعا وان عد بعضهم قاصدا كما عن كثير من القهتوني ومنها قولهم غم عليه والكلام فيه كما سبق ومنها قولهم يعرف حديثه
 تارة وينكر اخرى فان او يدان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده الى غير ثقة دل على مدحه بل وثاقفه وكان الطعن
 فيمن يروى عنه وان او يدان حديثه يعرف عند اسناده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني ان
 بدل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومخاطب الحديث وليس بنفي الحديث وبه دلالة على الطعنه او في رواية
 ودبا يمكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النفي فدلالة على المدح افر من دلالة على الفتح وبها
 قولهم ليس بذلك وعد بعضهم قاصدا واما بعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني مبني على ان المراد ليس بحديث
 به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب منها روي بعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع
 بوث وثاقفه وتحرره عن الكذب **فصل** اذا قل العدل والعدان بنا على اعتبار التعدد عند تعديل الكفاية ببناء
 على اشراط العدالة في الراوي وعدده قولان فذهب المحقق الى الاول والشهد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالم و
 الاقربا التعويل مع تعدد الاطلاع على ما يعارضه او تعثره لئلا ان التعويل للقبول وهو تركية العدل موجود وما يتجمل ما نغامن
 عدم تعيين الراوي لا يصلح ما نغامن ما سببته من بطلان ما نغامن به المانع مع عدم ما يصلح له سواء واقعا عدم القبول مع امكان
 الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المحقق استفرغ الواسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون
 الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكره مما او معينا اصح صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع
 اشقاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين العدل لينظر هل للجرح اول ومع الالهام لا يورث وجوده والتمسك في نفسه بالاصح
 غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الروايات قال وبالجملة لا بد للمحقق من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معنى
 حتى يغلب على ظنه اسفاؤه كما سبق التبيين عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان المحقق الشرعية لا يخرج مجرد
 لصال وجود معارض لها ان لم يعثر عليه بعد الفحص وتعد الفحص لا يبد من بوثته وعلما بان بعض افراد التعدد مقدر بالجمع
 انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالمخصوص ولا يمتري الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعدد كيف و
 لو اشد ذلك لا يوجب عدم قبول التعدد بل غالبيا وان عين الشخص اذا لا يستدل لاحتمال وجود المعارض ان لم تعثر عليه فان الشك في
 معارضة المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قروجه المنع باعتبار التعدد وان قرره باعتبار
 الشخص العدل من حيث احتمال ان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعدد في حقه من جهة الاشياء فيضيق تحق
 الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف ليس علما من جهة جرح الجرح بانها صفة العدالة عن البعض
 المعين المحتمل لكونه ذلك العدل اليهم باولى من علما بالجملة من جهة العادة بانها من المعنى المحتمل لكونه العدل المعين
 فلا شك ان المذكور لو نظر الى الاول لنظر الى الثاني اية فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل العدل ولو اكد بالتعددية في الثاني
 طريقا الى استعمال خروج العدل تعيينا عن علم اجمالا بعدم عدانهم فليكن في الاول ايضا طريقا الى استعمال خروج العدل
 اجمالا عن علم عدم عدانهم تقصيلا وقوله ومع الالهام لا يورث الجرح ورواياته ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين
 غالبا فيجب عدم القبول فيه اية وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعدد مع الالهام فضعف ذلك لان الغالب سلامة التعدد عن
 الجرح والمكافاة وهو موجب الظن بصحة التعدد ما لم يعثر على معارضة مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على
 تعديل العدل عند من باب الشهادة ولهذا العنبر التعدد فيه وجبته تعديت لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ في ذات المحقق

المجتهدنا يجب عليه الفحص مع امكانه ويجوز به الاطلاع على المعارض لم يفتقر بعد الفحص ان لم يفتقر شيء يخالف الامارة الفرجة والادلة
عنها مجرد احوال وجوده والامان بالعلم بعد الفحص عن المختص وعدم الوقوف عليه ولذا الحال في سائر الادلة الظنية و
هذا ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا اتما يصح مع الفحص وعدم العزو على العلو او مع تعدد ما ذكرنا عرفنا هذا فاعلم ان عند بعض الاصحاب
لبعض الاخبار صحيحة او موثقة او حسنة من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجوز مع ضرب المجال او
عدم كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوي حديثي صالح او وافق ثقة او من لا يصدق رايته او غير عدل او حكم الفقيه
بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كاللزام فيما مضى واعلم ان لا يكون في قول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا
اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا القول عن بعض اصحابنا والحب من المحقق انه مع اشتراط العدالة
في الراوي وقوله بان الترتيب من باب الشهادة فرق بين العبادتين واكتفى بالعبارة الاولى في تعدد الراوي اذا ارادها
كونه اما قبالا لان اخباره بمذهبه شهادة بان من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول ومنع منه في الثانية
لا يمكن ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المتأمل فذكر قد نداول بين اصحابنا
الناح في ادلة السنن والمكروهات باثباتها بالرواية الضعيفة الغير المخبر وحمل الاخبار المعتبرة للوجوب والتحريم على اصحابنا
او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجواب خالف ذلك بعض متأخري المتأخرين منع من اثبات الاستصحاب الكراهة الاجبا
يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ذلك قال لصدوق في كتاب الصور
من الفقيه واما خبر صلوة غدبرخيم والثواب المذكور لم يصرفه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق
محمد بن موسى الهادي وكان غير ثقة وكلما لم يصح ذلك الشيخ ولم يحكم بضعف من الاخبار فهو عندنا منقول غير صحيح انتهى والمذهب
المشهور هو المتصور ويدل عليه امران الاول الاحياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل الحمل
المطلوبية دون المبعوضة لاحتمال المطلوبية وترك الفعل الحمل للمبعوضة دون المطلوبية لاحتمال المبعوضة واجمع عند العقل
رجحانها ظاهريا بالضرورة ولا ينافي احتمال الفسوق المحرم لانه قيس الفعل بالنسبة الى جهة الوافية فلا احوال اذ نسبة الفسوق
الى الحكم والفعل سواء كما ان احتمال الدخول في الدين عند الشك في دخوله فيه ليس تشريعا كما ان ايماننا به لذلك الاحتمال
ليس تشريعا وانما التشريع هو الحكم بالدخول او الايمان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظن فقد عرفت ان العقل قاطع
برجحانه الظاهري فالا حتمال هذا الاعتبار محتمل لكن بعد بثوث كونه من الذين بدلالة العقل فلا يكون تشريعا ايضا وانما
الثاني فلما سئل في محله من قوله احط لديك وغيره وكذا ايضا الاحياط على المحافظة على فعل الواجب وترك المحرم كل بصد
على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول لم يكن تمام القول بعدم الفارق مضافا الى الشمول سائر الادلة
له الثالث وهو المعروف الاخبار منها الصحيح المروي في الحسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله انه قال من بلغه
شيء من الثواب على شيء من الخير فعلمه كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان
ابنه ومنها الصحيح المروي في الكافي عن هشام ابنة عنه انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فضنه كان له اجره وان لم يكن
على ما بلغه وفيه ابنة عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر يقول من بلغه ثواب على عمل فعل ذلك العمل الناس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا
ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها بثوث وجوب التحريم به وقد اورد على هذا بوجوه الاول ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتماد
على مطلق الخبر المروي في ثواب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان في اثبات اصل الرجحان بدليل قوله في الرواية الاولى على شيء
من الخير اذ لا بد من بثوث خبره العمل بالحكم ما بعد لاجل الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والحوار ان
الظهور المذكور انما يتم في الرواية الاولى حيث اشتملت على لفظ خبر مع امكان ان يقر المراد به ما هو خير مما يقتضيه التبليغ فيتم واما
الروايتان الاخريان فالذي ذكر فيها لفظ شيء وعملها نمتا ولا ان ما كان ثابت الرجحان وغيره ولا سبيل التيقيد الاطلاق بينهما
بما في الرواية الاولى اذ لا موجب لمرهون او تكاب القيد انما يتجرى في مقام الامر دون الاخبار وان استلزم الامر كما في المقام فان
قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد الموردان يتقدم من الرواية فيكون
الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيعتبر الاختلاف على الفخذ المينقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهي كما ذكرنا لانه
ها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة مجرب مشهور واتحاد الراوي والمورد لا يفضي بالتحاد المثنى فلا بد ان يكون الاختلاف
من جهة فعله بالمعنى فيعتبر ان يكون الرواية الثانية اما حكاية لقوله او مطابقا للمعنى والاك ان النقل خطأ لا يمنع
نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في معقول الخاص ولا يربطان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان
دون الخطأ الثاني انما على تعدد تسليم دلالتها على ثواب الثواب على العمل الذي خبر ترتيبه عليه ولو بطريق بضعف كذا على

هذا الخبر لا يثبت له ثواب
بل هو من جنس الخبر المروي
في الثواب على العمل
فلا يثبت له ثواب

الاذن في الايمان بذلك العمل بل غاية ما ينفاذ منها الاحتمال بصفة فضله وكرمه وانما يتناول على عباده بما يجوز من المشيئة وهذا
 لا يقتضيان يكون ما تضمنته الخبر من الطلب صحاحي بيقينه الذي يربطه بالعبادة باحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف
 على صدور الخطاب لا يكفي فيه مجرد ترتيب الثواب والجزاء بل لا بد من الاستباق فلا بد من الاخبار بما يدرى بطله عن ذلك العمل كما لا يخفى
 على من كان له ادنى خبر بالمخادرات ولهذا يوجبهم اسباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر والثواب
 اما انكار دلالته ذلك على الاذن فادخلنا اذ لا يعقل ترتيب الثواب على عمل لم يثبت فيه ويجوز به يؤدي الى يجوز ترتيب الثواب
 على ارتكاب المعاصي وناول المحرمات وهو مناف للمقواعد العبدية فان قلت قد ورد في حقه تعالى فابذلح ما ماص من الدم
 انزله هاهنا عن ذلك واخبره بان قد حرم بذلك جسمه على النار فكيف جاز ترتيب هذه الفائدة الجميلة وهي من اعظم المشويات على
 ابتلاع دمه وهو محرم ببدليل نبيه عرف لك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة اما ترتب على ابتلاع قبل وقوع النهي و
 الظاهر انه قصد التبرك بذلك ولم يقتضه التحريم فلم يكن فضلا عما في العلم بل وبما كان مندوبا لظنه ذلك ولو سلم تحريمه فحققت
 ان يكون المشيئة من حيثها على ما يترتب على الابتلاع من انتشار الدم في البدن وصيرورته مندوبا على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه
 لا يمكن ينال السعادة بشئ مع العصيان بفعل مقدمه والعقوبة لا تنحصر في التعذيب بها وهذا وان اراد اللورد وان الحكم
 الشرعي بانواعه يتوقف على صدور خطاب لفظي به فيستحق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا بل يترتب ترتيب الثواب
 على المحرمات لكن يتوجب عليه منع التوقف كاستيلاء بيان في محله واما ثانيا فلان ما ثبت بهذه الاخبار ترتيب الثواب على العمل
 فناوله عموم الخطاب الدالة على الامر بالاستباق والتحيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا يرتب ان ما يترتب عليه الثواب
 مندرج في الخيرات والثواب الذي يتضمن الخير يترتب على العمل قد يكون مغفرتة تم او دخول الجنة واقما يستلزم دخولها من
 نيل ما فيها حورا وصور فينبأ وله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تم ان الحشا يذهب اليه فيقتضى تحقق المغفرة
 ولو في الجملة الثالثة انما على تقدير تسليم دلالة على الاستحباب ما يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر الثواب ولا ما لا يكون عملا
 بل تركا كما في المكره والجواب ان بلوغ الثواب اعم من الصريح وغيره والخير المعين للرجحان معيد لترتيب الثواب فيشمله الروايات و
 العمل والشئ اعم من الفعل والمركب ولهذا كان قوله تم لا يضر على عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وهذا لا يخفى
 صح عند الصوم من الاعمال والترضية ان الترك ما لم يقرب بقصد التبرك لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقرن به عدي في العرف عملا
 ولو سلم فلان لا يمنع والاجماع المرجح ثابت فالمناسق يمنع العموم مباحث الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق آية
 الشا معارضة العامين من وجه فاق وجها عموم الآية لكونها اقوى في الحجية والافلاقل من الشاوي فينسا فظان فلا يفيق
 دليل على الحجية والجواب ان تناول الجملة الباب لمحبة العاقبة اقوى من تناول آية الشاوي لان المطلقات التي في آية العموم
 كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا تعيد العموم تبعا لالفاظ العموم للتلازم فان قضية مشمول العام المقيد بمطلق افراده هناك
 مشمول المطلق لا فرد له محالة مضافا الى اغضاد عموم الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت وببنيغ الثانية هنا على امور الادل
 يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتباح في ادلة السنن اذ كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسها
 معلوم فينباح في اثبات رجحانها في خصوص مورد الخبر الضعيف على استحبابها في قوله في المعبر بعد ان اورد روايات عامر
 الدالة على ان المنفرد اذ ان وافهم ثم اراد الجماعة اعادها ان مضموها تكرر الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن
 اشهر وفيه ايماء الى اختياره ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصية من غير دليل شرعي كالحكم برجحان اصل العمل
 بدونه فان اعتمد ذلك على هذه الاخبار فنسبها الى القامتين سواء الثاني سري بعض الاصحاب ان النسخ الى الاكتفاء يقتضي
 الفقيه المعبر في المعبر بعد ان نقل عن الصالح كراهة الصلوة الى انسان مولود او باب مفنوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا يباس
 ما يباح فو يبراشي يمكن ادراجه عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعبر كالفقيه العاى فينبغي القطع بعدم الاعتداد
 بقضية وفي سوابه حكم النسخ الى العمل بما رواه المحالفون في كتبهم عن النبي او احد المعصومين مع عدم اخباره بعلم الاصحاب
 الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بهما وبما يظهر من عبارة المدارك المبل
 الى شوتهما بذلك فانه بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة الصلوة اذ كان بين يدي المصلح مصفوح قال والمحرف
 به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمساحة في ادلة السنن وان كان لنا نقشة في هذه المعاني المستنبطة مجال اشهر ولا يخفى
 ضعفه فان الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافاء به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله بما
 لا يعلم شاملة لذلك وقد عرفت ان الدليل لما فام على النسخ من حيث التسند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق النسخ
 هنا سبق على النسخ اذ لا مساحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظاهر على قبول مطلق الخبر ولو تمسك هناك على الكراهة
 بقضية الشيخ كان مجها كما عرفت الرابع الكراهة التي تبث في صورة النسخ هو مجرد ترتيب الثواب على الترك لا ترتيب منقصة دينية

الكلام
 في مع
 على عمل
 فلا ينافي
 الاخبار
 عند
 على كماله

قائمة النسخة

دينة على الفعل لعدم مساعده دليله على ذلك الخامس يعين جواز الشاع امور منها ان لا يعارضه دليل التوثيق او الوجوب على كان
 عموما او اطلاقا فلورود دليل معتبر على تحريم شئ كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب ذلك في خصوص
 مقام كالغناء في مرتبة الحسين لم يعمل بها اما لعدم اضطرار اطلاق روايات الباب لمثل ذلك مع عدم مساعده الشهرة وفاقده الا
 عليه اولان رواية النهي تضمن التراب على التراب وحي اقوى مستندا فتعين للترجيح ومن هذا الباب منع البعض من صلوة الاعراب
 نظر الى معارضة روايتها العموم ما دل على ان النافذة كل دكعين منها يقشروا وتسلم عد الوتر ومن صلوة الغنيفة وشبهها المعاص
 روايتها ما دل عليه الاخبار العبره من انه لا يطوع في وقت فريضة ومنها ان لا يكون شاذ غير معمول به بين اصحاب او مخالفا للما
 المشهور بينهم لظهور وقع الشاذ النادر فان ورد في الخبرين المتعارضين الا انه يعطى عليه التذوق لترك العمل وبشي مشترك
 وفي حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر عنهم الاعراض كتركهم الغرض لبيان الحكم في مقام يقتضى البيان مع كون الرواية بحيث بعد
 خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار من زيادة بعض الفضول والاذان واعراض اصحابها عنها فصلك اذا
 قال العدل حديثي فلان او قل فلان او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطة فاعلم عدم الواسطة وان كان قد روى
 عنه بواسطة وان ارسله او ذكر واسطة مهتمه كقول من روى عن رجل او عن بعض اصحابنا حتى يقوله وعدم احوالنا القبول ان عرف
 ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كان ابي عمير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا تخار العارضة في احد قوله وجاوزه وهو المختار
 وعن الشيخ القبول مظن ان عرفانه لا يروى الا عن ثقة والافيشط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى
 ذلك ساكتا عليه مؤذنا بالوقوف لنا على عدم القبول اذا لم يعرف ارساله عن ثقة فانزى بالعيان ان العدل كما يروى عن الثقة
 كآبروى عن غيره فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين احد ما وهذا لا يعد رواية العدل عند التصريح بالاسم من طرف
 التسديد بل فاذا ثبت جملة الواسطة لم يحز القبول عليه ما لم ينجب بحاجر للشك في تحقق شرط جواز العمل به كما مر في المجلد ولنا على ه
 القبول اذا عرف ارساله عن الثقة حصول الظن والوثوق بروايته كالمستدل من عرف وثاقفة فوجب التعويل عليه والنجب من
 الفاضل المعاصر حيث وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مصير عدم التعويل على تعدد الراوي في الحديث المتقدم
 واجتج على تخاره هنا مشر الا وجه الفرق بقوله لان ذلك تعدد للواسطة حتى يبق انه على فرض شابهة شهادة عدل الله
 مجهول العين ولا يصح الاعتناء عليه لاحتمال بثوث الجاح بل لا ينفذ نوع ثبت اجالي اذ غابته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة
 ويعتمد الوثوق بجزءه وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا يرب ان ذلك يعتمدنا بصدق جزوه وهو لا يقصر عن الظن الحاصل
 بصدق خبر الفاسق بعد التثبت انتهى وهو كما ترى لا تاذ اقبل في حق رجل لا يروى الا عن ثقة فاعلم منه ان المراد انه لا يروى الا
 عن ثقة عنده فاذا ارسل ح فالظن ان ارساله عن ثقة عنده فكذا اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة فاذا اجاز الاعتناء على هذا الظهور مع
 التصريح اولى ثم قبول مثل هذا الراوي لكل ما يروى به غير مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتناء
 على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك او ثبت في مقام فان كان من جهة عدل عندك فالكلام فيه ملغ وان كان من جهة اخرى
 في غير متعينة فيمكن ان يكون قبوله واجبا الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية في حقنا حجة والا لوجب علينا العمل بكل رواية عمل
 بها احد ثقات المحدثين مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفة السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل المرح والتعديل
 على ان الراوي لا يروى الا يرسل الا عن ثقة عنده او جعلنا الاطلاق مغيا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعدد الواسطة
 وسلامته عن المرح فتجوز القبول هنا وان اختر النفع في البحث المتقدم لكنه مع كون مجرد فرض لم يثبت وقوعه ما يمكن تفرق الفتح
 اليه باعتبار جواز تعدد بلهم للواسطة من جهة اخباره بان لا يروى الا عن ثقة تعويلا على تعدد الراوي كما هو مختار جماعة
 اصح من قال بالقبول قط بوجوه الاصل الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل مظ كما عملت بالمسانيد
 اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة والجواب منع الاجماع على اطلاقه لاشتمار الخالف وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو
 عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان قضية سكوت العدل عن الاصل الذي يروى عنه تعدد بله لانه لو لم يكن عدله لبقظاله و
 الا لكان تدليسا والجواب المنع من قضاء سكوت بالتعديل بل هو اعظم منه كما يظهر من النظر في طرق الروايات الثالثة اسناد
 العدل الحديث الى المعصم يقتضيه صدره عنه والا لكان كذا في تعيين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث
 يصح بالواسطة لان السناد الى المعصم من الرجل المجهول لا من العدل الثاني ان اسناده الى المعصم حيث يسند اليه لا يقتضيه
 علمه بصدده عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن المتعبر عنه كما هو الغالب المتداول واما ثالثة لا تقتصر في وثاقف الراوي
 بل هي من جملتها فتعويل على مجرد تعويله بل في ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهوره عن العلم به كجواز
 ان يسند علمه الى غير الحسن من حدس وشبهه فيجوز فيه ما يجري في الاجماع المنقول وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على
 هذا النوع متمسكا بان العدالة ينسب الى المعصم الا ما حصل له الظن بصدقه لقام من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يقيدان الظن

نصفه

وضعف ذلك لان حصول الظن الغير يصدق الزاوية لامارته يعتمد عليها لا يوجب حصوله لنا مع علمنا باختلاف الاول في الوجود
 ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة على ما هي في نظرنا الى ظن العامل بصدقها وفساده ليس موضع نقل الصحيح من صح من
 القول مط على الصورة الاولى بل يمسر على الصورة الثانية بان تركية الراوي شهادته فلا تقبل مع جملة العيون والمجرب المنع من
 كونها من ثاب الشهادة بل ميناها على الظن كما مر او فصلك يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يقطع به عن الحجية ولا
 تعرف في ذلك خلافا بين الصحابة وعليه اكثرنا لينا وذهب بعضهم الى المنع منه مط وبعضهم الى المنع في غير المراد وموضع النزاع
 في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال او مرادفها وما نحوها بكذا ونهى عن كذا او صرح بنقل المعنى
 فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوها مما يستظهر منه عند اطلاق الاسناد نقل اللفظ نظرا
 الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يتعد الوصول الى الاصل مع احتمال
 التغير اخذ باطلاق المنع لنا والاجر بان طريقة السلف على ذلك كما ظهر بالثبوت والفصول ليس سبق من احدنا على ان نقل ولا
 على العامل مع ما روى من كثارهم لانكار والذبح بما كانوا يعدونه من اسبابه كالرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل
 وما اشبه ذلك وذلك لاجماع منهم على جوازه وحجته وهو المطلوب وثانيا اتفاقهم على جواز تأثره بالحجية والاعتناء به مع
 تعدد الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب افادة المعاني فلا عبرة بخصوص الالفاظ
 ورابعها ان تم قصر القصص بلفظ العرب وحكاها بلفظ الفول وسين ما لم تقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلو
 اخر لا شئنا للفران على فصاحة لا توجد في غيره ولا يساعدها في وسع البشر وايضا قد قص القصة الواحدة بعبارة مختلفة مع
 ان الواقع غير متغير فالمنقول ليس الا المعنى ويميزه بان ما دل دل امارته على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا
 اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام بما تجرد عنها واما ما عدا ذلك فضعف كونه نقلا بالمعنى تعويلا على الظن وخاصة
 شهادة بعض الاخبار بذلك كصحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله اسع الحديث منك فان يد وانقص قال ان كنت تريد
 معانيه فلا بأس ببق نقل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير الغشوي والتفريع او النقل المقرون بالقرينة لا فانقول
 اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد بسند ذي دلالة او ليس فليس ويمكن الاجتهاد على حجة المنقول بالمعنى
 اية بالدليل العقلي اذا الوجوه المذكورة اذ لم تقدر القطع بحجته فلا اقل من انونها الظن بها وقد قرنا حجة الظن في الطريق
 حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظن صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذا وكذا وليس بالجواب المنع من
 ظهوره في ذلك لجران العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالباً دون الالفاظ لغرض ضبطها مع عبارة
 عن فائدة يصيد بها بلفظ القول اما حقيقة في الصدر المشترك او مجاز شاع فيه بحيث لا يضر عند الاطلاق في نقل اللفظ و
 منها ان فهم المعلق من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الغيبة فيه على نظر الراوي تقليدا له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل
 التعويل عليه من حيث فادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل المعنى بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك
 تقليد بظلاله والتسليم ما مر مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى
 يفهم بالاجتهاد ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرز لادى الى نقيض المطلوب اذ النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو
 يسيروا الجواب فالاجواز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سبنا ومنع امكانه عادة واضح الفساد و
 منها قوله نصر الله من سمع مقالتي فوعاها واوبها كما سمعها وفي رواية ربح الله وقوله فربما جعل فقه الى من هو اقدر منه
 وفي رواية الى من لا فقه له والجواب ان الزاوية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب سيما ان يصدق ان ادعى المعنى من غير
 تفاوت انه اداه كما سمع مسلما لكن معارضة بما هو اقوى منها اسناد ودلالة وقضية الجمع فنزله على فادية المعنى كما سمع او على
 الاستحباب الرواية الاخرى لانتفاء التمثل بالمعنى اذ مدار الفعاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل
 على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على
 منع الحجية والاختفاء فيه على الناظر الفطن فصلك اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امور اثنتان :
 يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول منه كك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول
 اليه وان ارد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمدلولها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او
 باعمال الفواعل المقرنة والتم منه اعتبار العلم التفصيلي فيوجه عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول النقطة
 العادف بوحدة المفاد فبعض الاسناد مع استثناء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يقع التفصيل والاجالي الذي
 في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المقادين علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او بعين الاشارة بالنسبة الى الناقل
 من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر النقل عن افادته المراد ولعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد

والقرينة التي بها
 اقتضى ان يكون بان
 الالفاظ المطول يبرز
 ذلك مع القرينة والاعتناء
 به

كفيل القيد بمطلوع مجزئة عن القيد والتحفة مجاز مجزئة عن القرينة وأما مجزئة القصور عن الأفاذ ولو كلف المبتدئ بلقظ مجزئة فلا بد
على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالحكم واخرى
بالمشابهة بحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر اذ في فوات تلك المصلحة كما اعلم بعضهم ويشكل
بان تلك المصلحة لعلمها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون منقصة بالنسبة الى النقل ولو سلم فلما هي مصلحة لا يسوغ
للمنافاة لها كما كانت الياسينية التي لا تعلق لها باقادة المراد مع انما منع كون اصل الدعوى قطعية بل هي احتمالية ولو اشر مثل
هذا الاحتمال لا يفي الى منع النقل بالمعنى مطبوعا وان يكون قد روي في لفظ الحديث مصلحة لا يوجد في غيره ويمكن توجيه المنع
بتبدل الظن بالنص باقادة الاختلاف طريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب وقوعه واقام العلم بوجود المعارض وحصول
الاختلاف في وضع وهذا لا يجري في عكسه اذ غاية الامر ان لا يرتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة لتجنب المساواة
لما مر فصل ينقسم الخبر عند المنقذين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عند من كان معتقدا بامارات نوجب الوثوق و
الاعتماد عليه كوثاقه رواية او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد الجماعة الذين اجتمعوا
تصحيح ما يرضع عنهم كفقهاء ابن ابي عمير وقد يقيم كرواذه ومحمد بن مسلم او على العمل به وانهم كعلماء او لضخامه بعلم الطائفة او
اعتماد الشيخ الجليل عليه كما ظهر من اعتماد الصدوق على نسخة محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صوم الفقيه بان ما صححه
شيخه هو الصحيح وما لم يصح فليس بمعتد الى غير ذلك من الامارات التي كانت نوجب وثوقهم به واما المشايخون فلما طال
باعدادهم عن زمن الائمة والزوات اندرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في
وثاقه الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعينوا واعلم اعتماد جليل على رواية لانه يشبه التقليد والبيضة وهم بمنزل عنه
بالكلية ولما كثرت الاجلاء واختلافهم في الاراء ولم يجدوا الشيخوخة ما يميز الشيخ عن سائر العلماء فتمت الزاوية بهذا الاعتبار
الى اقسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اما اميتين موثقين مع الاتصال بالمعصومين او مضمونا بالفقهاء
والامارات كضرائب سماعه فان الذي يظهر ان عود الخبر فيها الى المعصوم كان امر معلوما في الاصل لسبق ذكره مع ما اعلمه
السياق عليه وانما نشأ الخفاء في الظن من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولوعلم وثاقه البعض بالقرين والامارات
فكذلك ولهذا حكم بعض مناخرى المشايخ بن صحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابراهيم بن هاشم مع انه لا يرضى بتوثيقه نعم
يستفاد وثاقه من تعويل ابنه على الثقة بجليل عليه واكثره الرواية منه مضافا الى امارات اخر مقرر في عملها واشترط
بعض العامة ان لا يكون معللا اى لا يكون منه او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالاول سال فما ظاهره الاقناع
او مخالفة لدلالة العقل والشرط الثاني غير معبر عنه اذا طرح الرواية لا ياتي في صحة الاصطلاحية والاول مستغن عنه بما قرنا
وقد يطلق الصحيح مضافا الى راومعين ويراو به اشمال السند اليه على شرط الصحة وان اعزير بعد ذلك ضعف او ارسال
فيق ويصحح ابن عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محدودة من السند للاختصار مع التكون عن حال المذكور
فيق روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد باشمال المذكور بن قبل محمد على شرط الصحة وهذا ان الاطلاق انما يرتدبا
حيث يكون حال المذكور او ما بعده غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقه او نوع قوة في روايته او ما اشبهه بالضعف
بالاسم ليراجع عند التمكن او ليعني كل ذي مذهب على مذهبه او ليعرف مقدار قوة السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في
التسند ويطرو بعدم ضعف او ارسال فيصريح بالصحة اليهم ويأتي بتبعية السند على وجه يليق بحال الرواية بحسب الاجماع الثاني
الحسن وهو ما كان جميع سنده اما اميتين ممدوحين بما يعينهم مع عدم توثيق الكل الثالث الموثوق وهو ما كان جميع سنده
موثقين مع عدم كون الكل اما ميا وقد يسمى هذا القسم بالعتق ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحدا القسامين الاخيرين
بما اشتمل عليه من احدا القسامين الاخيرين ولقد كان في تحذيرها ما يدل على ذلك ولو تركب من القسامين الاخيرين ولو بمشاهدة
القسم الاول نفي الحافه بالحسن او الموثوق قولان مبنيان على الخلاف في تعيين المرجح منهما لان حال السند تتبع حال الخسار حاله
والتحقيق ان مراتب المدح والثبوت متفاوتة فنقد يتكافان وقد يترجح احد على الاخر فلهذا قاعدته كناية بمرجع اليها وان
كان الغالب بترجح الموثوق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مهية الموثوق ايج من مهية الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن وان كان
الحسن قد يترجح على الموثوق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على ما ينبغي واعلم ان الحسن والموثوق قد يطلقان مضافين
الى راومعين او على جملة محدودة من السند كما مر في الاطلاق الصحيح ووجهه ما عرفت هناك وقد عرفت ما حققنا حجة هذه
الاقسام الثلاثة الرابع الضعيف وهو ما لا يتصف بعض بجملة سنده باحد الاوصاف المنقذة وهذا ينقسم الى قسمين الاول
ان يكون جمع رجال السند غير اما ميتين وممدوحين بغير التوثيق بما يوجب الوثوق بجزئهم عن الكذب ويكون بعضهم كذبا
يكون لباثون من احد الاقسام الثلاثة السابقة وليس هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كل اما القسم الاول ففضيلة ما عرفت

بشأن

سابقا حجة واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد يخرج بمعاذ خارج كالشبهة فيكون حجة واقول ان القسم الذي اوردنا
في العام ليس بعينا والواقع بل باعتبار الاعتقاد فلما اورد بالاشياء الثلاثة الاولى ما يعتقد في حقها لا تصانف بالاشياء المذكورة
وبالقسم الاخير لا يعتقد في حجة كل او بعض ذلك فيدخل ما كان في طريقه الموصول فيه فضلا لا بل الراوي من طريقه يستند
اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجه منها السماع من مع توجب الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامة
احتمال الاشتباه والصور المنطق والماعداه وفي حكمة ما لو ذكر الرواية للمعصوم فاقدم عليها او عرض مكنونها عليه فظفر فيه
واعرف بعينه ومنها السماع منه مع كون الخاص بها غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قرابن توجب
صرفا للفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها السامع فاقصر على نقل ما سمعه فاقصر على نقل ما سمعه فاقصر على نقل ما سمعه فاقصر
التعويل على اصله عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم يكون سماعا الثاني ان لا يعلم به والاولى تحوي من
الثاني لان علم المعصوم بسامعه ربما يوجب ان ينهيه على المراد اذ لم يساعدا للفظ عليه صوتا المعنى الاشتباه بخلاف ما لو يعلم به
ويحوز للراوي في هذه الوجوه الثلاثة ان يقول قال كذا وفي الاول قال كذا او حدثني وفي الاخير من سمعته يقول كذا او ما
اذا ذلك ودر بما كان لفظ حدثني او سمعته يقول هو قال لي اصح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما نحو ما يكذا او
نهي عن كذا فليس بصريح في السماع ولا طينه وانما هو في العلم بالامر والنهي في الكلام في حقيقته ولو قال امرني او نهيتني
فظاهر السماع ويقول في الواقع على الرواية التي ذكرها له او اعترف بعض المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية
الفضل والتعريف ومنها ما كتبه اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الخطاب خطه ولو بمساعده القرابن والامارات و
ليس لرح ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه الى اليه او ما اشبهت ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول
قطاعات الكتاب ربما ينظر اليه التزوير بخلاف السماع والظن انه دون السماع بالوجه الثاني وفي رجحان الثالث عليه
وجهان ولعل ظاهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرابن الاحوال وليس لرح ان يقول قال كذا في
السماع الا ان يكون مصرقته تدل على خلافه كذا خر زمانه عن زمان من يستداليه القول لكن ليس في مجرد قوله قال
دلالة على علمه بالقول لجواز كونه رواية متر وكذا اسنادا لخصا اكارى مثابه عن الصدوق وغيره ثم على تقدير بثبوت
دعوية العلم بالقول ففي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حقيقته نقل الاجماع والمخا والقبول الا
انه دون الوجوه السابقة لظن الخطا وكثيرا في الحديث دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير
المعتمد للعلم بعينه اللفظ او لطريقان النسب ما سمعه او لوقوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التذير او لقرابن غير الغنة
هذا العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه في جواز ان يخرج مؤبدا وكان الرواية عن غير المعصوم فليعلمها عنه ايضا وجوه منها
السماع من الشيخ ولا فرق بين رواية له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصد السماع ولو مع غيره
فالحدثي واجزى او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا ونحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم
على وجوه التعلل لان الراوي لم يرفعه حجة ضبط الحديث وبكيفية فاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب غير ذلك مما
يختلف باختلاف المعنى فربما يثبت السامع على الوجه الماثر وبكيفية فاديته وهذا الوجه انما يتضح بانها اذا كان الراوي
مقتلا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوها ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاجازة وهذا
الوجه لا يقضي كون السماع اعلم من حيث الحجية بل من حيث كونه النسب بالتاديب لان توجبه السامع للحديث اليه اقوى من توجبه
الغاري اليه ولهذا نرى انه يحفظ السامع ما لا يحفظ الغاري ولا يارضه قوته من جانب الراوي لان سبق خبره بالرواية
بل تكرر رجسته اليها الغنى عن اعتبار من يرد توجبه حال الرواية اليها بخلاف المنع لها ولا يصحح عبد الله بن سنان قال قلت
لابي عبد الله ع يحفظ القوم فيستمعون مني حديثكم فاحجزوا اقروى قال فاقروا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره
حديثا فقتلوا على قرابة الاحاديث الثلاثة عند الخبر يدل على رجحان قرابة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقولته
عليه مع افران به وفي حكم الاقرار بسكونه الدال عليه بقرابن الاحوال فيقول قرأته عليه فاقربه او حدثني واخبره قرأته عليه
ومنع السيد من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واسبق السماع فيناضيه قوله قرأته عليه وضعف اذ لا مناقضة له مع المعنى الجاهل
ومناقضة مع المعنى الحقيقي غير ضاهر والا لانسد بلب الجاهل واجاز بعضهم حديثي ولجرف بدون قوله قرأته عليه ويشكل
بان ظاهرا مع سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرابن على خلافه فيكون حكم التفسير ومنها الاجازة وهي المختصة
في رواية الحديث عنه عن غيره عنه بقوله اجزى لك ان تروي عنى وادعوه هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد يكون
في كتاب معين مشخص كان يقول اجزى لك ان تروي عنى هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب امونا عليه من الغلط والتقصيف
او يجزى له الرواية بعد التحقيق او في كتاب معين غير مشخص كان يقول اجزى لك ان تروي عنى ما عندك من كتابي المعهود او كتاب

كتاب الهندية مثلاً او كتاب غير معين مع ضبط بعنوان معين كقولنا اجازة المحدث لك ان تروى ما صح عندك وروايتك من الكتب كل
 قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجازة لمن استجمع هذه الشروط ان يروى عنى فلتصح انواع الاجازة ^{ان}
 اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين وكما صح اجازة الموجود الكامل كاجازة عزم كالصغير والمعدوم
 منفرداً ومنصفاً ويعتبر في اجازة غير المشافهة بلوغها اليه بطريق العلم او يجزى من يعتبر خبره ولا بد له من التنبيه على ذلك لئلا يفسر
 له ان يقول اجازة لدا لثة على المشافهة وقائده الاجازة انما يظهر في الاعناد على الاصل حيث لا يثبت بطريق التوازي
 الا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للثمين ومن هذا الباب اجازة اصحابنا المتأخرين عن المشايخ
 الثلاثة لكنهم المعروفون كالكاظمي والفقير والهنديين ومنها المناولة وهي ان يقتاتوا الكتاب يقول هذا سماعي او روايتي
 عن فلان او عن ذكر اسمهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والافعى القبول قولان والمحكى عن
 الاكثر النسخ والقول بالقبول او جواز العبارة بالنقل لا بالرخصة ومنها المكاتبه وهي ان يكتب مسموعه ويرسله الى غيره
 ولا بد من علمه بان يخطه او خبره من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والافعى قولان وحكى عن
 الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكى عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول للافق بينهما الا في السماع والكتابة
 ولا ريب ان السماع اقوى في عبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكانه ومنها الوجاهة وهي جذان احاديث بخط من يرويها
 معاصرة اكان اولاً والظاهر جواز الاعناد عليها مع انضمام القرين الحائلة الدالة على ارادة الرواية فصل كما لا يخفى عندنا
 في حجة الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم تشمل على شرائط القبول وسيأتي تحقيق ذلك في مجتاهد الاجتهاد كما لا
 يخفى في حجة عندنا مثلها على شرائط القبول خلوت تلك الكتب عنها اذ اوجدت في كتاب معلوم النسبة الى المؤلف كالقبول
 والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجة خبر الواحد لا تقضي حجة خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقه الاجازة
 جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصريح كتبهم وان كان العمل بها بغيرها قليلاً لقله ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة بها
 الفروع والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين اصحابنا بعدما افصح واستنبان من جلالة تصنيفها وعظم قدرهم بيننا
 احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول ايضاً مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب
 في غالباً بحيث يشتمل على الطالب المرحلة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار
 حتى اضحت واندرست بل تركوا غالباً مراجعة غيرها من الكتب المعروفة بصعوبة الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة
 ليعرفوا في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرته ما فيها من الاخبار المتعلقة بالفروع
 الخارجة مما احاط به تلك الكتب وليس في تلك الاخبار في الكتب الاربعة دالة على شهادتهم بعد التعويل عليها اذ لو ظهر
 من اربابها فصد الاحاطة بجميع ما يعتد عليه من الاخبار فيها لتغذها عادة وللزوم تعارض شهادتهم فلا يجعون على
 نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوتها مبني على الجهاديم وليس وظيفة عجزهم تقليد في بل الظاهر انما اجعوا ما ليس لهم عند
 التأليف جمعاً وتعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك فغنى الاعتداد بما عداها واما الكتب الممبجزة التي لم تشتهر انشاؤها
 الى الامام ^ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يقاضها معاضد بحيث يوجب الوثوق بها من جملته
 هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ^ع وقد اعتمد عليه جماعة من متأخري المتأخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى الثاني
 الجلسي ^ع واول من اطلع عليه واستحسنه الفاضل امير حسين بن خيدر وهو ابن بن الحنفى الكركي قال جاني بعض سني
 مجاور في بيوت الله الحرم جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب فقيم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ^ع وكان في موضع منه
 خطه وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل العلم العادي بانه تاليفه فاستحسنه وقاله ثم انه
 انجاء بالسنخ الى الصيهان وعرضها على المجلسي واخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه ففي اوله يقول
 عبد الله علي بن موسى الرضا ^ع اما بعد فان اول ما فرض الله على عباده وواجب على خلقه معرفة الواحدية الخ وفي باب
 الاغتسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جندنا امير المؤمنين ^ع وفي باب غسل الميت روى ابي عن
 ابي عبد الله ^ع وفي كتاب الزكوة الى ابي ابي عمر في العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقد لم يرد في الوصل وفي موضع
 اخر وما ندوم به نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنائم والحجر بعد ذكر قوله ^ع واعلموا انما غنمتم الاية فظول علينا بعد
 اثنا ثمانية ووجهه ويدل على ذلك ايضاً ان كثيراً من فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لا سيما عبارة
 الشرايع وان جملته من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب مثله متفحة المعيد فيظن بذلك ان الكتاب
 المذكور كان عندهم ولهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما استنبان من طريقة الصدوقين من الافتضار على
 مشون الاخبار وابد لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عدا الصدوق ^ع من الاله اليه من الكتب التي عليها المعول

واليه المرجع وكان جماعة من اصحاب يعلمون بشرع الصدوق عند اعواز النضر فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا ما خذ جملة من
الفدما التي لا دليل عليها ظاهر موجود فيه فيظهر انه كان مرجعهم في ذلك الفناوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المنا
عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد
كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرقة بخط الامام
وكان بالخط الكوفي فقله المولى المحدث محمد بن الخط المعرف بن نقل عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء
المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسين صاحب كتاب الرضا نفعه قال والظاهر ان المراد
بكتاب الرضا هو هذا الكتاب ويكونه صاحبه انه اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا
اعصار الائمة وهذا مما بعد كونه بالقرن عدم اشارته احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما
يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المرفوعة عن الائمة الاطهار بل العادة فاضرة بان لو ثبت عندهم مثل
هذا الكتاب لا شبر بينهم غاية الاشهار ولرجحوا العمل بها على العمل بغيرها الاصول والاجازات لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي
او نسيانه او قصوره في فهم المراد او في تاديبه المفهوم او تفسيره وتعدله للكتاب لا سيما مع تعدد الوسائط وسلامة الكتاب المذكور
عن ذلك ولبعد ما يتنه عن التفتة بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاجازات والاشارة
المروية عن الرضا فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منع عنه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته
مضافا الى شواهد اخرى في نفس الكتاب يالكذا لظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب المذكور ما لا يشبه بعبارة الائمة
كما لا يخفى لمن تأملها ومنها انكاره من قول روى وروى عن العالم وروى من العالم وهذا ما لم يعيد في كلامه في غير الكتاب
المذكور ولا في كلام غيره من سائر الائمة ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا
الى ما هو الحق منها والضواب ولا الى انه مما يجوز الاحتذاء بكل منهما من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية ازيد من بيان ما هو المعتمد
في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاعلم ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمنى قل ام كثر واعلم منه صلواتك علمت به ولم
تعلم وقد روى في المنى انه لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا عار عليك وكقوله وروى في دم الدما ميل يصيب الثوب في البدن انه
قال يجوز الصلوة فيه وروى انه لا يجوز وكقوله في الاضحية وتجري البقرة عن خمسة وروى عن سبعة وروى انها لا تجزى الا عن
واحد الى غير ذلك ومنها انه قال في باب الفدر سالت العالم اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله عز وجل انك فقلت له ففوض
اليهم فقال هو عز وجل فقلت له فصف لنا المترلة بين المترلين الخ ولا خفاء في ان مثل هذا السؤال ما بعد صدوره عن الامام
واما الوجوه التي تهتك بها على انه تاليفه فعضع بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد النسخة بالخط
التي شاهدناها عليها بان من تاليفه موهون بقا بعد العصر وعدم مهورته خط ارباب تلك النسخة وقرباير التاليف اليه ولو
سلم فوجود خطه في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الاحاطة واجازة الرواية لا يوجب
الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقهم في الاجازة وقوله في ازل الكتاب يقول علي بن موسى الرضا اما بعد اخر الحديث غير صحيح
فيما نقله تجوز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه او وجده بخطه فنقله عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجود في
كلامه لمناسبتها اول الكتاب ولا يلزم التاليف لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث
اخر بقوله وروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك وروى ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصود على الحديث الاول
وقوله ضرب سجدنا يحمل ان يكون من تمة قول ابي عبد الله المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فاللازم منه كونه علميا
لا اماما وقوله روى ابي عبد الله لادلالة على كونه موسى بن جعفر اذ لا يخص الرواية عنه به وقوله روى عن ابي العالم يحمل ان يكون
بزيادة الياء من ابي ومحمد بن عن العالم ومثل هذا التصحيح غير بعيد عنها في النسخة ويحتمل ايضا حمل الاباء والعالم على خلاف
ظاهره وحديث اللؤلؤ وغيره ما ذكره قال بعد ذكره وروى في خبر اخر يشبهه لا بأس وقد امرت ابي ففعلت مثل هذا ولا
يعدك يكون قوله وقد امرت به من تمة الرواية مع انه لا بعد في قبول رواه على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على مناله
اليه وما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله وما ندادم به سخن معاش اهل البيت وقوله فقول يمكن ان يكون من تمة الرواية السابقة
عليه وليس في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الاعلى كونه هاشميا لمحقق الطول والاشارة
في حقها بالقبلة الى ما استحقه من التحسن مع احتمال ان يكون الطول والاشارة باعشار الائمة بالاعطاء اية فلا يدل على ذلك
ايضا واما مطابق جملة من عبارات المعين والصدوقين لما فيه فالادلة فيها على اخذها من الكتاب المذكور كجواز العكس او
كونها ما خوذت من ثالث ومثله الفناوى التي صدرت عن قدام اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض قضايرهم مما لا يجوز
ما خذ فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فلغير معتد اذ لم يثبت وثيقة الكتاب مع احتمال ان يكون وهما منه في النقل

فناوي النسخة

عليه

في النقل الذي سلفناه فان الظن من الذي يشبه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العار عليه لينة عليه في بعض
 اوثيقه عليه بعض علماء الذين عاصروه او تاخر واعنه وانما ما ذكره البعض في محمد بن احمد من ان صاحب كتاب الرضاء فلا دلالة له في
 ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه يجوز ان يكون المراد به بعض رسائلم ما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب
 المذكور فلا دلالة في كونه صاحباً على انه كان يرويه بطريق معتبر يجوز ان يكون ولجده له او يرويه بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون
 الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضاء قد اكثر فيه من نقل الاجزاء التي معها منهم بواسطة وبدونها كما يستفاد من
 قوله روى عن العالم واروى عن العالم بناء على ان يكون المراد به العالم هو الرضاء ويصح نسبة الكتاب اليه نظر الا ان الغالب كتابة
 كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعاً ولا يقدح
 في موافقة اكثر احكامه للذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل هذا القرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول
 وبالجملة فالتحقيق انه لا يتوكل على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات فيجوز بحكم الروايات المرسله لا يجوز النقل
 على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الاجتهاد بما يصلح جازها ولو استظهرنا اعتماد مثل المعتمد والصدوق عليه في جملة من موثقه
 فذلك لا يبعد بحسبنا في حقنا لا يصدق على نظرم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك الباعث والالكات الاخبار الضعيفة
 التي عولوا عليها في حقنا فان كنا بتبعولهم على جملة من روايات كتابنا اذ اذبحنا مجموع الكتاب في حقنا لكان علمنا
 بتبعولهم على رواية معينة معينة في حقنا بطريق اول القول في الفعل والتقرير فصل اختلفوا في الثاني يفعل
 السابق فذهبوا فيه الى مذهب فيقول بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالامارة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في
 غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب النوم او كان ولكن وقع على وجه غير عاد
 كداوة الافطار بالحماء والقيام والختار عند هو القول بالاستحباب لنا قوله ثم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
 لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر فالسلفاء منه حسن التمسك الاقتداء باضالته وهو يفيد الرجحان المشرك بين الوجوب
 والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بان الظن من اطراف الطلب ان الكراهة مندوبة في حق الكل وبعض
 ما وجب عليه مندوباً حقناً فلا يمتنع وجوب الاقتداء بها وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثرو
 وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة في حق من التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن
 مساق الاية فنقول الطلب للسلفاء منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال به بالاخطا وبان شانه من ان كتابنا
 غير الراجح بل قد يحكى عن بعض الصلحاء انور بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب المندوب والنجس اولى بذلك منه في
 جملة عمره ويشكل هذا بان كون فعله الخاص واجماً لا يوجب ان يكون واجماً لنفسه واخيراً اللازم ترتيبه عليه ليشرح السابق به مطر
 يجوز ان يكون واجماً لغيره المنتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم تطلع عليه مع ان خلافه الاولى بل المكروه مما يجوز صدق
 عن الانبياء على وجه التذنه كما يدل عليه قصه ادم وموسى ويونس داود وصدور المباح اولى فيتمسك الاحتال الى نيتنا مع
 مساعدة ظاهري العفو عنى الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تسليمه بما من مراعاة
 الغالب الا انه لا دليل على حمله في مثل المقام اجمع الفاعلون بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على
 الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الايمان بفعل الغير لا نه فعله على الوجه الذي
 فعله فان كان واجماً تعبدنا بايقاعه واجباً وان كان مندوباً تعبدنا بايقاعه مندوباً وان كان مباحاً تعبدنا بايقاعه اجاباً
 وفيه ان الذي به على وجه الاباحة لم يكف في صدق الاسوة فيه اغتقاداً باحتمال تركه كما يشهد اليه تفسيره لها فان ذلك اسوة
 في الاء فادراك الفعل ومنهنا يظهر ان ط الاية نفي وقوع ما عدا الواجب المندوب منه اذ مفاد الامر بحجج المتابعة و
 لا يعقل بحجج المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحان في حقنا وان تجرعه منه حين صدوره منه وهو
 بعيد اوبق فعل المباح بغيره كونه مباحاً ارجح لما فيه من اظهار الايقاد والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظ قوله من
 الله احب ان ياخذ برخصة كما احب ان ياخذ بغيره فينبى بل على الاخذ برخصة لكونها رخصة لا لا ينافي ثبوت المباح او رجحان
 ما احبه ثم فلا ينافي الاية فعله للمباح هذا الاعتبار لكونه واجماً لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة
 عن مجرته المتابعة فاذا فعله فعله ولم يعلم وجهه تابعه فيه بقصد القرية المطلقة كان ذلك ناسياً به لانه ان كان فعله
 بقصد القرية المطلقة افضلاً كلام وان كان فعله بغير الوجوب والندبم يقدح في صدق السابق بقصد ناسية القرية المطلقة
 لما يتناهى في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثلاً بناء على جواز صدور المباح منه فان قلنا بحجج
 التام فيه اية فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان من حيث كونه ناسياً خاصة لا من حيث نفس الفعل اية كما في الاولين اذ
 تبين هذا الجحان غير لازم في صحة العمل بل العذر اللازم المتابعة بقصد القرية والا كان عموم بحجج السابق مخصوصاً به

في قوله
 في قوله
 في قوله

ولا يصلو

ولا يصاد اليه الا بعد شوية فيخرج عن محل الفرض ولو فرض انهم انى بالفعل بنية الوجوب لم تعلم به وفضلناه بنية التدب فغويلا
على الاصل فتح العمل ايضا اذ مجرد بنية التدب في الواجب لا يوجب المضاد لاسيما اذا كان لدليل شرعي ومع يحصل التام في غيره من
حيث اننا بالفعل بقصد القربة وان لم يحصل التام في بنية الوجوب منها قوله ثم يتبعوه فان الاتباع بعم اتباعه في الفعل
والقول فوجب اتباعه في الفعل وهو المقصود بقوله ثم ان كنتم تحبون الله فانبعون فان مقادير ان من احب الله اتبع الرسول فيعكس
بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن جبهته ثم واجب كما يدل عليه قوله ذكره والذين امنوا اشهدوا الله و
قوله ثم قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الآية وفي هذا البيان نظر في الاولى ان يوقاذا ثبت وجوب الاتباع على بعد
المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قابل بالفضل والجواب ان الظاهر من الاتباع امره ونواهيه صلنا لكن لا بد من حمل
الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكتر الرجوع على تقدير جواز بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لاسيما اذا قلنا
بان حقيقة في ذلك هو المتخالفون ان كان التخصيص في نفسه باجماع على اغلب جوه التصرف وقد سبق الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه
على الوجه الذي وقع عليه كما في الناسي فيوقف على العلم به فلا يلزم مع عدمه كما هو محل البحث وفيه ما مر ومما ان اطاعة
ولجبة فيجب الناسي اما الاول فلقوله ثم اطيعوا الله والرسول وقوله ثم من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فاءرسلنا
عليهم يحفظا فان المقابلة دليل على وجوب اطاعة واما الثاني فلان اطاعة بمعنى المتابعة فمع المتابعة في الافعال و
الاقوال والجواب ان المفهوم من اطاعة عن المتابعة في الاقوال كما في اطاعته ثم دون الافعال بدلالة العرف مع اصالة عدم
التعلل ولو سلم النعيم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقربته ما مر ومنها قوله ثم فليحذر الذين يخافون عن امره فان
الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفة دليل الوجوب الجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كما يطلق على الطلب لا يراي
كما بيناه سابقا والظن منه في الآية هو الثاني ومع التثنية فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يلزم الاستدلال وذلك
ما احتضناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتمال الاحتمال
الوجوب والجواب ان الاحتمال انما يقيد الاستحباب دون الوجوب قد يجاب بان الاحتمال في الفعل انما يثبت مع ان الضرر
وهنا ليس كما يجوز كون جواز من التخصيص ويضعف بندته التخصيص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيقوى
الاحتمال في احتمال الوجوب فيبطلها الاول اذا وقع في مقام البيان سواء كان المبني عيادة كالصلوة والحج او معاملة
وما يحكمها كما يبيع والنظير فاعلم من حاله اعتماره في المبين شطرا او شرطا ثبت اعتماره فيه كمن لم يعلم عدم اعتماره فيه وكونه
من المقادير ان ثبت عدم اعتماره فيه وما يستظهر من حاله اعتماره فيه على احد الوجهين ثبت ايضا اعتماره فيه كل كالتما
يكنظر من حاله عدم اعتماره فيه يثبت عدم اعتماره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجية الالفاظ فان
العادة جارية على الاعتمار عليه في المقامات فيجب على الحكيم البين بفعله نصيب الامانة على ما هو الظاهر ففعله السور في مقام
البيان عند مخالفة ما عنده كما يحس عليه نصيبها على خلاف ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته لحدوثه من الاعتمار بالجمل
واما موارد الشك مما يحمل اعتماره في المبين وعدمه عند التحريم بالبيان فالوجوب عدم اعتماره فيه كما في مواضع الشك من دلالة
اللفظ عند المخالفين الجبر بديل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البرائة واصل عدمه في لزوم الاحتمال
ما مر في الثاني اذ علم بانهم انى بالفعل بنية الوجوب لو نظرت من انهم من الخواص فالظن وجوبه في حق الامة ايضا خلاف
لظاهرة الناسي واخبره فان المنفاد منها دجان الاثبات بما فعله على الوجه الذي فعله فوجب اذ فعله على وجه الوجوب
اذ لا معنى لاستحباب الاثبات بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من التخصيص كما التجدد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال
لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه له بنية التدب فيثبت التدب في حق الامة ايضا والقول بعد
الكثوث الناسي لجواز كونه من التخصيص ضعيفا ايضا ومثل القول في معاملات فاذا وقع في معاملات دل على صحته في حق
الامة ما لم يرق دليل على كونه من التخصيص كما في العقد على ما فوق الاربعة وقوله صهيبة المرته نفسها على الزوجية والاصل
وذلك بعد دلالة الفع على الشركة في الحكم عموم ادلة الناسي فانها تدل على صحة المعاملة فحقنا على تقدير قصد القربة بها
الصحة على تقدير عدم قصد ضيمته ما دل على عدم اشتراطها به ولو حمل كونها من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق اقصر
في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة وما قد يظن ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع الناسي في
الثاني لجواز كونه من التخصيص التاكث انى يعمل على كيفية مخصوصة ثبت الناسي فيه بالنسبة الى اصل الفعل مع ما يعلم او
يكنظر اعتماره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية والكلام فيها يحمل اعتماره فيه ما مر
ولو انى بالفعل مرة واحدة ثبت الناسي بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرينة الاحوال عدم مدخلية المرة في رجحانه
ولو انى به مرات عديدة فكذلك ولو اداوم عليه مدة العمر ولو ترك فعلا دل على عدم وجوبه في حق قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة

فيقوى

اصالة الشركة ولا دلالة على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد اخر يجوز تركه الى مندوب اخر الرابع لا ريب فان فعل الآ
 بل المعصم مع حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه لم يكن من خواص منصبه والظاهرة لا تفضل على رجحانه
 كما ترى في فعل النبي ولا دلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا يعرف بالمعانيه الى ما سبق
 الا ان القول بعدم وجوبه لنا هو هنا اظهر في غير مقام البيان ويدل على رجحان الثالث بل الامام عموم قوله في الزيادة المعرفه
 وجعلته من يقض آثاره ويسلك مسلكه فصل اذا عمل مكلف بحضرة المعصوم عملا فعلم به ولم ينكره عليه مع تحقق
 شرايط وجوبه بان انقضى موانع الانكار كالنفي وطال زمن الفعل من حين علمه به بحيث يمكن المعصم زجره عنه على تقيده
 حرمة وظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم الحرمة في حق الفاعل من جهة وجوب النهي عن المنكر على
 تقدير علم الفاعل بتجريمه وتعليمه حكم الحرمة على تقدير جملة به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم
 به او كان هناك مانع من الانكار كالنفي وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصم مبسوط اليد على الفاعل واقتصر من
 الفعل بحيث لم يبع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة على الجواز اما فيما عدا الاخير فواضح
 واما في الاخير فلجواز كونه من الصغائر فيقع من فاعله مكفرانم بدل على عدم كونها من الكبار قطعاً ولو عمل بحضرة عملاً من
 عباده او معاملة فاصداً شرعياً بحيث علم المعصوم بدينه ولم ينكره هناك مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعاً
 صحيحاً والا لا نكر عليه حرمة الشريعة وكذا الكلام في كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعلهما التعمد بها والاجاز ترك الانكار
 المحل على التهو والاشباه فلو صلى مثل بحضرة وترك التهور او التشد ولم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار
 الاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبه انما لو قصد عرض صلوة عليه اجماع ذلك وفي حكم الفعل حكاية الفعل فنستفيد من
 عدم انكاره لغوبه السائل على من حيث قال ظننت ان الامام ركع فركعتان النعوبل على الظن بسبق الامام جازي الى غير
 ذلك فصل من فعل المعصم وحكمه ما يرجع الى رئاسته العامة كالجهاد ونصب الفضاة والتصرف في بيت المال و
 القضاء في الحقوق والديارات ويشاركه الفقيه الجامع للشرايط في الاخير منه ما يقع على وجه التعليم وبيان الحال وهو
 الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشباه بين الضمين كقولك لزيد الوضوء خذني لك ولولدك
 ما يكفيك بالعرف وحيثه لثلاث ابا سفيان رجل سحج لا يعطيني وولدي ما يفييني فمقتل ان يكون من بيت القضاء
 فلا يجوز التفاسد بدون اذن الحاكم وان يكون بينا الحكم الواقعة يجوز بدونه ومثله قوله من اجوز اضافة له فانه يحمل
 الاول فلا يملك الارض بالاجاز بدون اذنه عليه بل ويحمل الثاني فيجوز بدونه والثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه القاء
 فيكون المحل عليه اولى فصل باذارد في الكتاب والسنة المعبره سواء كانت مؤازرة او احكامية حكم مخالف للاصل ثبت
 في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاءها فحقنا ولا نستفاد من ثبوتها في حقنا ولا قولان والظاهر التفضيل بين الاحكام التي
 يثبت في شرايطهم بالفاظ يدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم يفسخ او يتخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوت
 في حقنا فحقنا بقاءه في الاول بدليل اصالة عدم الفسخ والتخصيص في الثاني عدم ثبوتها فحقنا للاصل السالم عن المعارض
 بل قد لا يثبت في حق غير مخاطبين ايضاً لا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من نحو الحكاية
 ثبوتها في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيجوز القول بالنفي مع اجماع النظم
 ما لا مستصحاب بان حصر الافعال وقهها زانين فاذا ثبت في وقت وجب استصحابها لا امتناع تخلف الذاتي والجواب المعاصر
 الاول في ان الحكم الثابت في حجة جماعة لا يمكن استصحابه في حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا
 نفسه ولهذا انشك في شريعة الاحكام الثابتة في حق الحاضر من الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاشباه
 الدالة على الشركة لا بالاستصحاب لبعض المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب يلقي ببيان بما فيه في ذيل بحث الاستصحاب
 يمكن ان يجاب ايضاً بان الظن من نسخ هذه الشريعة الشرعية السابقة عليها لانتهاج الكلية الامام الدليل على عدم نسخها كوجوب
 المعارف مع اجمال تميم الفسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهه الثابت في شرعنا حادث معاصر للوجوب
 الثابت في الشرع السابق وان ما نلحه من مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في
 الشرايع السابقة ولا يخفى بعد لها لفظه للآيات الاثره بانواع ملة ابراهيم والاقتداء بهذا الانبياء ونحو ذلك واما عن
 الثاني فما سياتي محققه من منع كونها ذاتية غائبة بحيث يثبت الذاتية فلا يخفى عن الحكم بالفاء الا ان الحكم في مثله
 انما يثبت بالعقل لا بشئ في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم المسئلة فرعا منها الرجحة العبادة على الترويج لمدرستها
 عيسى بن مريم ويهيى كونه حصوراً ومنها حصول الوفاء بالندرية والوندان يضرب بعد مائة خشبة فضر به بالفضة
 لقوله تم لا يقب وخذ بيدك ضغثاً فاضربه ولا تخش مع ان التذير ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيها ورد

الامر

الامر بقوله تم وما امر الا لعبد والله مخلصه العين الاية ولو قسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال
 في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا المفضل الثالث في لادلة العقلية والمراد بالدليل العقل كل حكم عقلي يمكن التوصل به في النظر
 فيه الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والتبجيل ومؤدى هذا القسم قد يكون حكما واقفيا لحكم العقل بوجوب
 شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كحكمة باياحة تتناول الاشياء الخالية عن امارات المقدسة واليه يرجع مسألة اصل
 البرائة ومثله مسألة الاستحقاق في وجبه والى ما لا يرجع اليها الحكم باستلزام تعليقه على شئ اشغاله عند اشغاله في الجملة وان
 الامر بالشي لا يجامع التقي عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفيا كما لا تخيد بعضهم وحكمه بامشاع التكليف الى الذي عليه ما ذكره
 الحاجي من كونه تكليفيا كما لا يحكمه بمطلوبية المفترضة عند مطلوبته فيها بناء على عدم الاتفكاك في المطلوبية اما القسم الاول
 فعند انكرو الاستاعة اولاً من حيث اصله لثبوتهم من تحت العقل وتبجيله وبعد التثني انكره كثير منهم من حيث وصفه فنعموا كونه
 دليلاً على الحكم الشرعي وواقفهم على ذلك جماعة من اصحابنا حيث انكر الملازمة بين الحكم العقل والشرع واما القسم الثاني
 فانظر الطباق السلف على حجة تم وما يظهر من بعض المناظر انكاره اية حيث اطلق القول بعدم حجة الدليل العقل وسيرد
 عليك تفاصيل ذلك ان شاء الله **فصل** اختلصوا في الحسن والقيع العقلين فانتهما العدلين من الامامية والمعتزلة وانكرهما
 الاشاعرة ثم اخلف الثبوتون قبيل انهما لمحقان الافعال لذاتها وقيل لصفات لازمة لذاتها وقيل بتصف الفعل بالقيع
 لصفة توجيهية ويكفي في الحسن عدم موجبه القيع والجائز على انهما بالوجوه والاعتبار فاستأنس ان الاول في ثبوت الحسن
 القيع ولا بد ولا من محرر محل النزاع في ذلك فقول كل من الحسن والقيع على ما ذكره يطلو على عدة معان منها موافقة الغرض
 المصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في ثبوتها هذا المعنى انه ما يختلف بالاعتبار فان قل زيد مثلاً مصلحة لاعدائه وموافق
 لغرضهم ومفيدة لاحتياته ومخالفة لغرضهم ومنها ملاءمة الطبع ومناقرة ولا كلام في ثبوتها هذا المعنى ان كل الطعام اللذيذ
 وشرب الذاء المرومها الاكثافات يصفر الكال والنقص كما في العلم حسن اي صفة كمال والجملة قيع اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتها
 هذا المعنى اي معناه كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفاً كحسن خروج الجند بلبسه وقبح خروج العالم بلباس
 الجندی ولا نزاع في ثبوتها هذا المعنى واختلافها باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث اتى الشان على فاعله من حيث
 انه فاعله وامرنا بالتوا عليه كل ما في الواجبات ودم فاعله حيث انه فاعله وامرنا بدمه كل ما في المحرمات والوجه اعتبار
 الحيثية واضح وقد يترك تنويعه على الظهور وقريب من ذلك اطلاقها على كون الفعل بحيث لا يخرج في فعله شرعاً او كونه بحيث
 فيه حرج شرعاً والفرق بين المعنى الاول يشمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان هذا هو المعنى
 عنه بالحسن والقيع الشرعيين ولا نزاع في ثبوتها بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والتواب
 او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلاً وهذا محل النزاع والاولى تحريم النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
 عقلاً وذك قد التواب العقاب لان العقل لا يستقل باثبات الاخره لاستقلاله باثباتها في الجملة كما نثر في جملة غايات
 ملحق الباب انه لا يستقل باثبات معاد الاجسام والمفصولة لا يتوقف عليه مع ان المتغير استحقاق الثواب العقاب في الجملة
 وهو لا يستلزم الترتيب ولا يخص بالاخيرة بل لا يانصف الفعل بالنسبة اليه بل بالحسن والقيع بل المعنى المتنازع فيه وهو لا يصدق
 مع الفيد المذكور وزعم العاصد تبعاً للحاجي انه النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكمه تم وهذا الكلام يحتمل
 وجوهاً الاول ان النزاع في ادراك العقل حسن حكمه تم بشئ او قبحه الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه الموثق
 في وقوع حكمه تم به على حسب من ايجاب او يحرمها وغير ذلك الثالث ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تم
 وظ العبارة احد الوجهين الاولين ويظهر من كلامهما في الدليل الثاني اداة الوجه الاخير ويمكن تنزيلها على ما بيننا ولو
 الوجه الثالث او وجهين منها وكيف كان فهذا التخصيص منها خط في تحريم عمل النزاع وغفلة عما نادى به حججهم والعجب انهما وافقا
 اصحابهما في تحريم ما اختاره من اوليهم والجواب عن اوله عما يفهم بما انضأ نفى التحسين والتبجيل بالمعنى المتنازع فيه مطر ومع ذلك
 فقد خصص محل النزاع عند تحريمه بما عرف ومنهم من حرم النزاع في المعنى الخامس من معاني الحسن والقيع متوجهاً بان المراد ان
 يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل ما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سببه لا تحريم للنزاع
 الا في مسألة الملازمة لا النزاع المعروف في القام وتوضيح ذلك ان العدلين والاشاعرة بعد ان اطلقوا على كون الشارع
 حاكماً في الافعال حسناً لبعضها ومبغضاً لبعضها اختلفوا في كون العقل حاكماً فيها حسناً لبعضها ومبغضاً لبعضها لانهما
 يستحق فاعله المدح في حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم في حكمه فذهب المعتزلة الى التامة قسمها والافعال باعتبارها
 الاحكام الخمسة وذهب الاشاعرة الى نفيها فقالوا بانها لا حال باسرها في حكم العقل شرع سواء بمحض ان لا يبرهنها ما يستحق
 فاعله عند العقل مدحاً او عقاباً بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمحض انهما يثبتان عند العقل بل لظن حكم الشارع

العقلية

يستحق فاعل الامر الذي حسه الشارع او توجه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالخيار والنفيع العقليتين
ولو باعتبار جهة خاصة هو جهة تحيز الشارع وتبعية بل بمعنى انه لاحكم للعقل بهما في الافعال اصلا لامع ملاحظ حكم الشارع
بهما ولا بد منه وانما التباين بحكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العبدية او المغفلة يتكروا كون الشارع حاكما ويجعلون
اولم الشارع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فالظن انه وهم في معرفة مقصودهم او مبنى على توهم من لا يعنى به منهم لان
الحاجة تم لبعض الافعال وتبعية لبعضها وكل تشريع لبقية الاحكام من اوضاع الشريعة بل ضرورة بانها الجبلة المصرح بها في
الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف ينافي من احداثها مع ان اول مرتبة ونواهيها على التوهم المذكور تكون ارشادا
محصنة بحرمة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب فادوة وفي الترتيب
اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه لخرى وبصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملها على معناها الاول عند فقد
القران حلا للفظ على معناه الحقيقي وكان من شأنه ان العبدية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشارع ونواهيها
كاشفة عن جهات محسنة ومقيدة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي مجرد الكشف عن تلك الجهات كما وامر الطبيب
ونواهيها مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما ينظر من الوجوه التي قررنا وكذا ما سبق الى
بعض الادهايم من ان حكم الشارع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام عنى عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب
والاديان لا تفاق الكل على علمه تم بجمع الاشياء اذ لا يبدأ وحكسنة الوجيب لغنائمة من مرعات الجهات الداعية الى تبرع
الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المحلوقات كيف العقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضة تم عليه
الصور العلمية بعد خلقه اياه حكيم امرا عيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله
اذ ب نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبوة اوجب شيئا او حرمة وانه تم اقره عليه ورضي به وقضية ذلك ان يكون
حكمه تم في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منتهى بالنسبة الى النبوة في بعض الاحكام فلم يجوز بالنسبة
الى العقل في الجميع لبطان على المنع بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار وليس تقريره بتم ورضاه في ذلك متابع منه تعالى
للتبوع في الشرع بل بيان لاصابته في الحق فان فاد بعبارة عن اكمال عقله واظهاره على معرفة جهات الافعال والالتزام
بهما والفوضى عبارة عن انتم اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحال عند التحقيق كحال المجتهد اذا رجع الادلة وحكم بحكم
ثم عرض على النصف فاقره عليه فان ذلك ليس متابعه من العاصم بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي في ذلك قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه ولا ينطق به الا بعد نزول وحى يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع
بين الفريقين داير بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العبدية لا يقولون بعدم خلوص من الافعال عن احد الوصفين
لتحقق المباح العقل عندم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحس العقل بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل
قيامه على الحسن الشرعي حيث فتره بما اخرج في فعله لم يشتم اذا اشاعره لا يتكروا الحسن بهذا المعنى ولو فتر الحسن العقل
بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع المسئلة الملازمة وهو نزاع اخر كما سخره ولو فتر ما يحق
فاعله ان لا يذم في حكم العقل لم يشتم تحريم النزاع في ايضه على الظن اذ لم يثبت ان الاشاعره يتكروا ذلك في بعد في استحقاق
الذم عقلا على الافعال بالكلمة يمكن ان يبق يستحق كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا يذم في حكمه اصلا بل التحقيق
ان لا نزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقل بالمعنى المعروف لا نقاشا على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل
مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا في حق ما ذهب اليه الاولون لثنا وجوه
متماقتا الضرورة بذلك فانا نجد في صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله
يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه فاعلا له كالعبد والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق
الذم عنده كك الظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصل مكارمه والمشهور في تقرير الجملة ان العقلاء لا يرتابون في
حسن تلك الامور وتبعية هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يديره به ولا بالعرف لا خلافتهم بالامم ولا اختلاف في تبعية
ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بان ان اراد بالاحسود البقع هناك ما يرجع الى المعنى المتنازع فيه فتبوة
لا يجرى في محل النزاع والافهم سلبا الكي جوزان يكون هناك عرف عام مبدل لذلك الحسن والصدق فلا يلزم اختلاف الامم فيه والجماع
عنه ظما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضرورة فلا يصحح المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا
البيان الى المنظر بل المذكور الثاني ان العاقل المختار اذا خيره بين الصدق والكذب وتساويا اليه الرضا الصدق فطعا وكذا اذا
واى شخصا لا يناد به فدا شرف على الهلكة وفقد على انفاذه بسهولة فانه ينفذه وان لم يرج نواها ولا شكورا وليس ذلك الا
لانصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه ولتعرض على الاول باننا لانتم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا يتم انه لا

الحسن

بلحسن بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر وايضا يمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجب وجهه وعلى الثاني بان الباعث على الإنقاذ
 ليس حسنة بل رقة الجفينة التي جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فيان المنع المذكور فيه في الموضوعين الاولين
 بل المواضع الثلاثة مكاتبة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانفاذ وان قطع النظر عن رقة الجفينة وانكاره
 ايضا مكاتبة والغرض من ذكر هذه الامثلة انها هو التنبه على القصور والافتقار في نفسه ضروري كما مر قال العبد تبعاً للحاجب
 بعد ان اورد الاعراض المذكور على المثال الاول ما لفظه ولو سلمنا ذلك في حق الشاهد يعنى العباد فلا نسلم في حق الغائب
 يعنى في حق من لم نعد القياس فانقطع بان لا يقع منه ثم يمكن العدم من العيصه مع انه يتبع في حق العباد اقول في هذا المنع
 ناظر الى ما شرحتا في غيرها في محز على النزاع ثم اقول ليس حكم العقل بحسب ليناد الصدق على الكذب في الغرض المذكور من جهة
 كون المؤثر عقلاً او ملكاً او مخلوقاً بل من حيث كونه فاعلاماً اعراضاً فيجوز في حقه ثم ايضاً واما التسند الذي تمتك به فساقت
 جدا اذ لا يلزم من قبح شئ في حق العباد وعدم قبحه في حقه ثم ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه من قبحه وعلى بعض
 باضتاع وقوعه من قبحه منه والشر في عدم قبحه فيمكنه تم للعبد من المنكر لعدم انه تم لولم يمكن العباد من المعاصي لشيء
 فايده التكليف وهي من اعظم المصلح الدائمة الى خلق الكافرين لاختلافه ثم جميع عبادته في جميع افعالهم نعم قد يحسن منه
 ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لظفانه عليهم نظر الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف او حكمه
 اخرى واما بالنسبة اليها فلا ريب ان لا يخيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكن منها لا يؤدي الى تقويت حكمه
 التكليف ومثله الكلام في انفاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك
 فانه يقع من انفاذ مع العدة عليه معك وليس بالنسبة اليه تم كذا والا لانسد بابا لا ينلوا والاختيار فيؤدي
 الى تقويت شرائع مع ان قبح التمكن متناهي لا عقله فيكون ان يكون هناك جهة تخص العباد فلا يتم القريب الثالث انه لو كان
 ما شرع فقط لزوم انجام الانبياء والنسب اليهم بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظر في ما تجوز لتعلموا صدق كان
 لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يحجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذا معارضة لا مدفع للنسب عنها وهو معنى انجام واعرض
 عليه اولا بان مثله الورد ولا نكم وان قلتم بوجود النظر عقلاً لكنه ليس معلوماً بالضرورة لوقوعه على اثبات مقدمات
 عديدة من كون النظر مفيداً للعلم مع وفي خصوص الاهليات وان معرفته تم واجبة واهل الائمة لا بالتصور وان مقدمات
 الوجوب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفتم التمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني
 المحسوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظرنا فيها كلا او بعضا يلزم انجام
 ايضاً اذ المكلف ان يقول لا ننظر حتى يحجب ولا يجوز حتى لا يتوقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله لا ننظر حتى يحجب لانا
 نقول للملزم انه لا يمكن الزام النظر على التقدير المذكور وهو كافي لزوم انجام والجواب من وجوه الاولات المقدمات
 المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبقوا هذه المشبهات الموجودة فيها و
 اصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضا التي قياساً لها معها حيث
 يكفى ملاحظتها في الاشغال اليها حتى يقع في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على الصالح
 وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بشئ كها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب فيه بالنظر بالضرورة فان قيل لا
 ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لانه ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب التفحص فان اصل البرائة
 انما يضر عند العقل بعد البحث المضموعم الوقوف على المعارض الثاني ان رفع انجام على طريقة العدل لا يتوقف على اثبات
 المقدمات المذكورة بل على احوال ثبوتها على وجه يتحقق مع خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب بالنظر في خوف الضرر وجوب
 وضع خوف الضرر لاسيما اذا كان ضرراً يمتد به ضروري حق ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا ترى بها تخمير موارث
 خوف الثالث ان مخالفة التمنية في كون النظر مفيداً للعلم مباهمة في الضروريات اذ لا ينفك الانسان البالغ رتبة التكليف
 عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم ملاحظته ذلك امكانه علماً ضرورياً مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احوال كونها
 للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يثبت عندنا الصداك المأمور به باحوال عدم كونه متكافئة وهذا يظهر الجواب
 عن مخالفة المهندسين ايضاً وقد عرفنا ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احواله ومخالفة من يفتد بمقالته
 من الصوفية ليش في اصل توقف العلم على النظر بل في اتصاله الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضاً فلو
 صح ذلك فضايرة ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصدقه باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقدير
 انجام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بهر جمع الحصول لتوقفه على مزاولة وياضات شديدة في ازمته منطاوله
 ووجوب المعرفة العلوم او المحمل فوزي فيسبغ الطريق الاقرب كون وجوب المقدمات نظراً على تقدير تسليمه لا يحقق انجام

في الصلح مع الضمير
 في الصلح مع الضمير
 في الصلح مع الضمير

الاخام از يك في دفعه كون النظر لا يبدء عقلا في الوصول الى الواجب لبقاء الفاعلين بوجود المقدرة والمنكرين لبقاء ترك
المقدرة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا فاضية بذلك وح فلا يتوقف في الاخام على ثبوت وجود المقدرة
از يك في الزامهم بالنظر انه لا يبدء في الايمان بالواجب اعترضنا بما يمنع توقف الواجب على النظر نظر الى ثبوتهم عند
بالشرع نظر اول ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظره لولا لا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به
وانت حين بان هذا الكلام على تقدير صحة انما يجري اذا ارادوا بقولهم لا يجب حتى تنظر لانه لا يجب علينا النظر واضحا نظر
واما اذا ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى تنظر فوجه منم الاخام وانقطع على الرسول سئل الاثر
لا زامهم اياه بما لا يسيل له معنى الاشارة والهداية فبحر الفهم بوظائف الرسالة لقطعهم عليه طريق المجاهدة من غير ان
يكونا سائلين من تلك الاعتراف او عادلين عن طريقة الانصاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقامع ان القول بوجوب
النظر مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام اليقينة اذ بعد متمم هذه المقالة لا يثبت عليهم
وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجود النظر عقلا فالحرف الضرب فاليقينة العقلية
فائده في حقهم وهي كافيته في لزوم الحجج عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المحرز لثبوت التكليف في حق جاز عندنا
عقلا ولهذا نقول باستحفاة العقاب عقلا اذ احصر في النظر كيف لا ومنشأ خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحفا
العقوبة على تقدير التصبر وصدق الدعوى نعم لو جزم ببراءته والحال هذه لشبهه كان معذورا الا ان الفرض يبيد عاد
وبالجملة فمن جوز ثبوت شرعية وجوز ثبوت تكليفها ولم يحزم ببراءته ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فحرم
على ترك الفحص استحق العقوبة على تركها وترك التكليف المثابته فيها وان لم يعلم بثبوتها وكان بمثابة العالم النارك لها
فان ترتب آثار التكليف على مثل هذا الجاهل ما لا ينعى العقل ونما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل والمفقد عدم ثبوت
التكليف في حق حال الجمل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور ان تقوا وعن دليل كما في حقنا بالثبوت الى بعض
الموضوعات والاحكام الرابع انما الولد يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المجزأة على بد الكاذب والثالث بطل الملازمة فلان
حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعلة ثم تصدقوا الذم وان تصدقوا الكاذب فتبع فمتنع صدوره منه علمه
وحكمه وغناؤه فاذا بطلت فتحة ثبوت جوازه اذ لا دليل عليه غيره لا يبق بغيره في الامتناع فتحة في الشرع لانا نقول بعد المنع من
كفاية ذلك انه يثبت على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يقضي الى سد باب اثبات الثبوت
لا يبناء معرفة صدق مدعيها بالمجزأة على امتناع ظهورها على بد الكاذب كما فرزنا واما ما بقى من انه لا يلزم من جوازه عقلا
وقوعه لا فانقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فنضع الفساد بل مباهنة وعناد اذ دعوى جريان العادة في المقام بحيث
بوجوب القطع ما لا يصدر عن له اذ في درية ومسكة لانه ان اريد العادة في المجزأة فالاشكال المذكور من جميع موارد
فلا يسلم معجزه يثبت جريانها على بد صدق وصلها فضلا من ثبوتها متكررة بحيث هما العادة المقيدة للعلم وان اريد العادة
في غيرها فاثباتها فيها على وجه لا يثبت على قاعدة التحسين والتفويض غير معقول الخامس انما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع
الوثوق بالعادة بل وبسائر مواعيدهم والثالث بطل الملازمة فلان الاعناد في ذلك انما هو على اخباره تم واخباره عليه
فاذا بطلت قاعدة التحسين والتفويض تطرق احتمال الكذب الى تلك الاجزاء اذ الامتناع منه عند العقل سوى ما يميز من الفهم القوي
لنزه العالم الغي من ارتكابه فاذا ثبت عدم المنع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على
كفر الرتاب في ذلك واما الاستناد في احالة ذلك الى القبح الشرعي والمنع العادي فقد عرفت فسادها انفا ويمكن تقدير هذا
الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالابان بصدقه تم وصدق النبي تكليفا بالبح والتالي
بطل اما الملازمة فلانه لا يسيل لنا الى الادعاء بذلك بعد الاعراض عن قاعدة التحسين والتفويض فيكون مكلفين بالعلم
بملا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنصر الكتاب السنة بل وباجماع الامم اذ لا فابل بان
التكليف بالايان بذلك في نفسه تكليف بغير المعذور لا يوجب هذا الاشكال مشترك بين القول بنفي التحسين والتفويض وبين
القول بثبوتها بالوجود والاعتبار اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة من جهة وقوعه رافعة لغيره
فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تأييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز اليقينة
على الامام فانها لا يختص عندم بالافعال بل يجري في الاقوال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على
خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة اليقينة جاز مثله في حق النبي بل وفي حق من افصح فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار الواردة
في الشريعة ما يتعلق بتعدية الكفاد والفساد بانه اخبار صورته غير مطابقة للواقع فصد بها مجزأة بالتوقف لحفظ الظاه
وتكامل الاثام لانا نقول ان ضرورة العقل فاضية بيقع الكذب في نفسه كك فاضية بعدم زوال هذه الصفة عنه ما

بجمل
في غير
الاعتبار
الايمان
بذلك
فانما
لا يكون
بذلك
بذلك
بذلك

انظر

المضطر الكاذب اليحقي انه لو ترتب على الكذب جليا لمنافع لم يخرج بذلك عن بقية العقلة ولهذا زى ان الذي يرتكب الاكاذب
 الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه ولغيره ما يلاحظ المحل عند العقلاء مذموم بل اذ لم يبدوا ولا يعذره عندم توفيق محله
 لتلك المنافع عليه ومثله الحال في ارتكاب سائر الفواحش العقلية فاذا ثبت ان الجملة الرافضة لغير الكذب مختصة بالضرورة في
 الاضطرار اليه لمنع وقوعه منه تم لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قد يرب ولا يعجزه شئ في الاضطرار ولا
 في السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الايتياء ولو من باب النفقة وان جاز تحقق الاضطرار الواقع لغير الكذب في حقهم
 وذلك لدلالة المجتزئ على تصديقه تم ايام فينا يدعونه ويخبرون به ولا ريب في صحة تصديق الكاذب الامع الاضطرار
 اليه لانه في معنى الكذب وقد عرف امتناع الاضطرار عليه تم على انه لو جاز النفقة على الايتياء لزال فائدة بعثته وهو من
 الحكمة الباعنة عليه واما الامم فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي منصوب بقاعدة اللطف لاظهار الحق وانما اللطف
 وانما المحجة وقطع العاذر على من امن برسالة من كفر بها سواء امن من شره او لم يامن وانما الامم ضروا وان كان قائما
 مقام الرسول في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين للاحكام الشرعية
 واسرارها الامرين بالمعروف والنهي عن المنكر عند التمكن وامن الضرر فاذا اضطررنا الى النفقة في الكلام جاز لهم ذلك
 بطريق التورية والسر في ذلك ان المحجة قد تمت ولزم على الانام ببيان الرسول عينه والرسالة حتى بالنسبة الى وجوب
 معرفة الامم واتباعه فثابته بعد الرسول انما هو اذاعة الجمل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع
 امن الضرر ولا ريب ان هذا لطف اخر لا يغني عن اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف وانما لتلك النفقة
 كما قالتم اليوم اكمل لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فاق هذه الآية نزلت على النبي يوم غد يرخم بعد عقده الخالفة
 والولاية لعل صلوات الله عليه كما انفق عليه روايات الخاصة وتطويع بعض روايات العامة المتكسرة الايات و
 الاجاز الدالة بالصلح او بالفحوى على ثبوت الخمين والنفقة العقلية فالآيات كقوله تم افجعل الدين امنوا و
 علموا الصالحات كما لم يدر في الارض وكقوله تم هل جزاء الاحسن الا الاحسان واما ذلك كقوله تم مايرهم
 بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله تم قل ان الله لا يامر بالفسح والفسق وكقوله تم ان الله يامر بالعدل والاحسان واتباع
 ذي الشريعة وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وكقوله تم قل انما احرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك حمل المعروف والمنكر و
 الفحشاء على ما هو كشرعا واما ان يشتمل على المصلحة او المنفعة او على صفة كمال ونقص تكلف واضح واما الاحكام الدالة
 على ذلك فهي اكثر من ان تحصى حجة الخصم وجوه الاول انما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى الثاني بطلان الملازمة
 فلان حسن الفعل صفة وجودية اما ان صفة فلان لا يند على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنة تعقله و
 اما انه وجودي فلان نقيضها وهو لا حسن سلب بدليل انه لا يقضي محلا موجودا والا لم يصدق على المعدوم فيكون
 الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل
 حيث يفي له حسن ولا يصح وصف الشئ بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو
 المذكور في الثاني واما بطلان فلان يلزم ان يكون الوصف محل الفعل لنتيجة له في الخبر وهو معنى القيام فلا يكون قيامه
 بالفعل والجواب اما اولها فلان النقص بالحسن والبيع الشرعيين فانه لانواع في اضاف الفعل بها كما مر مع جريان الاشكال المذكور
 وكذا التصانيفها من الصفات التي لا مجال لانكارها فانه اذا ثبت كمالها او كمالها المطلوبة والمبغوضة وموقف
 المصلحة ونحوها في الكمال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها
 وقد يكون اعتبارية مندرجة عنه وقد تفر في محله ان نقيض كل شئ رفعه فنفاي الصفات الوجودية عبارة عن رفع
 وجودها عن الموصوف ونفاي الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشا لانزعها وح فنقول
 نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشا لانزعها فلا يلزم من كونه عدما كون الحسن صفة وجودية
 حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومثله الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من صفات ماله وجود في الموضوع في
 ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له في
 ظرف الاتصاف وانما في الخارج او في الذهن ما يصح اشتراعه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية
 وقد يعبر عنها بالصفات البتوتية وتباليستي ذلك ايضا ضروريا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول
 يعبر عنها بالصفات للموضوع بها وجودها في ظرف الاتصال فنفايها عبارة عن رفع وجودها لغيره والصفات التي تكون
 من القم الثاني لا يعبر عنها بالصفات للموضوع بها وجودها في ظرف الاتصاف بل يعبر كونه في حيث ينشأ منه تلك
 الصفات فنفايها عبارة عن رفع كون الموضوع منشا لانزعها ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع

السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لاجس عدميا ان يكون نفيضة وهو الحسن وجوديا ما لم يثبت
 كونه سلبيا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نفيضة سلبيا لوجود دور واما
 انصاف المعلوم بل الحسن فانصاف ذهني لا خارجي لا متناع تحقيقه بكل انواعها بدون تحقيق الموصوف في طرف الاصل
 وقد يجعل الانصاف في ذلك ونظيره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع عن عدم الفعل
 المنتزع منه صفة الحسن ولا وجه ثم اقول ان ارادوا بنفي القيام بالنتيجة في التخيير ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فسلم
 لكن يمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما لا يخفى على المتأملين وان ارادوا حصر معنى القيام في غير
 ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة بعد الاغراض عما يرد عليه من النقص بالصفات الوجودية اللاحقة للقيام
 لا تنافي المقصود اذ قد يتبين ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتيادية فلا يكون قيامهما
 من قبيل القيام بمعنى النتيجة في التخيير بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فتوجه المنع عليه جلي
 لان الصفة اذا كانت اعتيادية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح اشتراكها منه لا غير وهذا اما لسبب
 فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير اسناد ذلك بعض مقدمه الدليل اذ لا حاجه الى اثبات كون الحسن
 القبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف محل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمضاهي يقوم به
 مطلقا كما يتحقق في مسألة الشئ ثم لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن النتيجة في التخيير خاصة فطلان
 الثاني ثم لان التابع في التخيير اما ان يكون تابعاً له لمعياره او يتبعه والتخيير متغيران ولو بسبب الاعتقاد بفتح قيام
 المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه محل المعنى لان العبرة في القيام الصحيح لصديق الوصف بالنتيجة الابتدائية وهو كونه
 للمعنى بالنسبة الى المعنى لا محله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه الجملة على تقدير صحها لا تنص على الجائز فخصها بغيره لان
 الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جازا ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وقية نظر لان الدليل المذكور
 يثبت كونه وجوديا على تقدير انصاف الفعل به فيثبت كونه معنى على ما عرفت بل قد ثبت انه محرم على تقدير اعتبارية
 اية لكن على تقدير تخصيصها بالفعول بالذات لا يتم النقص الا بالصفات الذاتية كما لا يمكن الثاني لو حسن الفعل او فتح
 لقبه لزم ان لا يكون الباري تفرقا في تشريع الاحكام والثاني بطر انفا فاما الملازمة فلان الحكم بالمرجع فتصح
 فيمنع صدوره منه نعم فلا يكون مختار اياه وهو المذكور في الثاني واما بطلان فوضع وفاق والجواب منع الملازمة فان
 اشناع صدور الفعل لتحقيق التصرف لا يقدح في ثبوت الاختيارية فان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لو لم يثبت
 لهذا من يد بيان الثالث لو حسن الفعل او فتح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب بالذات اي لذات الطلب والثاني بطر واما
 الملازمة فلا توجب تعلق حصول غيره وما يتوقف بثبوته للشئ على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان الثاني
 فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى المطلوب فيحصل الطلب بتعلق
 بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكرناها في تفرقة هذا الجواب الجواب اما اوله فيالنقص بالطلب
 الصادر منها فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في العين ليعين ما من
 ان صفة ذات اضافة لا يستدعي اغير المطلوب والثاني بطر بالضرورة واما ثانيا فبالحل وهو ان استثناء الامر الاصل
 في التعلق بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استثناءه في الوجود عنها واللازم على القول بالتخيير والتفريع نوفر وجود
 الطلب الخارج على تحقيق الجملة المرجحة لانه يوجد ويتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال
 تاما مدفعه على ما ذهب اليه الاشارة من قدم الطلب حدث تعلقه بالمكفيين فان اضافة الطلب المكلف على حد
 اضافة الى الفعل المطلوب فيلزم الفساد المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا ينصف بالحسن
 القبح بل المعنى المتنازع فيه انفا فاما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتها فلانها عند من صفات
 الاعمال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لايج اما ان
 يكون لازما الصدور عنه او لا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا اياه لان لزوم الصدور بينا في الاختيار وان كان
 الثاني كان جازبا لصدوره وعدمه ثم قلنا باننا يفتقر الى مرجع سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجع يعود التقسيم
 انه اما ان يكون لازما الصدور عنه فلا يكون مختارا اياه او يكون جازبا لوجوده وعدمه فيفتقر الى مرجع اخر واما ان
 ينشئ الى مرجع يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا باننا لا يفتقر الى مرجع بل يصدر عن الفاعل
 ثاره ولا يصدر عنه اخرى مع شأوى الحالين من غير مدخلية الامر فايد كان انفا قيا فلا يكون مختارا اياه لانه يصدر
 عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرته لا يتق هنا فمتم اخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه

لازم الصدور بل باج الصدور او يفترق الى مرجح يكون معه كذا لا فانقول هذا الاستدلال بمعنى بطلان الاولوية وبيانها
موكول الى محله لكن كان الاولى ح ان لا يتعرض لذكر الاتفاق بل يعنى الاستدلال على بطلانها ونحو بيانها الى محله وكما
تعرضوا له نظر الى ان الدليل يتم على تقدير صحة ايها كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا بكون الفعل على التقدير
المذكور اتفاقا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل صح ما فرغوا عليه من لزوم كون الفاعل غير محذور فيه لكن نعمة انه على
التقدير المذكور يلزم الاتفاق بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن استناده اليه
ليس بحيث يمنع فيه الاتفاق بل قد يتحقق من الفاعل العلة المغضية من الدعوى والارادة وغير ذلك ويصدر منه
الفعل واخرى يتحقق منه تلك العلة ولا يصدر منه الفعل من غير قصد وقد قبل اللانحاح ان يكون صادرا عنه على تقدير
صدوره بواسطة القدر غايبة الامر ان لا يكون نائبا بها بالوجوب وبالاولوية بل بالاتفاق فظهور الدليل
لا يتم الا بالبيان وعلى بطلان الاتفاق اي وجهه واضح وهو استلزامه للبرج بلا مرجح وامتناع ضروري ثم على تقدير
البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تفرير الدليل بوجه اخر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا
اختيار له فيه والا كان متشعرا الى هذا يرجع ما فرغوا في محله من ان الشيء ما لم يجب له وجود الثاني ان تعلم بافعال العباد
قبل وقوعها فيشنع وقوع خلاف ما علم منهم والا لا تغلب علمه ثم جهلا وهو محال وحرره الفخر الرازي في اربعينه ببيان
اخر يرجع محصلا الى انه كان بين وقوع كل من الفعل والشرك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة دائمة
لا متناع الجمع بينهما كالتبين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة دائمة اذا المطابقة للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علم
باحد ما تحقق المناقبة في لوقوع الاخر فيضغ القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المناقبة الذي لا سبيل
الى رفعه اقول ويمكن تحجيره ببيان ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تم في معنى القدرة على جعل علمه تم
جهلا لانه لا يتم للقدرة على خلاف ما علمه تم والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعه فانها قد
على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللانحاح لانه لا قدرة لهم على الملزوم ايها فاذا اشق قدره العبد
على غير علمه تم كان قدرته على ما علمه تم اضطرارا لا قدرة واعلم ان الناس في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد اعني
ما هي اختيارية عندنا ما هي خمسة الاول ما حكى عن يهم بن صفوان وابناعه وهو انها صادرة عن الله تم من غير امتناع
الى قدرة العباد اصلا ولا بجماعة لها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذمما وان لا فرق بين حركة الصاع على السلم
والساقط عنه ولا بين حركة الحمار وحركة المرتع وهذا غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تم من غير
استناد الى قدرة العباد الا انها بجماعة لغيره غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لولا توشرف قدرة الله التي هي اقوى
منها وهذا الاعتبار جعلها مكسوبات للعباد وسماها القدرة قدرة كاسية ودعوا انهم لا يستحقون عليها مدحا ولا
ذمما وعلى هذا فخطب دعويهم في المقام الاول نفي استحقات العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تأثير قدرتهم
فيها ولا تلازم بين المقامين لا مكان القول باستحقاق المدح والذم عليها عند العقل ونفي تأثير قدرتهم فيها كاستحقاق المدح
المدح عقلا على صفاتها وبهاتها والقدرة الذم على جبايتها واذانها او القول بتأثير قدرتهم فيها ونفي استحقاتهم
المدح والذم عليها عند العقل وقد التزمنا الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعالهم والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة لسانه
انما هو المقام الاول وادلتهم المقدمة لومت ذلك على اثبات مقالتهم فيه والمقدمات المذكورة في هذا الدليل لو تمت ذلك
على اثبات دعويهم في المقام الثاني ومنته يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق على
عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان الفاعل باستحقاق المدح والذم عقلا بقول به بالنسبة الى
صفات الكمال والتقص وان كانت اضطرارية وح فالمانع من التزم ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كالتص
كما التزم به ابو الحسين وابناعه كما سبنا الثالث ما نقل عن ابن الحسين البصري المعتزلة وابناعه وهو ان افعال الصا الاختيارية
صادرة عنهم وواجبه بالنسبة الى المبادى التي هي فعله تم منهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهو واجبه
الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان قدر الاول
بالعزم كما بان لان العدم متى كان مجبورا على الارادة كان مجبورا على الفعل ضرورة انه يعبر في العباد ان يكون له ارادة
الفعل والشرك الزايع ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق اعني الوجوب بالنسبة الى المبادى التي هي فعلته والعبد وكانهم
يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا يتناق وجوبها بواسطة اختيارهم كما بان في تحقيقه و
ان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الخاص ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان افعال

منه ان يتحقق في
احدى حالين من الترادف
الاولى ان الفعل يكون
صادرا عنه

نعم

افعال

افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والقدح و
انهم مستقلون بالقدرة عليها بمعنى ان شاءوا فعلوا وسوا شاء الله تعالى ذلك او شاء عدم وقوعه ولو مشية جازمة و
هذا القول بالقبول وحيث ان بطلان المقال في هذه الاحوال خارج عما يقضي به الحال فلنخطف عنان القلم الى الجواب عن
الشيئين المذكورين على وجه يتضح به قول المختار وبطلان ما عدها مقبول من الجواب عن الوجه الاول من وجوه الاول ان
هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانما نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المترس ولا يلفظ الى شبهة اذا صدمت
الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة الى اختياره
فان مقارنته القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق نعم ذلك رد على المذهب الاول من مذاهب
المخبرين فالاولى ان يثبت ضرورة الوجود بان من الافعال ما يمكن من الاثنين بها وبتركها ويستند كل منهما الى
قدرتنا وادانتنا ولا معنى بالاختيار الا ذلك فلا يصحى الى شبهة المذكورة وان قدر العجز عن حلها فان قيل كل شبهة
يجوز حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة او لا فان كان الثاني فلا يجوز عن الحل لمطرد المنع الى القدرة التي لا يؤول
الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالفاظ اليها مجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون التضاد ح بين الضرورة
لحجب بان المعبر في نتيجة شبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذ اما لو حلت في نفسها لا بالنظر الى المعادى الضرورية و
لا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فمجرد معارضة ضرورية لا حرجا لا يوجب تطرف الفتح الى كل
اثر قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة يمكن يندج في بداهة الاخر ولا يفلح الاخرى بداهته كما في المقام لكن لا يكون
الذم بمثل ذلك حلالا للشبهة حتى ينافى فرض العجز اذ لا يمكن توجيه المنع الى معنى من مقدماتها بالخصوص الثاني ان
الافعال لو كانت اضطرارية لبطل التكليف والحث والوعى والوعيد والانكار والاذار والتوبيخ ونحو ذلك كما اشتمل عليه
الكتاب والسنة لفضاء ضروره العقل والعادة بغير هذه الامور بالنسبة الى المضطر وباسخالة وقوعه من العالم الحكيم
وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى العبد لا نفع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول له لم يضر
فيه ويعاينه ويعاينه على ذلك فيكيف يجوز هؤلاء الملاحدة ان يخلقوا الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله
ويقول لهم انتم ممنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يحرمهم على عدم الايمان ثم يقول
فالايمان لا يؤمنون او يحرمهم على الاعراض ثم يقول فالايمان عن التذكرة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف
عباد بالايمان وبنسائر لتكليف المقررة في الشريعة وهو اعادهم على يعاينهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة
ومع ذلك يحرم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري كيف تسبوا افعال العباد باسرها الى
حكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون غيره مع ان فيها من العناج السنيعة ما لا يرضى احدكم لان
نسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمركم انهم يقولون منكروا من القول
وذورا ولعدجا وافي مقالهم هذه شيئا اذ انك لا تتصور ان يفتقر منه وتغشق الارض وتخر الجبال هدا واعذار
بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف ما يترتب عليه وان لم يؤثر في ذلك عليه
بان الاختيار الغير المؤثر ما لا يصلح ان يكون منشا للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد في الماء
جماع للاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة فاصية بغير ذمته وعقابه التاكث المنفص بافعالها ثم فانه يختار في فعله
بالانفاق مع ان الشبهة المذكورة جازمة فيه لانه انما ان يكون فعله ثم لازم الصدور عنه والا الى اخر ما مر واما ما بقى من
ان فعله لم يجر ارادته وحيث ان كانت ممكنة الا انها فقيمة فلا تحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحدوث فتدفع اما
او لا بيان علة الحاجة على ما هو الحق الحق في محله هي الاله كان ضرورة ان الشيء ان كان في حد ذاته متساويا للوجود و
العدم احتاج في انضمامه بكل منهما الى علة ومنه يظهر ان وجود الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كان وجوب الواجب عند
المنشع فذيان ذاتيان واما ثانيا بيان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التأثير على تعلق حادث
لزم قدم المراد والاعاد الاشكال وقد يفتضى عن هذا بان الارادة تعلق في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين
فيكون وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر اخر ودرمانه ان كان هذا التعلق علة
لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق
كايضا في وجود الحادث وهو خلف هذا الرد على نظر واما ثالثا فان الفعل بعد تعلق الارادة الفديرة به ان كان لازم
الصدور عن الذات لزم الاضطرار والاحتياج الى مرجح اخر فيسلسل ويلزم الاضطرار واعلم ان تقدمه على جميع مصنوعات
تقدم بالعلية وليس بقدما بل انما لا متنازع احاطة الزمان بهتم ففسية خلق الاول الية كنسبة خلق الاخر اليه كانت

شبهة خلق

سنة خلق الكثير اليه كسنة خلق الواحد اليه قال تم ما خلقكم ولا بعثكم الا كفسر واحد في ترتيب الزمان انما هو بين الموجودات
الزمانية مقيدا بعضها الى بعض ولقد عرفت في هذا المعنى على الاطلاق الفاصلة المفصولة على ادراك الامور الزمانية فصدت في
مفالات فاسدة ناشية عن تصور النظر عن ادراك المجرى عن الزمان كسنتك بعض الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده ان كانت
تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر فيها لا يزال فواجب من العالم وتمثل الكلام اليه فيلزم القدم
او يتسلسل ويجوز بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجوعا الى العلم
بالاصلي وكسنتك بعض على نفي علة تع بالجزئيات بانها متغير ويمنع التسبب علة تم الى غير ذلك ووجه فساد الاولين انه لم
يكن قبل خلقهم للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت ولا الجواب بامكان
قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المحصور دون غيره ولا الجواب ايضا
الحكمة بذلك لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما
يتجه السؤال عن علة عدم خلقه في وقت سابق لخلق المكان او خلقه في وقت لاحق للمكان الموجود ويتجه الجواب بمراجعة الحكمة
ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغير اليه تم نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخرها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق
بين تلك التغيرات فهو تم عالم بكل شئ في مرتبته لا يتغير في علة فعله بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته بوجوده في مرتبة
وجوده وبعده في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه ويجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت من زيد توضيح لذلك
فانظر الى علك بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما في
التغير في المعلوم بحسب مراتبه اللاحقة له وانما علك في هذا اليوم بان زيدا مثلا بوجوده انما زال علك هذا في غده
علم لك بانه موجود الآن ثم زال علك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث علم لك بانه كان قبل هذا موجودا فاشئ عنك
مقايضة زمان وجود زيد لان زمانه وجودك فترى وجود زيد تارة متاخر عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة متقدم
له واخرى متقدم عليه فبذلك بحسب كل زمن من ازمته وجودك الثلثة علم مغاير لعلم الاخر وحيث انه تم لا يحيط به الزمان
لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فمتنع ذلك في حق بل هو تم عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمته وجودك
وبمقدارته لبعض منها وبتاخره عن بعض اخر علم ان زينا ابدى لا يتغير والشر في ذلك كله ان وجوده تم ليس وجودا اصليا
ولا بقاؤه بامتناد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ان في فعله معنى ان وجوده غير مسبوق بالقدم
واذا قلنا ابدى فعله مضمون وجوده لا بالحقيقة عدم وقد بثون ان علمه تم بالاشياء ليس الا نحو وجودها فلا يعلمها الاحال
وجودها وهو فاسد لا يستلزم بطلان قدرته تم وحكمة لان الفاعل للشئ من غير علم لا يكون فادوا عليه ولا يعده كما
ولا يستلزم اسناد الجمل اليه تم في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا الموقن انه علمه وان يكون علمه تم والاشياء
زائدا على ذاته محدوثه وقدمها فيلزم ان يكون عملا للحوادث بل الحق انه تم عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث
ولا مرتبة وعبارة اخرى عالم بذاته بما قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه بقوله عالم اوله لا معلوم وسيمع اذا لا
مستوع وبصير اذا لم يصور علمه تم بها بعينها ونفسها لا بوجهها وصورها والازم جمل بعينها او حدوث علمها و
كلاهما كما قاما دل من الايات على حدوث علمه تم ببعض الحوادث كقوله تم لتعلم التي تخربين احضى كقوله تم ولما يعلمكم
الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فقول اذا عرفت هذا ثبت عندك ان ارادته تم ليش زمانية لان الزمان
موجود بها فهو متاخر بحسب المرتبة عنها فلا تكون محاطة به فظهر من ذلك بطلان الدفع الثاني بما ذكره فيه واعلم ان الذي
يقضيه البراهين العقلية ويستفاد من اخبار اهل العصبة ان ارادته تم مخلوقة لا تقارن المراتبة عبارة عن ايجاد
احداثه ثم فاد لا يروى ولا يتم ولا يتفكر ومثلها المشية لانها متقدمة بحسب المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار
فيكون الفرق بينهما بالكيفية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يقع الاخر كما هو معناها لغة فيراد فان وزعم بعض متأخري
اصحابنا ان المشية فدية والمفاهيم الذات كسائر الصفات الدائمة وحمل ما دل من الاخبار على انه مخلوقة كقوله خلق
الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصبرح بالها محدثه وليس
بغدية وحملها على مشية الصاد غير سديد اذا لا يذهب فيم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول
افعل كذا انش ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكأن نفس العلم فلا يقع فرق بينهما الا بمجرد المفهوم وهو لا يصلح
فرقا لصحة القول الاول وبطلان الثاني نعم كونه تعجبيا شيا وپر بدي الاصلح عين الذات لانه بذاته كذا لان اطلاق
الشيئية والارادة على ذلك مجاز الرابع جواب المحل وبيان من وجهين الاول ان تخار كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل
ونعم احتياجه الى الرجوع لجواز التخييع من غير مرجح بدليل ان الهاربي من التسع اذا صادف طرفه مقبلا مقبلا وبين في نظره في التلخص

الخالص بخيار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عند مرجح لاحدهما وكذا الجائز اذا وجد غير متساويين فانه يتناول احدهما ولا
 يكف نفسه عنها حتى يحد المرجح وكذا الظاهر اذا وجد قد جبن من مامتنا وبين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذا لم يتوقف
 امتناع الترجيح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة وجهه ان وقوع الترجيح ناره وعدمه اخرى مع تساوي الحالين
 واقعا كما هو المفروض بوجوب الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واقعا التمسك بالامثلة المذكورة وتطابقها في وقوع
 بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره محقا الا ترى اننا نقطع بانه لو وضع
 عمود على حديسيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقص عليه ولم يميل الى جانب مع اننا ترى بالبحر ان الفرض لا يقع
 الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة
 في نظر المرجح وان لم يقبته لها واقفا كونه الثقل حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر
 لا يلزم من كون شئ مرجحا نطق الفاعل لكونه مرجحا ومنه ان ذلك لبعض المحققين في باب البيضة ان الداعي الى العمل قد يكون
 في الواقع محض الزيادة ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر واعمال الناقل حقيقة الحال
 وقد يجاب بان الترجيح في مثال ذلك يستند الى ناثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان
 يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما لانه في نظره موافقا لما يقبضه حركتها فنسأله
 ضروري في حق من لا يطلع على ما يقبضه في ذلك حركتها ولعلها يرد ان حركتها توجب حصول ميل فلبق ولو خفي الى احدهما
 فيرجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون هناك مناسبة حقيقية لانصل اليها محمولنا موجب حصول ميل
 القلبي الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى استناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه
 مع عدم المرجح في النظر وادخاله مقالة جوا بغير الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم وقوع الترجيح بلا مرجح في
 هذا الترجيح ويجوز ان يكون هناك ما يقتضيه وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يتعلق بالنظم
 الوقوع اذ لا سبيل الى ثباته وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضيه وقوع هذا الترجيح سلم
 عن الاشكالين لكن مقالة لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا شاق في ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا
 اثر للجهوز المذكور في الحل ويبرده عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر
 الفاعل بل اعم من ذلك لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الا في خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجرى في دفع
 الشهنة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثاني وهو المعتد اننا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن يمنع كونه معه
 لازم الصدور من الفاعل ان اريد بالزوم انه لا يمكن مع المرجح الا من الفعل وان اريد انه لا يمكن مع المرجح الا بالفعل
 كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى الاختيار كيف هو وجوب بواسطة الاختيار وهو محقق للاختيار منافيا
 بان ذلك ان الفاعل المشار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة عن صفة زائدة
 بها يمكن من الايمان بالفعل والترك والبرج عبارة عما هو الداعي الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى الكل من الفعل والترك
 على حد سواء فلا بد في تعللها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعنى في استناد تركه
 اليها عدم الداعي اليه كمن حيث يتحقق الداعي المعبر ويستمر بحسب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يمكن الرجوع الى
 من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا ياتي به
 البتة لانه لا يمكن منه والدواعي تعتبر في صدور غير الارادة من الحثار بواسطة في صدور هامة لا بواسطة وغيره
 بالارادة الغرم كما هو معناه لغة وعرفا وفترت به في بعض الاخبار اية فاضالنا الاختيارية ماعدا الارادة مستندة الى
 قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعيرة في نظرنا فالدواعي شرط في صدور الارادة
 منا وهي شرط في صدور سائر الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اى فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة
 علة مقتضية لوجود سائر افعالنا الظهور ان افعالنا الاختيارية بمراسها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة
 فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضى لا بجزئيه وان اعتبر في اقتضائه الا ترى ان النار مقتضية للاحرار بشرط الماسية لا
 والماسية وحدها مقتضية لذلك وانما استندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب
 اختيارها على كثير من الافهام نظر انهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت
 مسبوبة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيفسل ومنه ان جملة الالات اضطرارية كالقدرة ولم يثبتوا
 ان ضرورة الوجودان قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتمويه والتهديد عليها في قوله تعالى
 ان يردون اوه هتدوا من اصل الله وقوله تمام ترديدون ان تسئلوا رسولكم وقوله تم يردون ليطفئوا نور الله باقوا

وقوله تم ويريد بالذين يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله نبيه المؤمن خبير من علم وما دل على خلود اهل الجنة فيها واهل
الجنة فيها بنيتهم وما دل على ان نية السوء لا تكسب على هذه الامة الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس الغرم وبارع بعض انها
مرادة بنفسها ولا يتفطن ان ذلك هو جوب توقف الشئ على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مسبوقا
بالارادة ان كان تعريفها المراد الارادة لم يتوهم الاشكال بعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفها المطلق للفعل الاختياري
تمتع بل الوجوه يعرف بانها الفعل الصادر عن الفاعل بشيوره وتمكنه فيعتبر في حقيقة الاختيار المراد الاول ان يكون الفاعل
عالمًا بفعله شاعر له على وجه يكون له علم وشيوره مدخل في صدره عنه الثاني ان يكون متمكنا من الفعل والتركيب مع ان يكون
مجربا له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونها بحيثيات اراد فعل وان اراد لم يفعل فانما يعتبر في صدور الافعال الاختيارية التي
تتوقف على سبق الارادة لا على ما قد يتوقف صدورها على امور اخرى كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف
كل فعل اختياري عليها فافضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا
ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الداعي فاشية من ادراك الفاعل بحال الفعل ضمنية ما فيه من الملكات والاحوال
المستندتين من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداءه او بواسطة الفاعل ان ترجع سلسلة
المستند الى الذات وهي مجرد وجودها قد يتكمن من دفنها بهيولة اما الضعفا في نفسها او لمعارضتها بدواع اخرى فبنيها
في الفترة وقد يتوقف على استعمال الرياضات ومزاولة مجاهدات لتكتمها في النفس ودرسها فيها وعلى التقديرين ففروع
الارادة والفعل على حدهما اختياري لهما على الاول فواضح واما على الثاني فلتكن من ترك الانقياد لها وعدم الاعتدال بها وان
كان لا يفعل على التقديرين البتة عند عدم وجود داعيه فانما ثبت ما من المفضل للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القا
المختار وان الداعي المعبر بالارادة شرط في افضائه تبين ان عليه الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره ثم عند وجود
الداعي المعبر عن علمية صدور الفعل منه كان ثم عند وجود الارادة ولما عدم الموانع الجامعة للاختيار فقد اخل في اعتبار الداعي
لذا الداعي المعبر بالجمع المانع الاختياري فان المراد به ما سلم منه فافضح مما فرغنا ان الافعال الاختيارية ولحجية الصدور
عن الفاعل المختار عند وجود الداعي المعبر في فطره وان وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره
بل يستلزمها ضرورة من وجود المعلول يستلزم وجود العلة لانه ينافي وقد تشير الى الامر الاول من جريان الافعال على
حسب الدواعي في قوله تم كل فعل على شاكلة وقوله تم ان في صدورهم الاكبر ما هم بيا لغيره والى الامر الثاني من بقا القدر
والاختيار معها بقوله تم وما كان له عليهم من سلطان وقوله تم حكاية عن الشيطان وما كان له عليكم من سلطان الات
دعوتكم فاستجبت وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجود فانما عند انفسنا عند وجود الدواعي المعبره متمكنتين من الفعل
والترك وان علمنا بالاحوال احد ما من جهة الاختيار واذا عرفنا ذلك انفسنا عندك معنى قوله لا اجبر ولا انقض بل امر بين الامرين
فان كون الدواعي التي تجري الافعال الاختيارية على حدها موجودة في العبد بايجاده تم على حساب ما فيه من الاستعداد الذي
او الكسبي يوجب في تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره بوجوب
اجبارها عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى افعاله تم له عليها حال صدورها منه بوجوب نفي النفي بغير استغناء
العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار بوجوب نفي الجبر لاستنادها الى قدرته المخلوقة فيه وما ذكرنا يرتفع الاشكال عن
قوله تم من يراد الله ان يهديه يشرح صدقه للاسلام ومن يراد ان يضله يجعل صدقه ضيقا كما كما نمتعد في الثمان فان
شرح تم لصدور ارادته هدايته بالارادة بالاطراف الموجب لحصول دواعي قول الهداية في اهليلجه ولستعداد له لذلك لا يوجب
قول الهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكما تضيقه لصدور ارادته اضلاله من تلك الاطراف الموجب لحصول دواعي الضلال
فيها لا يوجب حصول الضلال بالاضطرار بل بالاختيار وهذا الاعتدال في الهداية والاضلال اليه تم في هذه الآية وغيرها
وكما نسب الاعتراف اليه في قوله تم حكاية عن نوح ولا ينفكتم نفسي ان اودت ان انصركم ان كان الله يريد ان ينجيكم كما
انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تم ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا ابديا باعتبار انه يدعوهم الى الضلال و
يهدم ويميتهم بالامانة الفاسدة الى انفسهم في قوله وما يضلون الا انفسهم وقوله وصلوا عن سوا السبيل باعتبار
اضتارهم للضلال واعتزازهم بالامانة الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقدرته
هتهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان مشيئة تم وارادته ونفذه وقضائه ولعنا المستدكل لآخر منها الواهية
كاورد في بعض النصوص انما تجري على حسب استعداد القابل لها ايشاء لكل في حق حقه لا في ذلك قضية قدرته الشاملة وعلمه
الناظر وحكمة اليانعة وهذا البيان يتكف ايضاً معنى قوله تم ولو شاء ربك لامن من في الارض كلمة جميعا وقوله ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولما دل على ان الله لا يضلهم ولا يهديهم كما ذكره بعضهم فان ذلك

غير معين

غير متعين بل مناف لظلمه لفعل بل في المعنى والله اعلم انه تم لو شاء ايمانهم باختيارهم وذلك بان وجد فيهم دواعي الايمان ونبه
عنه الملكات والاحوال الداعية لهم الى الكفر والظن ان لا سواها انما لو شاء ذلك في احصاء عدم استعداد انهم انشاء اهليتهم
فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بحالهم فتركوا الكفر والشقا واستحبوا الحق على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من انه تم
لهم ان يلبس بالبحر و لو شاء ان لا يبعد ولو شاء ان لا يبعد ولو شاء ان لا يبعد ولو شاء ان لا ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل
واما الاعتذار الذي حكاه تم عن الكفار في قوله سيقولون الذين اشركوا لولا اننا وجدنا آياتنا على انفسنا لكانت لنا آياتنا
من شئ وفي قوله قال الذين اشركوا لولا اننا وجدنا آياتنا على انفسنا لكانت لنا آياتنا فاسد
ومعذرة واحدة كما اشير اليه في ذيل الاية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيئة تم ذلك فحتم
او على ترك الطاعة والايان عند عدم مشيئة تم ذلك منهم فجوابة واضح مما ترقان المشيئة انما قصت بصدور ذلك منهم
بطريق الاختيار فكيف يصدرونهم بطريق الاضطرار لمخالفة لغرضها بل المشيئة في الافعال الاختيارية انما هو لخصاء
ما تقتضيه الذوات باحداث اسبابه ومقدما له الاية في الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه في قوله تم واذا بر بكم
اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقالكم في اعينهم لبعضي الله ان كان مقعولا وان زعموا ان السبي لما قصت بصدور الشرك
وسببه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك اولا يكون تركه مخلو باهم فينه ان الضرورة فاضية بان من صدر
عنه العجاج بالاختيار يحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه و
اختياره واستناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيئته تم لصدور الشرك منهم وبين نهية تم ايامه عنه فان مرجع الاول
الى احداث المقدمات المقتضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب حالهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في
الصنع والثاني الى بيان حكم الشرك عند من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن
الثاني فيما مر من الاجوبة الثلاثة المقدمة من انه شبهه في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانما يتلوه في وقوع التكليف
ما يتبعه المعلوم بالاتفاق وان منقوض باضاله تم لعله بها كعلم باضاله فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو قطب بالاتفاق
مضاهة الى جواب رابع به تحمل الشبهة وتقرر ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا ان الشئ وقوعه وما يوضح ذلك
انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه اضاله باختياره وفرضنا ان لاهل الاحد يثبت من اضاله اصلا كانت اضاله صادرة عنه
على وجه الاختيار لا محالة لا شفاء ما يدعي من ان الاختيار فلو فرضنا علمه على الراجح قبل وقوعها لم يتغير حال ذلك الفاعل
المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرضنا اضاله عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى العلم
انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره لولا ان ثابته علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به
وذو الاختيار عنه والالزم مثل في الـ المناظر مع اسفالة قاتر الاخرة في التعلق بل نرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل
حال تعلق ذلك العلم باضاله كحال عدم تعلقها في استناد اضاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر
الى علمك بتربيب الماء والحرا والنازل والصفة التفرع بل تجرد ان لا يكون علمك هذا بطريق الواقع مع انك تعلم على اخره و
بان علمك بذلك كما لا اثر لفي تربيت تلك الامار عليها فان ثابت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال
الاضطرارية ثبت عدم مدخلية في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجهز منه ولعله لا يعقل اختلافها باختلاف
ما يتعلق به وبهذا البيان يتضح الجواب عما دعي في البيان الثاني من المناقاة الذي بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والذم
وبين وقوع الاخر لانه ان اريد بالمناقاة الذي ما هو الظاهر من كونه مانعا من وقوع الاخر وقضيا لعدمه فقد عرف
فناوه ما سترحت ببيان العلم ليس كذلك وانما لا مدخل له في وقوع العلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضاه بل حقيقة الكشف
عن الواقع وان اريد بمرجوع اسفالة وقوع نقيض العلوم ولولا امر غير العلم كاختيار الفاعل فبما لا ان لا يبدل على نقيض
الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك لمران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومن هذه الاستحالة الى وجوب الصدور
منه من جهة تحقق علمه التام التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة
الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه الثاني تحلف علم العالم على وجه هذه الاستحالة الى اسفالة علمه بغير الواقع لا الى
سببته الواقع واستدقائه له وكذا يتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تم قدره على علمه
جملا وهو محال وذلك لاننا نعلم بان لا قدرة على قلب علمه ثم جملا لكن يمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف العلوم وتوضيح
انه تم لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا يبدان يكون علمه بالفضل الاختياري على وجه من وقوعه عن الفاعل
على وجه الاختيار ورجع الحاصل الى ان تم عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعله في ذلك من جهة
اختيارية الفعل له فقدرته الفاعل على خلاف ما علمه تم منه لبر قدرته على طلب علمه ثم جملا كيف تم علمه بوقوعه منه فتم

فقدرة

بسم الله الرحمن الرحيم

فقد رتب عليه تحققة علمه ثم بفعله على وجهه لا ينافيه له وإنما يلزم القلب إذا فعل خلاف ما علمه ثم كمنح فافضح ان اسخا له فقل عليه
 جلا راجحة الى اسخا له علمه ثم بخلاف ما يقع منك بعد ذلك لا الى اسخا له فذكرت على خلاف ما علمه فانت فادري نفسك على
 خلاف ما علمه لكن منح في حق ان يعلم خلاف ما تعلمه وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو غير
 من افعاله ثم وكما ان علمه تم محيط بافعاله محيط بما ينزب عليها من اثار اختيارية كما اشار واضطرار به لا يوق هناك معلوما ان وقع
 الفعل من الفاعل وقد رتب على تركه وبإزاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورين يتحقق بين المعلوم الثاني و
 العلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كما مر اضح تحققة فيمنع العلم به
 لانا نقول المعلوم الثاني ما حوز في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثر من اثار القدرة
 وجهه من جهتها فلا يستعمل عنها فترجع العليين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وبأثرها المترتب عليها ولعلم ان ما ذكرناه من
 منع استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم بما يتم في علم غيره ثم واما في علمه تم فانما يتم على مذهب الاشاعرة العالمين بزبابة
 على ذاته ثم وورد البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجيب ان الفخر الرازي مع موافقته لا يحايد
 في القول بزبادة العلم على الذات قال بعد ان اورد التشبيه بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وادوا وان يوردوا
 على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلزمه ما مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله لم يعلم الاشياء قبل وقوعها
 لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقولوا بهذا القول اشبهوا بقول انا ما رغبنا في حق العقلاء من الخبز
 عن رد شبهته فاشي عن فرط قصوره وضعف شعوره جيشا حتى بنفسه الخبز عن الجواب ففاسرها غيره من ذوي الالباب
 واما المذهب الذي تشبه الى هشام بن الحكم فمن هفتة بلانهم الموضوعه عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام ومن
 خواص الكاظم فكيف يعقل صدور هذا القول منه هذا واما على القول بيمينية علمه تم لانه كما هو الحق المحقق في محله
 فلا يتم منع استناد الافعال اليه لاستلزامه منع استنادها الى الذات بل الوجه ان يواسنا والافعال الى العلم كما نشأ
 الى الذات فكما ان استنادها الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع
 الشبهة الاولى فكذلك استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذا لا تعد بينهما في الحقيقة ولعلم ان قضية
 القول بيمينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا منقرا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم
 بالمرزوم ولا العلم بالركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجوب الذي لا يجمع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك
 في قوله علم اذا المعلوم وبسبب اذ لا مسموع وبصير ان لا يبصر بل قضية بساطة الذات ان يكون علم بشي غير علمه
 باخر واللوازم تركيب الذات وكما ان قدرته تم عين ذاته بل التوقف على تقرير المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قدومه
 وكان المقدور ممكنا كعلم وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكان نكث المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك
 تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلمنا الممكنة التي تنفج على المعلوم وعلى العلم
 بالمرزوم بالتسوية الى لوازمها بواسطة وبدونها وتعد بتعدد معلوماتها وتما فترتا من عدم منافاة وحدة العلم لتعد
 المعلوم وبما يثبت العارفين لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر الصنوعات كما يقضيه برهانهم على توحيد الافعال لا
 كما فهم بعض الفاضلين من ان فرما من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تم واليوا في صادرة من ذلك الممكن بواسطة
 وبدونها وانما يستحيل خلاف ذلك لبطالته بالعقل والنقل قال الله تم هل من خالق غير الله قل لا اله الا الله هو الخالق المخلوق
 غير ذلك ولا يجدي ما يق من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظر الى اقدار علون لك لانه لا يوجب استعانتة تم ببعض مخلوقه
 على خلق بعض اخر وهو باطل كما بقه بل بمعنى انه تم صانع كل شي بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب
 الصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرته واحدة وعالمها بعلم واحد وان اختلفت المقدورات والمعلومات في حشد
 ذواتها وينبغي التنبه على امور الاول اختلاف العباد في الطلغ والعصيان مع تساوهم في القدرة المعبر في صحة التكليف
 من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف ارادتهم واختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم واختلافها ناشئ من
 اختلاف ادراكهم وملكانهم واختلافها ناشئ من اختلاف استعدادهم ومنشأ هذا الاختلاف لمران الاول اختلا
 ذواتهم وطبائعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى ذلك في الروي من ان السيد سعيد في بطر امه والشيخي شفي
 في بطر امه علية الطينة جابرة على الفعل الجميل والقيح وانما هي مستلزمة لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع
 فالمخلوق من طينة العليين ياتي عند اجتماعه للشرائط المعبره بالافعال الجميلة باختياره على حسب طايته من الدواعي
 التناسية من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها للذات المخلوق من طينة السجين
 ياتي بالافعال البتحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي العتاشية من تلك الطينة الحبيثة بواسطة الملكات الرذيلة

الرزيلة المغاضة عليها اهليتها لذلك والخالق من الطينين طينين بما ينسبهما من الافعال كما مر باخباره وعلى هذا البيت
يقول ماورد في ولد الزنا من انه يدخل النار وان لا يكون الا بمضاهي الاله واليه وشد ماورد في ولد الحيز فان المراد
انه يدخل النار باعماله التي صدر عنه باخباره واما وجود البعض المذكور في قوله وان كان في اول الامر اضطررتما الاله
لما مكن دفعه وقلبه بالمحبة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام في سائر الاخلاق
الرزيلة التي توجد في سائر الكائنات كالبخل والكبر وغيرها فانها قد تكون محسوبة بعد حصولها منهم بطريق
الاضطرار الا انهم قد يكونون فيها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرزيلة في رفعها بمجرد نفسه عنها
وكان الاخلاق الرزيلة مما يمكن سلبها بالمجاهدة كالاخلاق الحميدة يمكن سلبها بالمجاهدة وكان صاحب الاخلاق
الرزيلة ماورد بسلبها عن نفسه وقد تحقق العقوبة على التقصير في ذلك كصاحب الاخلاق الحميدة ماورد بالمحافظة
عليها فوجب عليها ولو مات صاحب الملكة الرزيلة قبل تمكنه من انزالها كان معدوبا في ترك انزالها الا انه غير معدوب
في العمل بمقتضاها لعدم اضطراره اليه المراد باستعداد الذوات لما يقاض عليها من الملكات ان لها من جهة كونها تلك
الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لانه لا يمكن افضة غيرها عليها كما ستنا هذا الاستعداد الذي
كاستعداد القرية الى الثلثة والزوج الى الاربعة فلا يعقل بله غير الذوات ولما كانت الذوات معلومة لزم بمالها من
الاستعدادات وكانت الحكمة فاضية بايجادها واعطائها ما كانت طائفة بلسان الاستعداد فان كل شعور
عنده بمقدور يتكلم من كل ما استلموه ولا فرق في هذا البيان بين ان نقول بان الجمول بالاصالة هو الوجود والمبتدأ
على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا لافاضة ملكاته عليه وعلى الثاني يكون المهية الخاصة
كل وهذا النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد الاولي الثاني اختلاف الادراكات
والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى استعداد الذاتي ويصرف بعض الكلام في
هذا المنزلة في سابقه وينبغي ان يصح هذا النوع من الاستعداد بالاستعداد الكلي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى
في حق المؤمن وروبط قلبه وتبنيه ونحوها المشار اليها في قوله تم انهم فينة امنوا بربهم وندناهم هدى وهدينا على قلوبهم
وقوله تم وللذين اهدنا واولادهم هدى وانهم تقوىهم وقوله ومن يؤمن بالله هدى قلبه وقوله تم يتبين الله الذين امنوا
بالقول الثابت واما قوله تم وهو الذي جيب اليكم الايمان وزيته في قلوبكم وكثر اليكم الكفر والفسوق والخصيا فمن ان
يكون منشاء هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكل من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المشار
اليها في قوله تم ذلك يلزم لمنواتهم كفره واطبع على قلوبهم وقوله تم وقالوا فلولا نولنا خلف بل نعم الله بكفرهم وقوله تعالى
واشر بواقي قلوبهم الجبل بكفرهم وقوله تم فلما انعموا نزلناهم قلوبهم وقوله تم جعلنا قلوبهم قاسية وقوله جعلنا
بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم ان يفقهوه وفي اذانهم قرا وقوله جعلنا
من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم قلوبهم لا يبصرون وقوله ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينناهم لعلهم لا يحزنوا
واقاما اشير اليه في قوله تم ولقد ذرانا لما نجيتهم كثيرا من البحر والاسلام قلوبهم قلوبا يغفلون جاؤا من البحر لا يبصرون ولم اذان لا
يسمعون بها او تلك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فالله ان منشاء الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي و
ما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال بكل توجهها للتقدم وان كانت شرط لصدر الافعال من النفس
الا ان لها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تناسبها من الاعمال وبها الاختيار فان منها معد الصدور الخيرة
يتبعها انعام العبد ويردون اعطائه ما يبارضه توفيقا وهو قفله تم على العبد وانما على الصدر العبد في حمة تكليفه بما يصدر
منه معه الطاعة وعل الخيرة قد يلقى فائدا وهداية فالله تم وايدم مروج منه ولة ليعبر من منم لاذ يرتك بروج
الهدى وقلة لتبينة انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض من الافاضة الى اهليتها كما
يهدى عليه بهان الحكمة وامتاع التزجج من غير مرج فالله تم والزهم كلمة النفوس وكانوا الحى بها واهلها ويختلف مراتبه
باعتلاف مراتب الاهلية كما تم في حق النبيه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وذلك في حق ملكته وملكته الاله
مقام معلوم وما كان منها معدا صدور النبي اعطاه بدون الانعام عليه بما يبارضه من الافعال واستند لاجازة لعله
سكندهم من حيث لا يعلمون وقال انما يملئهم قلوبهم ليزدادوا ولما تروى في ذلك ان النفس منج للشرور والشهوات كما قال تعالى
حكايه عن يوسف ان التفرغ لماره بالشوة الامارم ربي فان تركت بحالها لم يصدر منها باخبارها والافعال والاعمال
وان نعم عليها باخبارها بدواعيها وشهواتها سلت من مفاسدها فلتم لبيته ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
شيئا قليلا وقال لولا فضل الله عليكم وكرامته لن كنتم من اهل النار وقال الصادق لمررت بحرب حين عرض علي دينه فاقوه

على الامثل

عليه لا نقل لثابت نفي بل الله هداك ويساعد على ذلك قوله قد علمنا بانك من حسنة فمن الله وما اصابتك من
 فزقتك وان كان الكل منه تم باعتبار وقوع عيشته وقضائه كما لا اجل شانه قبل ذلك قل كل من عند الله ولا ينافي تيمم الابد
 محل البحث كوزا الحسنة والسوية في صدق الابد بمعنى الرضا والشغف او الرخص والجرم ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية لانهم
 ما كانوا يتدنون طاعتهم الى الله ومعاصيتهم التي هي صود ذلك لما تفرقنا بقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا
 الى مساعده بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك ينبغي عليك ان تعلم اولي بحسنة العبد منه وان العبد اولي بسنة منه ثم كما ورد
 في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود على ما تفرق في محل منع النفايين والشروط فاذا قوى جانب الوجود
 غلب على الميتة غلب آثاره على آثارها على حسب ما قدم من القوة وبالعكس وبالحسنة الوجود منه ثم لا بد فعله فهو اولي به وبما تارة
 كما ان الميتة حيث كانت من العبد لا تحققت واذ تفرق اولي بها واثارها الثاني يطلع الاستطاعة في حقنا تارة على الاستطاعة
 المعقولة المتعلقة من الفعل او الترك وهذه استطاعة ثامة فعليه مقارنة لاثارها ما تارة من مقدمه عليه مثبتة كقدم حركة اليد
 على حركة المعنوي واخرى على الاستطاعة المنقذة من الفعل او الترك وهذه استطاعة فاضلة لثقتها على حصول امور غير
 حاصله وهي غير مستطاعة للعبد وان كان الفقد يحصلها كبقائه وبقائه ما كان حاصله من القدرة ومثابعتها الحاصلة
 وحدوث ما كان منها غير حاصل كزمان الفعل وغيره والعبد هذه الاستطاعة بقا او اليه نسبة الفعل والترك بخلاف
 في الاستطاعة السابقة فانه لا يمكنها الا على ما اوضحها من فعل او ترك لا متناع رفع الواقع وقد يطلع الاستطاعة على ما
 يتم القين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية ووردي بعض الاخبار ونظر استطاعة العبد قبل الفعل و
 نفيها عن غير ما فعله كما قال الصادق له رجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا فجعل فيهم الالاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فم
 مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذ لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم
 يفعلوه لان الله اعلم من ان يصادق في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث قضية
 الفيلسوف العقلية التي تفيد مسألة الاشارة اليها ان مصادره من تم من خلقه لشيء وترك خلقه لشيء لا يكون الا بحكمة مرحة
 وجهه محسنة فانه لا يصددهم الا الجليل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل يدعي عن يعقوبها بما لا ادان حيث نفا صلبه
 على مداركنا عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض الحكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابداع ما كان ولا فرق في ذلك
 بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة
 وهي ان ذات الكافر كانت مستعدة لصدور الكفر والظلمة منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الحاجب ولو
 بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا لخلوده في النار ومثلهما بالبقائه في العذاب السندام فاقى فايده في
 خلقه وابعاده والحال هذه بل الرجح ترك ايجادها فان العقل لا يوثقون عدم مثل هذه الذات على وجودها ورجح
 عليه واما المؤمن الفاسق فانخطب بالنسبة اليه هيمن لانه وان ابنى برهمن من الذم يفضا حيا اعماله الا ان فوزه بعد ذلك
 بالمعزة الابدية المترتبة على ايمانه بما يرجح حكمه خلقه والجواب ان ايجادهم للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده
 قد رادو من كتابنا من الايمان والفوز بثمرته من التيمم الايدي وعرف ذلك وهداه اليه وكون فانه مقتضية لاختياره الكفر
 بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدية كما يصبر احسان الوجود يتحاشى حقه بل الاكثار لئلا يوثق عليه في صدور
 مقتضيات العذاب منه لاستعداده الى اختياره وقد رجع العقل عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجد بل
 موجد لو ترك ايجادها لكان اولي بل بالنسبة الى ذات الكافر يحسبها لو كانت معدومة كان اولي لها من كونها موجودة
 وكان الحال في كل تكليف لا يلزم المكلف بالمشكلة فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره اولي من عدمه
 الحكم للملازمة اليه بالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولي له وابعه فترى مثل خلق الكافر على منافع عظيمة
 عائدة الى المؤمن من حيث محله اذاه ومعاداة اياه فلو ترك ايجادها لادى الى تقوية حق المؤمن واخلاقه ما يستفاد من
 الفوز باجر الصبر على المشاق ونحوه بلوى المجاهدة وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخر بظاهرها
 ظاهرة الوهن لا جدي في التعرض لها هذا واعلم انه قد يثبت ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا تدعو الى الجحيم لان الدار
 والاتفاق قد يكون لها جهات واعتبارات وضعف لان الدائم والانعاني اذ لم يكن صدوره على الاغنياء اشبع اقصا
 بالحسن والقبح بل على الشاذع فيه لثمن ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور
 لو لم يكن انحصار من المدعى لان مفاده نفي الحسنة والنسبة في افعال العباد فقط والمقصود نفيها من افعالهم في
 كيفية ثبوت الحسنة والنسبة وقد عرفت انهم اختلفوا في كونها للافعال هل هو لذاتها او لصفات لازمة لها الرخصة في
 في القبح دون الحسن او بالوجود والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يوصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب

هذا هو ان الحسنة بالنسبة الى المالك

حسن الخلق بالاخلاق الجميلة كما جود والجماعة ومنها ما يصف بها بالوجوه والاعتياد وهو الغالب كضرب البسم وتاديبا وقيل النضر ظملا وحدا وتناول الخمر مائة
تحتها ونادوا الى غير ذلك مما لا يحصر له وهذا بعد التيقن من ان الاخلاق فيه ثم الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القوم
بالذاتية يريدون به ان الحسن والقبح مستندان الى مهية الفعل اعني تمام حقيقة وان القائلين بانها المصفاة لا يريدون
انها مستندان الى المصفاة غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما يشبه البراهين وبذلك انما
نقلوه عنهم في محض النفي من منهم اجماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجماعها في السجود باعتبار وقوعه له
والمضمم بان مورد النفي تعظيم الضم وهو خارج عن حقيقة السجود واما الذائق بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المندلوله
في السنة اهل الميزان طيس بما ردها نظما ان لا يذهب ويم الى ان الحسن والقبح جزء من مهية الفعل او تمام حقيقة وقد يوجب كلامهم
بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المبيضة بالجمادات الخاصة اعني الاصناف فيجوزون الحسن فائبا للظلم
المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح ذائبا للظلم المقيد بكونه على وجه التعذيب هكذا ومنه يظهر توجيه القول بانها المصفاة
لا ذمة للفعل اي ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجمادات يجعلون التاديب والتعذيب جميعين تقليدتين بحسن الظن وتوجه
بفكون بحسن الظن تارة لكونه تاديبا وتوجه اخرى لكونه تاديبا وهذا الوجه وان كان في نفسه قريبا من مخالفة المعاني في اللغة
بالذاتية وبالوصف للادب عن وضوح الفساد واتضح البطلان الا انه مخالف لما هو المندلوله من المعاني وغيره كما
عرفت وحيث انما نعتف على كتب اصحاب هذا المذهب لتحويلها في معرفة مقالتهم على ما حكاه اكثر من كون قد يتكلم
عليهم بان فعل الجوارح مختص في الحركة والتكون وهما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت بالعارض الضعيفة
والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوى منها بخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون
وان قلنا بانها يتخلفان في الذائق كانت الحركة جنسا لما تحتهما من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة
والضعف ما لا يدخل لها ولو غالب في الحين والقبح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها
ما يلزمها فيكون منشا الحين والقبح هو نفس الحركة وهي تملك حقيقة هذه الحركة فيكون قلنا بانها ذائبات لزم ان يكون
الحركات باسمها اما منصفة بالحسن او القبح وكان الحال في السكون وفيما يركب منه من الحركة فلا يمكن ان يفتقر بالقبح الى
كل نوع الاحكام ولحد واما كل صنف من الحركة او السكون او اجمل من كتاب صنف اخر من نوعه فلا يتعذر ان يخالف حكمه
النوع لا تخادها في تمام الحقيقة التي هي منشا الحكم ولخلافها في العوارض الضعيفة لا تؤثر في بناء على القول بالذاتية
جوابه منع المصفاة الفعلية الحركة والتكون فان ما يلحقها من العوارض الضعيفة والشخصية وما يتبين له خصوصياتها
والغندب في الضربايم من فعل المكلف ضرر منه استناد الجميع الى اجلة وتأثيره وان كان في البعض بواسطة وها في هذا انما
حقا بتو متكررة فقتضت عدم خلوا الافعال عن الحسن والقبح الذاتية بل تتفاوت تلك العوارض من حيث ذواتها بلحد الوصفين ايض
غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصية الضعيفة اللاحقة لها لكونها صلووية او غيبية حكم ولما
تقتب له الحركة مثلا حكم وهكذا وان اصحاب هذا القول لا يباشرون عن ذلك كما سبنا في دفع الاشكال بل انهم اوردوا
على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امران الاول انها لو كانت ذائبتين او لصفة لانه لزم ان لا يكون الفعل الوا
حسنا تارة وفيها اخرى والثاني بطلان الملازمة فلا سيطرة تخلف ذائق الشيء عن على ما تحقق في محله واما بطلان
الثاني فواضح ضرر ذلك من الكذب وتبجح وقد يحسن ان كان فيه عصية نفي من ظالم او نفاذ بري من نافع ان انحصر طريق
التخلص فيه الى غير ذلك مما لا يحصر له وعمله يقتضي مسئلة جواز النعم الملقوق عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار
بان الكذب في الفرض المذكور ولو تكاب لاقول القبحيين فان اربدانه باؤ منه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحفا
لذم كما هو المعنى المبحوث عنه فالحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع
ان ذلك يؤدي الى التكليف بالبح بناء على استماع الحسن والقبح للتكليف على حسبها كما هو المعروف بين العدلية وان
اريد ذوال وصف القبح بالكلية لصاومة جهة اخرى قوى من جهة تعدد بطل دعوى الاستناد الى الذات اولان لزمها ان
ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد كون الذات عللة له لو لم يمنع منه مانع لاصح ويجوز ان يتخلف في بقية الاجراد ان اخلا
ما فيه القوم من كلامهم الثاني انها لو كانت ذائبتين او لصفة لانه لا يجمع التقيضات في قول من قال لا كذب تغذوا والثاني
باطل ببيان الملازمة ان القول المذكور لا يوجب اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى المفيد من يجمع فيه صفا الحسن والقبح اما
على تقدير صدقه فليقتض من حيث كونه صادقا وتبجح من حيث استناده ووقوع متعلقه من الكذب وهو قبح فينتج ما
يشتمل لان مستلزم القبح قبح واما على تقدير كذبه فلانه قبح من حيث كونه كذبا وتبجح من حيث استناده لعد

وقوع متعلق من الكذب وترك القبح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقيح
 باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول المنصف بأحدهما هما مشتقان اما لان القبح عدم
 المحسن اولا فلهما فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المشاقصين فيه وهو المفسود بالتالي واما بطلانه
 فواضح وقد يفر واجتماع المشاقصين في كلام القائل على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق وقيحا من حيث
 استلزامه لكذب بكلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب حسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام
 السابق ولو نعت قبح مثلث القبح ما لم يكن هذا اندفع الاشكال بالغاير الثلاثة الاول يبقى الاشكال على التقدير الاخير
 وهو كافي في الاجمال وقد يتجمل ان الاجراء المذكور اما مشترك الوجود على غيرهما أو مشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانها
 لصفة لازمة وذلك لان الغائبين بالوجود والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لفرض الفعل لزم الاشكال المذكور
 لا ممتنع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان اتصافهما بالوجود والاعتبار ضرورة شأبهما وان جعلوا الاتصاف
 للفعل ماخوذاً مع كل من الجهتين على الانفرد فيجوز مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احد الجهتين
 غيره ماخوذاً مع الاخرى فلا يتم الابرار على هذا القول ايضا وضعفاً اذ للفأهل بالوجود والاعتبار ان يحمل كل من الكلامين
 حسنا بحسب كونه خلوا عن القبح لكان الندفع بين الجهتين ان كان لا يبرء رجاءا لاحديهما والاعتبار عند ترجيح الاخرى ونحو
 الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهب الاجتماع اذ ليساعده من الصفات اللازمة بل حسن الصدق وقبح الكذب عند
 بالوجود والاعتبار ولهذا قد يقع الاول عند ويجوز الثاني واما الاعتذار بلخذل المجتهدين فيسند لا تعليل في غير مجتهد
 نفعاً وذلك لان الجهة اذ اخذت بتقديره للفعل فالحسن والقبح اما بطريقان المفيد بشرط القيد والجموع المركب وكلاهما
 صحيح اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المشاقصين ولا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع الغائبين وانما
 القيد قطعاً واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن
 مركب اخر مع اجتماع الزكيتين للزوم اجتماع المشاقصين في الجزء كاملاً لا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي وغيره مع ان
 احدي الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم استناد القبح اليها على ظاهر مذهب الغائبين بانها الصفاة اللازمة فصحيح
 وما يفرغ على المسئلة السابقة مسألة التكليف بالجموع وقد اختلفوا في احوال ثالثها التفصيل بين المنع الذاتي وغيره
 منق الاول دون الثاني واختاره المحامي وادبعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فحوز في
 الاول دون الثاني واخصاً وبجماعة من اصحابنا والمشارع يحكم هو المنع مطلق وموضع النزاع ما اذا استند الامتناع الى
 اداة المكلف بالنسبة الى الزمان الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى اداة رفع بقاء التمكن على
 الفعل فالامتناع لا يحد في جواز التكليف به فان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالتكليف بالجموع باقتداء
 فيمنع صدوره منه نعم اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليتين فان العقلاء بعد
 طلب الجموع واقتضاء لغايرهم من فاعله الى المسئلة واما الثاني فلان علمه تم وحكمته وغناه يجعل صدوره القبح منه وذلك
 واضح جمة الغائبين بجواز التكليف بالجموع كما ان كلف الكافر بالايمان مع انه منمنع في جملة لانه لم يبرده منه ولا يتم علم بكفره
 ويتبع الجملة في علمه تم وانتم كلف بالاسباب بالايمان بجميع ما جاء به النبي مع ان من جملة ما جاء به النبي انه لا يؤمن فيجب عليه
 الايمان بان لا يؤمن وهو مع وان التكليف بالجموع مشدود في نفسه ولا مانع منه الاضحة العقلية وقد ترفيقه والجموع اما عن
 الاول فبان عدم ادايته ايمان الكافر ان كان بمضى عدم رضاه به فم كنهه مذموم بل شأنه ولا يرضى لصدوره الكفر وان
 كان بمضى عدم مشيئته وتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وادائه وقد ترفيقه كما ترفيقه بالجموع واما عن الثاني
 فبان علمه تم وانما احتمال تفكاهة العلم المذكور لا ينافي فذمة الكافر وتمكنه كما ترفيقه فلا يكون تكليفه بخلاف العلو
 تكليفاً بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا تيسر يكلف بالايمان بان لا يؤمن بل ايمان ان يكون قد لخص عنه هذا
 الاجبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في ضمن سابق بان
 لا يؤمن من لا حق على ان هذه الوجوه الثلاثة لو تمت لذلك على وقوع التكليف بالجموع ولا يقولون بوقوعه على ما حكاه
 بعضهم ومع ذلك فبطلان معلوم من قولهم لا يكلف الله نفساً الا وسعها الا يكلف الله نفساً الا ما ايتها الى غير ذلك و
 اما عن الرابع فبان انما جاء على جواز في غير المنع الذي يبيح ما لم يشر على امتناعه في المنع الذي بانته مما يمنع صدور
 وقوعه فينتج التكليف به فان التكليف بالشئ مما عدا عن استناد حصوله في وقت على تصوره وتصور حصوله في وقت
 على خلاف مظهره وهو مع ثم اورد على ذلك ايرادين تفرض لهما الاول ان المسجل كالمجمع بين الضدين لو لم يكن تصديق
 له يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشئ فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم

في

حكم بنفسه وبان المشع هو تصور مثبنا لامر والذي يلزم من ذلك امكان تصويره منقيا لامر فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما
 حققه بعضهم هو ان السخيل ما يمنع ان يحصل له صورة في العقل كان تصور شئ هو اجتماع القويضين واجتماع الضدين فهو
 اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يبق مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله
 بينهما او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هذا ولا يخفى ما يفتقر لان اربده
 باستحالة تصور السخيل الذي استحال حصول صورته في الخيال فتمنع لكن تمنع توقف الطلب على امكان حصول صورته
 المطلوب في الخيال وانما يتوقف على امكان تصور في الجملة وان اربده استحال حصول صورته في العقل كما صرح به في النسخ
 ثم كيف هذا المفهوم حاصل في العقل وحصوله في عبادة عن تصور وذلك لان عبارة العقل اوسع من دائرة الخيال و
 الخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكليات في العقل ويمنع تحققها في الخيال والخارج واما الوجه الثاني فنصنف
 لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات وانما ما يبق من ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع مطبعا بخلاف التو
 قاتها تستدعي معناها ان السالبة من حيث تصديق وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة
 اليه مطبعا بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الجواب بالنسبة اليه محققا او مفقدا و
 مرجع ذلك الى ان اشفاء شئ عن شئ لا يستدعي وجود ما اشفي عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الاشفاء بالقياس اليه لا
 محققا ولا مفقدا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شئ في شئ فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي
 اعتبر الثبوت فيه بل هذا الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا
 كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكيمية كالاجاب عن ما يمنع تعقلها بدون العقل طرفها الثاني له ولو اشنع تصور
 الحكم الشرعي عليه بانه ممنوع او معدوم فان ثبوت شئ في شئ فرع ثبوت ذلك في حقه طلبه واجاب عنه ولا بد ان السخيل
 ح هو الامر الخارج دون الذهني المنصور فلا يكون السخيل هو المنصور وفيه ان الامر الذهني المنصور عنوان للامر الخارج
 السخيل ومزاج الملاحظة فكيف يكون المنصور اي المحوط بذلك العنوان غير السخيل والالاسخال الحكم عليه بالاستحالة
 وثانيا بانه لو كان منصورا كان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس مستحيل وفيه ان كون الشئ ممكن الوجود في
 الذهن لا ينافي كونه ممنوع الوجود في الخارج فالحكم على الموجود الذهني بالاستحالة ليس من حيث كونه موجودا في الذهن بل
 هذا الاعتبار بل باعتبار ما جعل مرانا للملاحظة اعني وجوده في الخارج فلا منافاة وكذا الحال في الحكم على المنع الذي
 حكمتا على الوجود الخارجي بانه ممنوع التحقيق في الذهن فانه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه المرانا للملاحظة
 يمنع تحققه فيه فان امتناع وجوده في الذهن لا ينافي امكان وجود وجهه فيه الحاك عن المعرفة بالحكم ولو ازمه ومثله
 الكلام في الحكم على ما ليس بوجوده ذهنا وخارجا كقولنا للمعدوم المطلق لا يحكم عليه بشئ ولا يشك بان هذا الحكم عليه
 لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال في المنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود المشع الخارجي والثالث
 بان الحكم على الخارج بالاستحالة يستدعي تصور في الخارج وهو محتمل لان تصور الشئ على خلاف حقيقة وفيه ان تصور السخيل
 في الخارج لا يوجب كونه تصور الوجود على خلاف حقيقة اي مفهومه كيف والتقدير انه تصور مفهومه وانما يوجب كونه تصور
 له على خلاف حقيقة بمعنى ما يمكن تحققه به والفرق واضح جهة الفصلين في الحال بين ما يستدعي استحالته الى اختيار المكلف
 وغيره اما على منعه في الاستدلال الى اختيار المكلف فامر من جهة المنع واما على جوازه فيما يستدعي استحالته الى اختياره فهو انه
 اوله نخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والثالث بطلان الملازمة فلان الواجب اذا توقف على مفقود
 مقدوره وتركها المكلف فلا يوجب اما ان يعجز التكليف في حقه وهو التكليف بالحق الا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا
 بل مشروطا بحصول تلك المفقود وهو المراد بالثالث واما بطلان فواضع وان المستدعي على امتناع التكليف بالحق وهو لا يوجب
 فيما اذا استدل الى اختيار العبد ان لا يقطع العقل بفتح الجواب عن الاول اننا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع العقدة
 وتمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اعتبر الخروج بالنسبة الى زمن المفقود لعدم ما يوجب ح وان
 اعتبر بالنسبة الى ما بعد فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا ببقاء شرطه ولا اشكال عليه اذ يكفي في عصيانه
 واستحالة العقاب نفوته فعل الواجب بعد وجوبه بنقصه واختاره ولا يعترف في ذلك اتصال التكليف من ترك
 الواجب وبيان اوضح الاشارة التي تولد من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار باسرها مستدعي الى اختيار الفاعل الذي
 يستدعيه الفعل الاختياري في اختياره له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن وجود الاختيار له في الفعل
 الذي تولد منه منه كان له ان يثبت حصولها بفعله او لعدمها بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد زمن حصول ذلك
 الفعل الاختياري حيث ان لا يمكن ح من السبب لعدمها والتكليف الفعلي عند انما يجوز ان يتعلق بها فضلا عن تركها حال وجود

الاختيار

الاختيار واما بعد ما دفعنا عن بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف تسمى مورد التكليف
 الذي تحقق في ذلك الزمان ولما لا يلزم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد ذلك من الاختيار اذ لا تكليف لها فيه فهي واجبة مثلا
 او محرمة بالايجاب السابق او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن او تحريم مقارن
 كما انها ليست اختيارية باختيار مقارن ونذير التنبيه على ذلك فبحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل يقتضي التكليف بالتحريم
 فيم كراه من الضروريتين كما يهتد ما دق على سنم وتوع من الايات والاحبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الا بئلا في غيره وربما
 فرق وهو فاشق عن قلة النذر نعم لا يقع ايراد صورة الامر من باب التكم والاهانة او حمل الخطاب على التحريم كقوله
 قيل ارجعوا وانكم فالتمسوا نورا وقوله تم ويدعون الى الهدى فلا يكسبون واما ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب
 في رؤياه متعبا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بغيره فالظن ان التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص من غفوة
 تلك المعصية او للتنبيه على الجحيم عن التخلص كالجحيم عن عقاب الشجرة ووجه الحمل ان يكون عند التكليف متكاملا من عند
 لكتفه يفعل له صعوباته حتى انه يشتمل العقوبة بالنسبة اليه ولعله من ذلك واما مثاله فاشا الوهم فتميم نفي التكليف
 بالتحريم سابقا للمذهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر ورجح فنفي في شرعينا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تم ما جعل
 عليكم في الدين من حرج وقال تم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال سبعت بالحقيقة التهمة التي غير ذلك من
 الايات والخبر وبالحجزة فالسناد منها عدة كلية حانتم كما يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة واما كلفهم ما دون
 الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والرجح بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عن ان اصله حتى بالنسبة الى الموارد
 التي لا يترتب عليه فيها عسر ورجح اذا ناطة الحكم بصورة تحقق العسر والرجح مؤدبه ايضا الى العسر والرجح الا ترى انه
 اجز لنا الاكل والشرب والنظر والنوم والكلام او المشي او ما اشبه ذلك بعد ما يندفع به العسر والرجح لا يؤدي الى العسر
 والرجح واما الاحكام التي تؤدي الى ذلك الا نادرا فتفهمها مقصودا على الموارد التي تحقق فيها العسر والرجح ومقدوما
 يندفع به الضرر ككل الميتة في المخترة وشرب الخمر عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا يراها
 الى ما يزيد على القدر الضرر اذ ناطة المنع هنا ما يندفع به العسر والرجح فله لندرة مورده قال جل شاناه وقد فصل
 لكم ما حرم عليكم الا ما اضطرتم اليه وقال تم ذكره من اضطر في محضه غير محتانف لانه فان الله غفور رحيم ثم لما كان
 المنقذ من الايات والاحكام المتعاقبة بالعلم ان القاعدة المذكورة مطروقة في جميع جزئياتها غير محض في شيء من
 موارد هاليم المنع على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سبنا التنبيه عليه فربما توجه الاشكال عليها باعتبار
 ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت لتكليفها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها عنها الجهاد وهو من
 اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجوع والتلات النفوس والاموال ووجوبه عند تحقق شروطه معلوم من الدين والجراب
 ان العسر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيها واثباتها والادب ان الاقطار في
 الحروب ما يستعمل ويتعاطاه اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ماله او من ينسب اليه من اهله وبخشيته ولتسديد
 او كان من يصله ببعض العطايا وينعم عليه ببعض الهدايا باذلا عما فيه واهلاك من يعاديه ولا يبين هذه الدواعي
 متحقق في نفس المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ماله ومن رجاء الفوز بعظيم الاجر وجميع الدثر فينبغي ان يكون
 حقا سهلا وكذا الحال في وجوب المدافعة عن النجاة والامام ومحمل ما يتوجه اليها من الاعتداء والسبل وغير ذلك ولا علم
 بادائه الى التلف كما فعله اصحاب الحنين اهل الله ورحمتهم وشكرهم يوم الطف هذا ويمكن ان يوجع مختلف صدق العسر
 والرجح باختلاف المصالح المنقضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر يقدسه لاهلها بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح
 الجلية وربما بعد ما دونه عسرا بالنسبة الى فله ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العسر مع كونه معدا للقيام بمصالح
 مستيدة وحوالجه لو امر بمسير انهم لتحصيل مال يسير له كسر درم بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل ذلك عند ذلك حرجا
 قضيقا على العبد ولو امر بمسير لثمنه لتحصيل اموال كثيرة له لم يعد حرجا وقضيقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام
 بمحاسن الاعمال والخير عن قبايحها فاذا قل حسن الفعل او الترك وصعب على الكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة
 الاختيار كان التكليف حرجا واذا كل حسنه ونهاهي فيه لم يكن الامر حرجا وان صعب على الكلف ويشكل بان مصالح
 الامتثال لا امره تم ونواهيها بامرها جليله لما فيه من الفوز بالثواب الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل
 تلك الثواب اعظم من تحصيل كل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستعمل فيه جميع الصفات فلا يبقى اثر لفاعده
 المستورة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن وضع بان تلك الثواب وان كانت في نفسها جلية الا ان اكثر العباد
 يحجب عنها ومنتف يقينهم جامع غلبة حب الواجبة عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرة لو كلفوا تحصيلها بمنزلة اعمال

تيسر

من المصالح

اعمال شاذة غير عن انصاح الظاهرة قد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيها بمنزلة اعمال شاذة
 مشتقة على مضاعف ظاهرة كالجهد المشتمل على اطفاء نازة الغوثة الغضبية المنبثقة من المعادن الدنيوية مع ما فيه من تحصيل
 المنافع النبوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا وما يؤيد ما ذكرنا ان
 الشارع قد اباح ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسر كتناول الماء المتنجس عند خوف حرق يوم مثلا ثم ذكره ولم يبح
 بمثل ذلك الزنا لاسيما بالمحرم كالام والاخت ومنها جاهدة النفس في اخيار دين الحق ورجوها معلوم بالضرورة وان
 شق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون اشق من اذات النفس وهذا كان بعض الكفار تمن نفسه للقتل بعد الاسر ولا
 يختار الاسلام ليعلم منه ولو لا صعوبة الاسلام عليه من جهة حمية الجاهلية عليه بحيث يستعمل دونه الموت مع ظهور
 ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذا لولا ان كان هذا
 هو الحق من عندك فامطر علينا جمادا من السماء وامننا بعد ابهيم وقول بعض اهل النفاق والتارولا العاروكذا الحال في
 وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من ناهى في الجمل وشق النفس فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يبطل مثلها
 عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقها والجواب ان المشقة الناشئة من جهة خيال الاحلان ودوافعها غير معتبرة في الغلام
 وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه لان هذا هو المشاد من اذات في العسر والحرج و
 حكمة الفرق بين الامر بظاهرة في المشقة في الاول ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يجزم ان بقى اذات
 التكليف في الفرض المذكور لا يعد حرجا تكليفيا بما فيه ضيق وحرج الاربعين السلطان لو ازم من ناهى في الجمل يدفع
 الحراج لم يعد حرجا مضيقا عليه وان شق على المعطي لجله مشقة لا يبطل مثلها عادة ومن هذا البيان بظهر وجه نقص اخر
 عن تكليف من يشق عليه الجهاد فان مشاقه غلبة صفة الجبن عليه وهي صفة زائلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها
 في الغمام ومنها تمكن النفس من القصاص والحج في موارد وجوب التمكن منها مع ما فيها من المشقة الشديدة بل هي في
 المشقة اشق من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاعتقال في البر الشديدي مع انه يحكم ببقوت وجوبه اذا كان
 مشقة لا يبطل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة وهذا الوجه للمكلف يبينه وبين التمكن من القصاص مثلا اثره عليه
 والجواب ان المشاد وما دل على نفي العسر والحرج فيهما عن المكلفين ابتداء دون ما يكون مستادا اليهم بسوء اختيارهم وقرهنا
 بقية ان بقى بوجوب الفعل في الفرض المذكور اذا استدلى على تعهد المكلف بسببه بعد دخول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر
 على نفسه ح بمرض او موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر ومخبرهم الغاء
 النفس في التملك في غير ما استثنى ثم الظاهر ان نفي الحرج لو يكن مطروقا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكليف المشا
 كما يدل عليه قوله ثم يضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانها ولا تحمل علينا اصر احملة على الذين
 من قبلنا ظاهرنا ورد من نبي اسرا يبطل اذا اصر لهم البول قرضوا ايمانهم بالمفاريض ولا ينافي ذلك انهم كانوا البسط منا حرجا
 وان قوة فخرج تلك التكليف في حقهم عن كونها شاذة مع ما ورد في حديث العرج من قول موسى لبيثاني عدد الصلوة
 ان امثلك لا تطيق ذلك فيشارك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاجازات ان تلك التكليف كانت بالنسبة
 اليهم شاذة وليست في الرواية على تقدير ثبوتها ما يدل على طاعة غير امته وذلك ولو سلم فعمل الوجه في عدم طاعتهم ذلك
 كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاشرة ذلك منافيا غالباً للقيام بوظائف الصلوات الكثيرة بخلاف
 بعض الامم السابقة فان الرهبانية والعزلة كانت مشروعة في حقهم وربما كانت اذاتهم تنزل عليهم من السماء وكانت ابدانهم
 اصبر على الشدايد والبلاء وذلك لا ينافي المقصود ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكلية كما قرره اوله لا
 لهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام المقررة فيها والامر بمحقق الفرق لثبوت مثلها بالنسبة الى تلك الشرايع اجماع الا ان
 لا يفرق بشيوع الابتناء بموارد هاتي تلك الشرايع وعمومه للمكلفين بها وتدرجه موارد بها بالنسبة الى شريعتنا واخصنا
 نناو من المكلفين وهذا مما لا يحصر عنه على تقدير المنع من بعض الاجزئية المنفردة ولا ينافي نفي الحرج فاعادة التحسين و
 ان يقع اما على ما اختاره في ذلك فواضح واما على ما هو المعروف فلجو ان يتجرر ما يشتمل عليه عنهما واعلم ان الظن من اوله
 نفي العسر والحرج المتفاوت في التكليف الاصلية والعارضية باسباب سائفة فلا يتعلق بالذرو شبهة بما يشتمل عليها
 حتى انه لو خص مورد به لم يتعقد على الظاهر وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا كما لم يفرق له اجبارا ولو كره بما فيه عسر
 وحرج ان كان مسئلا او بحكمه واما الكافر واليهوان المملوك فالجمل فيهما الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان
 نفي الحرج واليبق يخص الاجبار التحريم دون الندب والكره لان الحرج انما هو في الازام لا التبعيب في الفعل لمثل
 الثواب اذا خص في الحالفة ولهذا لا يحرم صوم الدهر عن العيدين وقيام تمام الليل والتسبيح الحج متسكعا وابتداء الغير

بالمال الذي

بل ان الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما لا يحصره بل هذه درجتا المتقين ومنزلة الزاهد من كايح الصيام به الا لا يجد
 من الناس بل الله عدم جربا في الواجب الخيرية اذا تجرد بعض احادهم عن المرجح للبيان الذي سبق ثم اذا اشتد الالتماس في الواجب
 على شدة شديده لا يحتمل مثلها عاده فلا اشكال في سقوط وجوبه التخييف وفي بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل
 اضطر الى حال من الشقة كالفضل في البرد الشديد مع امن الضرر او اجلاء وجماعة على وجه الاستحباب مع عدم ابد عند
 عدم قيام دليل عليه وجهان من ان زوال الفصل بوجوب زوال الجنس فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن
 الجمع بين الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة القاضية بنفي المرجح وهو أقوى ويدل عليه ثبوت الرجحان قبل دخول وقت
 الواجب لعدم المناع فلا يحتمل تجزؤ بعدة محصل ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلية فالحكم الشرعي ما جعله
 الشارع في الشريعة مما ليس بهل فخرج بتقيد الشارع ما جعله غيره ويقتولنا في الشريعة ما جعله في غيره كالامتناع الشرعية
 بناء على ثبوتها فانها جعلت في غير الشريعة وان كان الموضوع له يجوز لا فيها او بالقياس الاخير مثل الصلوة والصوم ما جعله
 الشارع في الشريعة وليس يحكم وعرف في الشهور بانه خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الافضاء او التخيير
 او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقيد الشارع بغيره وبقيت المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال
 كالنذوات او بافعال غير المكلفين كفضلهم وبه يتبين ان يراد بالفعل ما يقتضيه الفعل والترك وافعاله فكل ما يدخل الاحكام
 الشرعية المتعلقة بما هو ممنوع تعلق التكليف بالترك فلا حاشية له الى التخيير الاول وبقيت الحكيمية خطاب المتعلق بافعال
 المكلفين لا بالحكمة المذكورة كقولهم ثم وليتم مديريين والله خلقكم وما تعملون ولا فرق في ذلك بين ان يجعل ما
 مصدره نداء يجعل موصولة وبعضهم خص الاخران بالنقد الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل
 المكلف ومن تم كقد الحكيمة كالغزالي فقد افاض طرحت بدخول ذلك فيه واشهره التصديق باعتبار الحكيمة في
 المكلفين وروية النفس بالاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين
 وهذا لا يجدي في دفع فادحة لوجه النفس عليه بالاية الاخرى وبمثل انهم كانوا قوما فاسقين ويخرج الاحكام
 الوضعية عنه والمراد بالاقضاء ما يقع افشاء الفعل والترك مع المنع من التخيير وبدونه فيتناول الاحكام الاخرى
 التكميلية وبقي الاباحة وهي المراد بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير
 زاعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حكيمة وانما هي احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكميلية فقد خرج
 عن منسك السداد وانتك ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعده عرف المتشعبة على تبيينه الجميع احكاما حكيمة وتكلم
 الحد المذكور اشكالان منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل النبي خاصة وهي المتعبر عنها بخصوصية لعدم عمومها
 المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر العورة على المرتبة في الصلوة لعدم عمومها لغيرها ولا يتناول
 شيئا من الاحكام لعدم عمومها لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالمجمع المعرف باللام ظاهري العموم والواجبات المراد بالافعال
 والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يلائم ذلك كما مر وجمع فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه يجوز ولا
 قرينة عليه وورود الاشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعده المقام عليه ومنها ان خطاب الشارع قد يتعلق بفعل المكلف
 كصحة عمل الصائم وفساده وندبة الراجح وكرهه الرجوح وابعاد المباح في حقه والواجبات الصبر ان كان اهلا لتوجيه
 من التظاهرات التكميلية اليه فومندرج تحت عنوان المكلف لذل معنى به الامن توجيه الخطاب بالحكم غاية ما في الباطن
 عدم توجيه تكليف الخاص الى الوجوب والتخيير اليه وهو لا يفتى صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن
 اهلا له اما عقلا كغير التبر او شرعا كما لا يمتنع من لا يمتنع بعله فلا يثبت لاحكام في حقه اصلا فلا بد من النقص الابداحكم
 الوضعية فان ثبوتها في حقها لا يتوقف على توجيه الخطاب اليه ومعيها الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية
 المتعلقة بافعال غير المكلفين كبيتها اطلاق الجنون لضمانه او بغير الافعال كطهورة الماء ونجاسة الايمان المعهودة الى
 غيره ذلك والجواب انه المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتداء او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقه بشيء
 المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول والزم ولو شافنا فلا اشكال في نفي نعتهم هذا التعريف كما ترى
 انما يتم على من ذهب الى ان نعتهم حيث اثبت الكلام النفس وجعلوا منه الحكم الشرعي ولما جعل ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بدل ان
 الكلام المنفوخ لصوابه ان يعرف بما ذكرناه او بمسمى الخطاب المذكور ثم الحكم التكميلي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر وانما
 الحكم الموضوع فقد قسم الى الاقسام خمسة السببية والشرطية والمادية والتمه والفساد واليقين معتد كزوج كثير من احكام
 الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرة والرقية والزوجة والمبنونة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى
 تكميلي وضعي وينقسم الاول الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجملة فاما ان يحكم بالحسن او بعدد والثانية هو

هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكم للفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقييد النفيض او بدونه
وهذه احكام اربعة عقلية اعنى الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكرهه واما حكمه الوضعي فحكمه بشرطية الفهم والقدرة
للتكليف وبسببه عدمهما السقوط وبوجه العمل الموقع على الوجه الذي امر به بكل ما يعينها وغير ذلك ثم اذ قد اوضحنا
قربة نافي التقييم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والقيامة وان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب
فعله ولو يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب في
تركه ولو يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله
في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله
والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما يرضى الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح
العقل والمندوب والذم الحسن في فعله وتركه فصل اختلف الفاعلون بالحسن والقبح العقلين في الملازمة بين حكم
العقل والشرع فذهب الاكثر الى اثباتها مطم وضار اخرين الى نفيها مطم وفصل بعض شخص المنع بالاحكام المتعلقة
بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى الفخر في النظر بان خلاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعدا لثبوتها عن اصله
ولا بد ولا من تحريم عمل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين الاول وهو المعروف بقدم ان العقل اذا ادرك حقا
الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوده او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرعي ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع
ايض على حسيه ومقتضاه من وجوبه او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع
بخلاته بان يحكم العقل باجتهاد شئ بعد استحقاق فاعلم ان الحكم الشرعي لا يستلزم استحقاق فاعلم ان الحكم الشرعي لا يستلزم
فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني ان يجوز ان لا يكون للشارع في الحكم العقل فيه وجوب او
حرمة مثلا حكم اصلا لا مواضا ولا مخالفا وذلك بان تخلو الواضحة عن الحكم راسا وعلى هذا يجوز ان يكون حكم الشارع عند
هذا الفاعل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني ان عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجرت به هل يجوز لنا
اثباتها ويثبت بذلك الحكم فحقنا اول هذا النزاع انما يتصور ان العقل يقطع الحكم العقل بل يقطع بالحكم في الجملة بان
عند اشراط فعلية به استنفادته من طريق النقل واما لقطع بالتكليف الفعل بان ادركه مطم غير متوقف على دلالة سمعية
عليه فالتكليف في ثبوت غير محقول وهذا الوجه ايضا انما يقضي منع استلزام الحكم العقل للشرعي ون العكس ولا يذهب عليك
ان النزاع على الاخير يتم جميع ما يستقل باذكاره العقل ما يعنى على قاعدة التبيين والتبيين وما لا يفتنى عليها وعلى الخبر
الاول يحق بالقسم الاول ودما يقرر النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تم بطريق الاثر انما او يدرك
فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه من الاحكام العقلية انما على نية وادومها البقي عند اوصيائه العصور من صلوات الله
عليهم اجمعين او لا فقول ان اريد بالطلب الاثر ما يتناول الثاني اعنى ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة
النقل عليه رجحان ما حذرناه في المقام الثاني وان اريد بالطلب الاثر من الفعلين كما هو الظاهر من البيان المذكور فظاهر
التقوط وذلك لان الخبر المذكور يتصور على وجهين الاول ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك انه تم اراد فعل كذا
في نفس الامر والواقع فهل يحكم بانه امر به بما فرقه من الشرعية او لا التعلق ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادركه مطلوب
ومراه فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين منفع الفضا
اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول الامر يفيد الارادة ولا يستلزمها واما على
ما ذهب اليه الامامية وعزيزهم من ان عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادرك
العقل للطلب ان كان ظاهريا فلا يمتنع لعدم تجزئته للمخالفة للواقع وان كان قطبيا فلا يمتنع لجبره مخالفة له هذا ان اعتبر
البحث بالنظر الى عقل المدعي كما هو الظاهر والافلازيب ان نظر احد بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كلف غير او
قطعه به اذ انظر بهذا فالحق في المقام الاول ان الملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على
حسيه ومقتضاه واما الملازمة بين حسن التكليف والفعل او الترك وبين وقوعه من جهات الفعل من جهة التكليف
فقد يقضي حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به او تركه وقد لا يقضي المعاضضة لخرى في نفس التكليف هذا اذا اريد
بالملازمة الواضحة منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب لفظ فالظن بوثوقها لكن المنفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول
وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث ووباطن من بعض المحققين مواضع من ان الدين كما ان في المقام الثاني فالحق
بثبوت الملازمة في الظن وعدم ما يدل على عدمها في الواقع فلتنا في المقام الاول دعوتنا لتناظر اولها امور الاول حسن
التكليف لا يثبت في ذات الضرورة فاضحة بحسب امر لولي عبده مما لا يستحق محله من حيث انه فاعله المدعي في نظرنا استحياء

قال بعض العارفين بعد ان ادرك
كلمة هذا التقدير وذلك من اجل
الاشارة بان كل شئ ادركه
عقله فانه لا يفتنى على غيره
انتهى قولنا الى اننا وجدنا
ويعرف بعضنا في مواضع كثيرة
وانت خبير بان المدعي
لا يقدر على ذلك بان يفتنى
ثبوتها المدعي ان ادركه العقل
في الواقعة ان ادركه العقل
على فاعله

لا اله الا الله

لا يراد بالعباد اظهار المحالة عنده غيره ولو كان حسن التكليف مقصودا اعلى حسن الفعل المحرز ذلك واعترض عليه بعض المتأخرين
 او لا بان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بيان المراد بالامر به يكون محض الامتحان كحكاية ابراهيم
 في الصلح لما هو في الامتحان لاني الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقنضية ومصلحة معينة و
 ان لم يبدك عتق لانا دعوا للتمسح بلا مرجح ثم قال وبالجمل العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو
 هذا الفعل حكم بحسن طلبه كذا واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول اما الاشارة
 التي اوردتها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر به
 فان فعل المشان من حيث كونه تحمل المشان فما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختيار لا يوق
 موافقة التكليف ايضا جهته من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل بما يحجز على يقينها ومصلحة لما فيه من استجداب منفعة
 الثواب ودفع مضرة العقاب الرابع على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه فبطل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الزك او لا
 جهة مقنضية لاحد الا انقول ليس الكلام في الجهات المنفردة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها
 الجهات المذكورة والادارة فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايضا كونه ما يحسن التكليف به فيسقط الدليل
 ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات متغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف لا يقضي حسن الفعل بالعقل الا
 بواسطة صدور التكليف فلنرم على مفاصلة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف و
 هو الدوران اريد الحسن الثالث خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختياري المقصود استغلا
 حال العبد بالعباد والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف
 اعنى الاختيار فان موافقة الامر والنهي لا يقصد الموافقة لا يتحقق الاختيار بالمقصود بذلك التكليف حقيقة انما هو امتثالها
 ولا دور لان وجود المأمور به مثلا موقوف على وجود الامر وجوده موقوف على تعقل المأمور به اعنى الفعل المقصود
 موافقة الامر على وجوده والارزاق طلب حصول الحاصل واما بحسب لتعقلها مثلا زمان لانها متضايفان وهو واضح
 وح فخصيصة القول باللائمة ان يكون للامثال جهة محسنة له فعلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كان ضرورية ان امثال
 اوله وتم ونواهي حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنة الشرع فلا يتم التفضل قلنا حقيقة الامثال هو الايمان بفعل
 او الزك لو وافقة التكليف المتعلق به فلا يفوت مكانة في حوال المكلف على تحقق التكليف فيوقف انضاف بالحسن انفس عليه
 لا يتحقق تحقق الصفة بدون الموصوف تحسنة منفرعة على وقوع التكليف فلا يكون التكليف منفرعا على حسنة على انه
 لو تم الوجه المذكور ثبت به المدعى ان حسن الامثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة و
 اما الثالث فلان المراد بالامر بالامر بالامر هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقتضى الشريعة وان كان المراد
 به المطلوب بالامر اعنى المأمور به كما يقنضه التفرع فواضح الفساد لان ابراهيم لم يامر بالامتحان كيف والامتحان من
 لوازم صدور التكليف الا بالامر سواء فعل المأمور او لم يفعل اذ على التقديرين يتكشف حاله بالاطاعة والحسنة
 فيحصل الاختيار والامتحان ومن اراد ان المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل وان راجح فع عدم مساعدة سائر الائمة
 عليه ما لم يذهب اليه ذلك فلا تعلق له بالمعام كما لا يخفى اما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل
 لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه ما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستد كونه تمليا في به الامتحان
 على التقدير المقصود وهو يتبع مقدر مشقة الفعل وكلفه المراعى استعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص
 بعض الافعال لحصول الفئدة المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك بخلاف تعيين
 البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بل عدم التكليف بالجميع على وجه التحيز ونقول لا بد من سبق
 البعض بالذكر فيستغنى به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجمل فهو مخالف لما مره اوله من ان حسن
 التكليف تابع لحسن الفعل ان حصل كلامه هذا ان التكليف منه تم لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا الحق لا ينافي ما قررناه
 الثالث التكليف التي ترد مورد التفتة اذ لا يمكن في نفس العمل تفتة فان امكانها بل وقوعها في الاخبار الماثورة عن الائمة
 الاطهار وما لا يكار ويعتبر به مشوب لانكاره وان متعاقب في جهة تم بل وفي حق التفتة ايضا فان تلك التكليف منصفة
 بالحسن والترجمان لما فيها من صوت المكلف في المكلف عن مكاييد الاعلوي وشروطهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الا
 وطريفة بعد التكليف من حيث كونه امثالا او طاعة لا يفتدح في ذلك لان الكلام في الجهة المنفردة عليها التكليف لا الجهة
 المنفردة على التكليف وليس التكليف هناك بالمصلحة كما تم مثله في الاختيار لانها من لوازم التكليف كالاختيار دون
 العمل وليس التكليف صور باعضا مجرد الفاظ عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال مع ان التكليف في الحقيقة

قلنا بالذوق ان انشاء
 مصلحة باعثة للامر بالامر
 الفصل الرابع في مصالح
 بان الاختيار يستدعي
 في مصالح الامر به

على حسب مؤدى تلك الالفاء عند حمل الشارع بخلافها فلا يباحث على صرفها من ظاهرها وتجربها من معانيها مع عدم ادراكها
نم يمكن الخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه ثم اومع تكاليف التبرع ولا يطرقت القيمة هناك الثالث ان كثيرا
من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن والاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردنا ومع ذلك فقد
خلط الشارع على عمومها وكليتها حدوا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كالتبرع بالعدل كحفظ الانساب من الاخلال حيث
اثبتنا الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكليته حتى مع الفطع بعدم النسيب او بعدم الاخلال كما في المطلقة المدخول بها
وبرا او مجردا عن الازوال والغائب عنها نوجها او المترك وطبها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم
او الظن بعدم النسيب وعدم الاخلال لادى الى تفويت الحكم وحصول الاخلال في كثير من الموارد بالتلبس او الالباس
وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع ريح الاباط مع نبوت سحابة به مع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرسا
وفي الادرية لكونها مظنة لفاجاة السبل مع نبوتها عند القطع بعبدهما الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كان
حسنا الابتدائي مقصودا على الموارد التي تشمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في
تقييم التكليف حكما كالمحافظة على موارد الحكم حسن تقييم التكليف فحسن الفعل في الموارد التي تجوز عن الحكم من جهة التكليف
وليس حسن التكليف من جهة والاداء ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن منظونا
فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة اذ يجوز العقل ذلك بينا في حكم الملازمة فان قلنا
يمكن تغير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها ما اذ تخلف عن
سودها وتعارض مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم الكليته كوجوب العمل بخير الواحد و
الاستصحاب شهادة العدلين والاحذ بظواهر اليد واقرار الكامل المتأد وغير ذلك مما يقطع تخلفه عن افعال الواقع
ولا يمان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابتها الواقع فان الحكم بمقتضىها ضرورة الزور وابعاء المرفوع وملكية
اليد العافية وقرار الكاذب فيم لكن بعد ملاحظة تعدد الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامور
الموصلة اليها الغالب محسن عند العقل ناسي تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع الخلف مع عدم
به لا يحسن العمل بها بل لتحصيل فوائدها في صوره الاصابه كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع الخلف انما هو
جد تعلق التكليف بها من جهة قلت ليس شيء من ذلك ما نحن فيه لانصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع
لنظر عن التكليف غايته ما في البان الحسنة في غير الحسن منها نفسه غيري نظر الا شبه الرجح منها بغيره مع فليته
جته وليس فيه منافاة لما ذكره الرابع الاخبار الدالية على عدم تعلق بعض التكليف بهذه الامور للكلمة والمثقة
عنه كقولهم لو لا ان اشق على اميرهم بالسواك فان السق في الفعل قد يفتح في حسن الازمان به وان لم يفتح في
حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الامثلة ولا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الازمان به مع امثله
كافي الجملة فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل ولجبا عقليا لكن لا يحسن الازمان به لما فيه من التصديق على المكلف
تضاه الحكم بعدمه الخامس الضيق المراهق اذ كان كامل العقل لطيف القرحة ثبتت لاحكام العقلية حتى كغيره
من الكاملين ومع ذلك لم يكلف الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح ولا يعبه الى ترك تكليفه بها من التوسعة عليه
وحفظ القوانين الشرعية عن التوثيق وعدم الاضبط السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال
مشروطة بقصد القربة والامثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والنج والزكوة
فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او بحجانه مشروطة بقربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تنصف به مع ان
تلك الافعال بحسب الواقع لا تخاف ان تكون واجبات عقلية مطل او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامثال وعلى القربة
يبث المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على
الثاني فلا تنفاه الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل ولنا على الثانية انه اذا
حسن التكليف ورجح وجب صدوره عندهم لان علمه وحكمته وعنايه وقدرة ثناني وقوع خلاف ذلك منه سوا كان
وحجانه رجحانا وجوبها او نديبا ودرها قوت بعض الناس ان وجوب الصدق ديناني ندية الفعل لان الوجوب التذ
وصفان متضادان يمنع تواردها على محل واحد ومفاهذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذي
ويبته بمعنى ما يمنع عدمه فالندية انما ثناني الوجوب بالمعنى الاول والمعنى الثاني المقام انما هو المخير فذا اذ فتح ما
حققت انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يترك جهة التكليف وان
ليس فيها ما يصلح لمعارضه جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل الجمال ان ليس في

التكليف

التكليف ما يصلح لمعارضته جهات الفعل فيدرك موافقه حكم الشارع لما ادركه من الجهات ولنا على المقدم الثاني ان احتمال
كون التكليف اوجبه مشروطا بلوغه بطريق سميح مع امكان دعوى كونه مقطوع العلة في بعض الموارد مما لا يفتد به
العقل في احوال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا وليس بالمع
ما يدل على هذا الاشرط لا استنبته من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواء ويدل عليه قوله
بإبرام بالمعروف وينهيه عن المنكر ويجعل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومن هنا يتضح ان جعل
العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في الظهور ثبوت التكليف عملا بعموم الايات وما في معناها من الاجبار
ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفر احتمالها الممكنا لا يصلح في نظر العقل
لمعارضته للمقطع به وقرينة منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المفضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة
فيه تعارض تلك الجهة فان يحكم بثبوت التكليف على حسبها لا يعد باحتمال الجهة المعارضة اما الاصل ان عدمها هو الحكم العقل بغير
الفعل والشرك والحال هذا حكما واقيا وان كان مبنيا على الظاهر ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعد وجود الجهة
المعارضة فيه فان ارتكاب التعصبات الظاهري قبل انكشاف الخلاف بينه واقعي كالمحرم الظاهري الا ترى ان من علم بوجود
احد الاثبات فجرى على تناوله احد ام غير ضرورة مبصرة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان يتبين بعد ذلك ان الذي
تناوله لاسم فيه فتح فيرجع هذا الحكم الى القسم السابق ويتناول اوله اذ لا بد من هذا الباب حكم العقل بحرمه ذلك الكافر
الزاني بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققناه استفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين
حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالمعروف والنهي عن الواجب العقل ولو تعزها او نذر
ولجبه او كراهة محرما او بالعكس والتكليف باحد احكام الاربعة في مباحه او باحتمالها لا يبيح العقل او اخلاء الواضحة التي
حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام اما القسمان الاولان فلا يرب في امتناعها بالقياس الى الحكم الواقعي وما يدل عليه
قوله تم قل ان الله لا يامر بالفحشاء وقرب من ذلك النهي عن المنكر والعقل بالمرجوح العقل بكل ما يوجبها واما القسم
فصحة وان كان قضية ما فتردنا وقوع بعضها في القول بالملازمة امور الاول الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون
ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه من الواضح ان العقل ينقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان
فعله يستحق المدح من حيث كونه فعلا ومنها ما هو يتبع بمقتضى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كمن الواضح ان العقل
يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه ما الزم الله عباده بفعله ولا يرضى بتركه كورد الديق وعلى بعضها بانه ما الزم الله بتركه
ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه وليس سائنا على ما ينبغي لفضو
من افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى وانما مفاده ووضح الحكم بكل من الامرين على ما يقتضيه العنوان بل الوجوه ان
يقول كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبح عقلا كمن الواضح انه يستقل بالحكم على ما
هو حسن عنده ان حسن عند الشارع ومطلوبه وما هو قبح عنده ان قبح عند الشارع ومبغوضه وهذا كما ترى امتنا
يقضو وضوح الملازمة عند العقل وهو وان باثبات المطلوب ان تم واجاب عنه واضع فاسر لا الاتم ان العقل يدرك
موافقه حكم الشارع وتكليفه ما ادركه من جهات الفعل مطلقا بل من حيث يدرك استفاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو لم
كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير صريح نعم ينهض ذلك ليلا في مقابلة من انكر دلالته العقل راسا الثاني
اجماع علماء الامامية على وعظيم اية من اكثر في الاسلام وسائر ارباب المذاهب الاذيان على ان من جملة ادلة الاحكام
العقل ولهذا ترى انهم يقيمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويميلون للقسم الاول بوجوب قضاء
الدين ورد الوديعه وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه اية قوله في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تم حيث صدر
اللطف بما يرضى من الطاعة وبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل واتزال الكتب ونبليح الاحكام فلو لا قولهم بثبوت
بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكره اذ لا طاعة ولا
ح حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوتها لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود
الجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا
تماما لشرع لنا فيه كما سبق من بياننا المتقدم نعم ينهض في ذلك جهة على من انكر دلالته العقل راسا الثالث لا يرب في العقل
تفطرية مجبول على استحباب ما ادرك حسنه والالتزام بفعله والمستكراه ما ادرك قبحه والالتزام بتركه وليس ذلك مخصوصة
ذات العقل بل ذلك شأن كل من انكشف له الواقع حتى الانكشاف وادرك الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وتفرقة عن
الاعراض والذواغ الفاسدة واستفهام ذاته وفطرته وعلى هذا فحق ادرك العقل حسن شي ادرك علم الشارع به واستحبابه

التم

واستجاب له واذا ادرك وجهه اعوك علم الشارع به واستكراهه ولا يفي بالحكم الشرعي استجاب الشارع للشيء المنقسم
استجابا ايجابيا وندبنا واستكراهه المنقسم الى استكراه محرمي وقصدي فاستقلاله باذراك احد الامرين بوجوب
استقلاله باذراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف التي عبارة عن ارادة
الشرك منه والجواب ظاهرا فالأتم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الاثم بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما
يسم ذلك في حق من ليس له سلطان المالكية ولا تملك المجازات بالانعام والاشغال كالعقل فان حكمه في الاصل
حكومة ارشاد وهداية لاحكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفة الامر العقل او
منه بل من جهة علمه بيقع الفعل وارتكابه له واقام من كان له رتبة السيادة والتسلطة فلا بد ان يراعى في احكامه الحكم
يناسب نظام السياسة ويحسن مرادها في القيام بوظائف السلطنة ضد بوقوف ان نظام امر السياسة على دفع التكليف
الى امر معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف قبله وعلى اعتبار طريق في تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه
اولى عنده من اناطة الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقضى مقام السياسة اخيار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي
يحسن اختيارها وان تجردت في نفسها عن صفة الحسن وقد يقضى منعه عن تناول بعض الماكل للذيذة المباحة عقلا
بجوازنا له على بعض اعمال الفسحة كقولهم في تحريم الخمر على اليهود ذلك جزئيا مبيحهم الى غير ذلك فان شيئا من
هذه الجوانب لا سبيل للعقل الى اعتبارها بالنسبة الى احكامه الرابع الامر بالقبح قبح عند العقل كالتبذير عن الحسن فيبيع
صدوه عنه تم لعله وحكمته وتعاليه عن شوب الحاجة والنقصان لا يوزن من ذلك وقوع الامر بالحسن النهي عن
القبح ليم الملازمة بجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعل ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص واحدة جعل
اصلا الا ان نقول هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالاجراء والاثار من ان الله تم في كل واحدة حكما معينا بيقينه
لنبيه ٣٠ وبينة التبليغ وصيانهم فالاحكام كلها مقرنة عند محرفيهم وليست في الواقع واحدة خالية عن الحكم ويمكن
الفتك في دفع ذلك ايضا بما في الدليل السابق الا انه يجل بتعدد الجوانب عنه ايضا فانا نلتزم بقبح الامر بالقبح
والنهي عن الحسن في حقهم كما لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت في الحاشية الا ان الدلالة
على ذلك كقولهم ان الله يامر بالعدل والاحسان وانه ذم الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدل
كل شيء وسطه ومستقيم فعدا الاصل مستقيما ومستحقها عقلا وقضية تعلق الامر به وعدم افتكاك الحسن
الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالتبذير عن ما هو قبح عقلا وقضية النهي عنه عدم افتكاك قبح الشيء عن النهي
الشرعي ولو علمنا الاطلاق الثلثة الى الشرك لدل كل من الفخرين على كل من الحكيم وقوله تم قل انما حرم ربى الفواحش
ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبح عقلي محرم شرعا ولو علم الفواحش الى الشرك دل على ان كل واجب عقلي واجب
شرعا وهذه الآية دلالة على حصر الحرمات الشرعية في القبح العقلي وقوله تم يامرهم بالمعروف وينهينهم عن المنكر ويجعل
لهم الطيبان ويحرم عليهم الجثث وجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي والمنكر هو القبح العقلي وقضية الاكراه
بالاول والنهي عن الثاني عدم الافتكاك في المقامين وجعل بعض افضل المتأخرين موضع الاستدلال بهذه الآية
قوله تم ويجعل لهم الطيبات ويحرم عليهم الجثث وجه الاستدلال به ان الطيبات فيها حسن فعله والنجس فيها قبح فعله
فبغير ادلة حلية كل حسن وحرمة كل قبح وقوله تم ولتكن منكم امة يامرهم بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تم وامر
بالمعروف وامر بالعدل وجه الاستدلال بها امر بالجواب من وجهين الاول ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة
الكليتها لاما الآية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يجنب القبح بل ما يقابل الظلم تنزيلا للفظ على معناه المتبادر
الظلم سلبا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يثبت الدلالة سلبا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معروف وهو ظرف للظلم
وبالدلالة لها ايضا على الحصر فيجوز الافتكاك من الجانبين مع ان الامر في الاجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول
السند ويبين حلا على ظاهره ادل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن التولج في كونه
احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساواة على الاول وعدم شموله للسندوب على الثاني وهذا يظهر الكلام في
بقية الايات فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبح المحرم كما هو الظاهر بقية اول الاية حكم المكروه فلا يمتنع
حوان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة
فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهي بقبح القبح
لاختياد والامتنان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الآية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله
يجعل لهم الطيبات ويحرم عليهم الجثث فضعيف لانه في تحليل الطيب من المأكول والحديث منه لا تحليل الفعل الحسن

وتعريف الفعل القبيح ولو سلم فلا عدالة له على مساواة الحكم الشرعي للجملة العقلية مع ان هذه الاية وردت بيانا لا وصفاً فبيانه كما
يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرايع واما الاية الرابعة فمع ورود بعض المناهضات المتقدمة فيها يمكن حمل
المعروف منها على الواجبات الشرعية والمنكر على الحرمان الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال ربما يبان في الاية الثالثة
ايضاً وما مر بظهور وجه المناهضة في الاية الاخيرة الثاني ان هذه الايات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظاهر من سياقها بعد ضم
بعضها الى بعض وملاحظتها بجزئياتها فلا يثبت فيها ما ادعيه من الملازمة الظاهرة دون الواقعية فان العام
اللفظي ما يتقبل التخصيص عند قيام دليل السادس الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل ما يشاب و
يعاقب به وعلى ان العقل ما يكتب به الجنان وذلك كله دليل على حجة مدركانه والحواس المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب
والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو لا كلام فيه واما ان العقل يستعمل باذنه الاحكام الشرعية وان الملازمة بين
حكم العقل وحكم الشرع متحققة فاما لا شعار لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى اجمع المنكرون للملازمة ايضاً بوجوه الاول قوله تم
وما كانا معدن حتى يبينه في قوله لا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعاً ولا حرمة والجواب اما
اولاً بان نفي التعذيب يقتضي نفي الاستحقاق والمعنى في تحقق الوجوب الحرمان هو استحقاق العقاب لا وقوعه في
أعرض عليه بيمين الاول ان الحرمان الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اجزائه تم بالعدم وفيه انه
خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب الحرمان الشرعيين بمعنى ما يستحق منهما العقاب تركه او فعله كما
هو معناه المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايضاً قد فسرها قبل الاستدلال بذلك لانه النجاء الى اختراع هذا المعنى هنا
تفصيلاً من الاصل المذكور في قوله لا فانه يدل على ان الحرمان الذي ذكره منقوض بالتصاير حيث ورد الوعد بالضعف عنها فلا يجوز
منه العقاب مع انه ما دخل في نفع الحرمان قطعاً الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركة العقاب
من حيث انه معصية وعلى قياس الحرمان الشرعي اجزائه تم بغيره بوجوب بلحمة للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية
ولا يتحقق وجوب ولا حرمة ولا جواز بلحمة لانه ان اراد ان الواجب الشرعي او حرمانه ما يوجب ترتب العقاب على الترك او
على الفعل او تركه ترتب عليه ثم كما مر ان ارادانه ما يوجب استحقاقه فسلم لكن لا تم ان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب
الاجابة كما عرفت في التعارض استحقاق العقاب من حيث الحافظة والمعصية لا ما في عدم وقوعه بل اجزائه تم بقضاء الله على
عباده واما ثانياً فيان غاية ما يقتضيه الاية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ياتي وقوعه بعدها الا لا بد من المقصود
هذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الاية حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وطاقت البعثة متحققة في حقهم مع قول
كثير من الاحكام اليهم تفصيلاً ووصولاً الى ما لا يستغاد امداد على انه ما من واقعة الاطحاكم غرض عند اهل العلم فلا يخفى
في التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في البيان ان يدل على نفي التعذيب في حق من لم يمتحن في حقيقة البعثة كما هل الصدر الاول
على مذهب الامامة ومع ذلك لا يدل على نفي حجج العقل بالنسبة اليهم لانه ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستدلال بشيء
من الاحكام واما على ما ذهب اليه الخاصة من عدم خلق زمان عن البعثة فيحوز ان يكون المراد ان التعذيب ما كان بعد البعثة
وانما الجوز والكلها فيكون مسوقاً لبيان من يستحقها ونسبهم في العتلة انه لو لم تقع البعثة لم يقع التعذيب و
نظيرها شايخ في الاستعمال الا ان فيه خروجاً عن الظاهر واما ما يوق من ان المراد بعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي و
آياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان تم العقل ببيان التفصيلي فيجوز احتمال الاية به الاستدلال لانه ان يكون المراد بعثه
بالبيان في الجملة بل بما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث ان لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام
التي ينقل العقل بها التبليغ غيرها من الاحكام لدفعناه بان لا يثبت ادراك العقل فيها يستقل به ما يتكامل ويقوى بعد
البعث والتبليغ ولو في غيره لا يستغنى به بالسمع في الجملة وعمله بان تم له يمهله في فعله فلا عذر في ان يكون مثل ذلك
مدخل في التعذيب على انما نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالاً حال الاجماع والضرورة والسيره الكاشفة عنه
فيما يترتب الواحد في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المضموم بطريق القول والفعل او القدر اذ لا
يلزم من مستند يرجع الى احد الامور قلنا فالعقل ايضاً كاشف عن بيانه في الجملة ولو لا وصيانه للاخبار الدالة على ان
جمع الاحكام محرفة عند اهل الامم بما ملأه وتعليقاً لعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايضاً غاية ما
هناك من الفرق ان الاجماع والخبر تكشف اولاً عن البيان ثم عن الحكم فالعقل يكشف اولاً عن الحكم ثم عن البيان بملحظة
تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقة في اندراج تلك المدارك في الاية دون العقل واما ثالثاً فيان الاية على ما فهمت انما
يقضي نفي الوجوب الحرمان اذ لا يثبت في الواقي فلا يقتضي نفيه فيها ولعل الختم يخص الدعوى بها او يقتضي في
القيم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الجملة بان الاية على تقدير تسليم جلالها على ما ذكره

ما ذكره فليمنه ويحل فصله لما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تأويلها وصرفها عن ظاهرها وانما التخصيص انما يترتب عليها
 منزلة الغالب او يجعل بجهة الرسول عيازا عن مطلق انما الحجج او يجعل الرسول كعم من الرسول الظاهري والباطني كما مرشد الله
 ما ورد من ان الله جحيم في الباطن وهو العقل جحيم في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب عند غير مستقيم على اطلاقه وذلك
 لان استلزام الحكم العقل الحكم الشرعي وايضا كان او ظاهرا باسرى في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز
 تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المراد الحكيم لعدم الاعتدال في حرفة او امرى وتكاليف على ما نقطع به من قبل عقلا
 او يادى اليه حدسك بل انصرف في ذلك على ما يصل من اليبك بطريق المشاهدة او المرسله ونحو ذلك ومن هذا الباب ما
 افق به بعض المحققين من ان القطع الذي يكسر قطعه بالامارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع الى المعارف ولا يقول
 على قطعه الحاج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا به كونه قطعا غير مرجع الى ما
 ذكرناه من اشراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل لا يستعمل في بعض النوازل لعدم ورود منع شرعي لما فانه الحكمة
 فعليه قطعية وقد لا يستعمل بذلك لكن يستعمل بحجة القطع في الظاهر ما لم يقبض المنع والاجحاج بالابنة على تعديها ولا لها
 انما يقضى منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقضى منع ذلك انما على القسم الاول لان الخيارات الدالة على ان لا
 تكليفنا لا بعد بعث الرسل لئلا يكون من هلك عن تبيينه ويجوز من حث عز تبيينه وما دل على انه على الله بيان ما يصلح الناس
 وما يفسدهم وانما لا يخفى زمان عن امام معصوم يترقى الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة راسخا
 معذورون وما رواه الكليني في الصحيح عن زاذرة عن ابي جعفر قال بلغ الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما ان لو جلا
 قام ليله وصام هاهنا وقد صدق بجمع ما لم يجمع جميع دهره ولم يعرف ولا يه في الله في واليه ويكون جميع اعاله بدل اليه
 اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله كل نبى مطلق حتى يرد فيه نهي فان المنفعة منه ذلك
 ما لا يصر فيه في المباح مطر والجواب انما عن الاول فان نفي التكليف قبل البعثه كما يصدق بثبوت زمان لا تكليف فيه على
 المكلفين الموجودين فيه كان يصدق بعدم خلو زمان من البعثه بل الثاني هو المنع لما تحقق عندنا بالاجزاء المنقضية
 بل المنازعة من انه لم يخل زمان عن وجود نبى او وصى والبيئته لا تختص ببيان الرسل بل يتناول بيان العقل ايضا لا
 صياحه بعد تقرير الرسل على جميعه ومع الاغراض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتيب الهلاك والحيوة على مدركات العقل
 قبل كمال وضوح الحجج بنا كبد السمع وما اخصر من ترتيب العقاب والثواب المستلزم لتحقيق الحرمة والوجوب واما عن
 الثاني والثالث فيان وجوب البيان والتعريف لا ينافى ثبوت التكليف بدونها حيث يستعمل بدل اية العقل وينبغي
 من وقوع البيان والتعريف او وصولها مانع فيكون البيان والتعريف بما يتقبله العقل تأكيد الاناسيا مع ان بيان
 تم كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كك يصدق ببيان العقل ان يكون في اضافة بيان العقل اليه تم كونه مقدر اياه من
 الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فيان معدود رتبة اهل الفترة لا بد
 على عدم حجية مدركات العقل جواز قصور عقول اهلها عن الاستقلال باذراك شئ من الاحكام اما الفصولها في حد
 فانها لا تعدم فيها بالشرية وحججها اذ ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي في صحة الاستدلال واما عن الخامس فيان المناد
 من اعماله الاعمال المذكورة سابقا من الصوم والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد وظاهر ان ليس للعقل
 مدخل في ذلك مع ان المدارك لغيره على مشاهد الكمال والحضور عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالحج
 والاجماع ولا يربان العقل اية كك فانه اذا كثر عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الولى البرهانه فاعلم به من حيث كونه والاب
 كان عملا بدلالة على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي بثبوتها في اثبات حقيقة الوجوب الجزم واما عن الرواية
 الاخرى فيان الظاهر منها ابا حذ كل شئ جعل حكما بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود النهى لا يلزم ما علم
 ورود النهى فيه اشداء مع ان ورود النهى اعم من وصوله بطريق الجمع فيتناول ما اذا ورد النهى فاستكشفنا عنه العقل
 كما انه يتناول ما اذا ورد واستكشفنا الا باضعه بالاجماع والضرورة على ان الشئ طرى الفعل والنهى طرى طلب تركه
 فتدل الرواية على بقاء الشئ على وصفه الاطلاق وان ورد امر به وما غير مستقيم فلا بد من تقييد الشئ بما لا يحتمل
 الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تقييد النهى عن الترك فيتناول القسامين ولكنه تعبيد ثم هذا
 الاشكال لا يوجب على رواية الشيخ فان فيها امر الدنيا وقد يجهل بان ورود النهى اعم من وروده بالفعل والشرع هو
 بعدد ثم لا بد ان يبق المفهوم من غير الاشياء التي لا يستعمل العقل باذراك حرمتها وهو قري الى ما ذكرناه ثم من
 المتأخرين من بالغ في تقييد الاستدلال بالرواية فانها تارة على الاجزاء على ان النهى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه
 ولم يصل اليه الا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لهدم ادراك العقل لانه المقضية حكم الشرع فينبغي على

في قوله تعالى
 وما يصدق
 في قوله تعالى
 وما يصدق

اضافة البرائة حتى يصل التمسك على ان لا يصح الحكم بوجود شيء او حر منه شرعا الحكم العقل بحسنه واقبحه واخرى على الانشاء على
معنى ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي من ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان المعنى الاول ايضا انشاء الحكم ما لم يرد فيه
نهي بالمنع من الحكم بالشرعي لولا غير وظيفة الامام بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح
بل وظيفة بيان الحكم فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس مجرم شرعي ويذكر ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان
ولا يسئل الى الفرق بان المراد على الاول فاداه الاباحة الظاهرية نظر الى اصل البرائة وعلى الثاني فاداه الاباحة الواقعية لان جعل
الحكم مغنيا بغاية كما يدل عليه كل شيء حتى شاق العمل على الاباحة الواقعية هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان مراد المسند بقوله
لا يحكم عليه بالمعنى الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا الخبر قطعيا لا محالة في نفسه المطابقة وعدمها لا يبق فيلزم الكذب لوقوع
الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لا نأقول المراد عدم وقوع الحكم الفصيح كما يدل عليه قوله ثانيا لا يصح الحكم ووقوع حكم
الفصيح منهم ثم كيف لا والكلام في نفي محسنه فلا يلزم الكذب والاطهر ان يترك كلامه على ان قوله كل شيء مطلق محتمل ان يكون
اخبارا عن الحكم الثابت للشيء في الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه ذلك هذا هو
الوجهان بجران ايض في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب وفرضية ثم ما ادعجه من ان التحديد بالغايبا
كون الحكم واقفيا بظاهرة ظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية مغتياة بغاية بل الوجه في حقه ان يبق لا يعقل من الحكم
الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم
بالحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطه بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وكان خلافها حكما واقفيا
لا محالة ولا يرد النقص بالصلوة في التوب المستحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وسببه
لهذا مريد تحقيقه في محله الثالث ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وما اتما يتحققان بموافقة الامر
النواهي اللفظية او مخالفتها فحتم الامر ولا ينفى لفظا لا اطاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب لاحترام لا يقال
لانم الفحصا صدق الطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي مخالفة بل يتم اللفظي وغيره لا نأقول القدر الثابت من
الادلة وجوب اتباع القطع او الظن الحاصلين من قول المعص او فعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه
الطريقة كاللزام في التعويل على التوقيفا فكلا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول والوجوب المنع من انحصار
صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفة والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب
العقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا امر بامر عبيده بالمحافظة على ماله او لم ينهه عن انفاقها فيمكن التصرف
منها او انفاقها ان بعد استحباب العقاب لفعله ما يخطئ المولى كما انه اذا حافظ عليها او تمنع من انفاقها طلبا للرضى لانه
كان مستحفا للذبح والثواب لفعله ما يرضى المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحفا لها كما في تحقق الواجب الخ
الشرعيين على ما علم من تقريرنا ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفة وانها لا
يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا يرب في استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضى المولى والعصية في الثاني لفعله
ما يخطئ انكاره مكابرة بينه وحصول في المقام كما في تحقق الواجب الخيبر الشرعيين اذ المنع فيما على ما علم من تقريرنا
انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجة القطع ضرورة تشهد به الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها
ولو كان حجة مستفادة بالنظر لدار او تسلسل الا لا يرب دليلها على كونه مقطوعا بحسنه وباستلزامه آياها فيكون حجة
كل من القطعين على هذا التفسير نظرية متوقف على الدليل فان عاد الى الاول لزم الذود والانسلا واما نظير ذلك
بالرواية فان كان بالرواية المقطوع بصحتها وصدقها فعدم حجتها لعدم دليل عليها فاسد كما عرفت وان كان بالرواية المستندة
للصدق او الظنونة الصدق كما هو الغالب فالنظير باطل وان اريد التفريق فلنا نظير العقل الذي فينا بالالهام الذي
يوجد في الابداء والائمة فكان مدركا لهم بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كمدركات
العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليها الى الجمع ان اصحابنا والمعتزلة لو ابان التكليف فيها يستقل به العقل بمحض
الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف يتبع ومقتضى ذلك عدم ترتيب العقاب على ما لم يرد به
في ظاهر الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والوجوب المنع من بيع العقاب بدون اللطف فطوا انما السلام صح
بدون اللطف للارتم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلنا لكن يكفي في حصول اللطف اعراض العقل بالعمومات
الدالة على حجته كالايات المقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجته فيها وان اريد اعراضا بموجب
خصوصيات موارد فوجه المنع عليه جلي لان عموم النقل يعتبر في تاسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره في تاسيس ما
استقل به العقل اولي ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى على وجوب بعث الانبياء بصفتهم وانما قد

القنا المواعيلها من وجوب كل لطف عليه ثم فلو تم ما ذكره ولعل على وجوب ظواهر العقل والنقل لا عدم حجته إلا أن يستكشف
 بعد من عرفنا حكم العقل لكنه خلاف ما برآه المسند لأنه يلزم بخصه ولا يقول بحجته أو يشترط الحكم في الكبرى بأن لا يمنع مانع
 لكن هذا وما يقدح فيها ضدوه من وجوب الأدسال وإجاب القائل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في
 الجملة بالمنع من وجوب كل لطف وأنت خير بان هذا المنع مما لا يناسبه بكلام المسند إذ لم يتمك بوجوب اللطف مط بل يحتم
 حجته على عدم وجوبه كان كما تمنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجته المتكلمين ويشبهه أن يكون المحيى قد خلط بين
 الحجيتين فأورد على أحدهما ما يرد على الأخرى لثغراتها ويمكن التكلف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجح
 الجواب إلى المنع من اشتراط حسن العقاب بمصوول كل لطف ولا يخفى عدم مساعده تعليله إلا عليه ثم قال في سند المنع ما لفظ
 إذ كثير من الألفاظ مندوبة فإن التكليفات المندوبة لطف في المندوبات العقلية أو مؤكدة للواجبات العقلية بعض
 أن التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا صريح على القول بأن جهات التكليف تابعة لجهات ما
 تكلف به إذ لا يعقلح زيادة الفرع على الأصل وقوله أو مؤكدة مرفوع عطف على قوله لطف يعني أن التكليف الندبي
 بالمندوبات العقلية مؤكدة للواجبات العقلية وهذا قريب من ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان نية وجوب
 الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب الندب السبب الباعث على إيجاب الواجب ندب المندوب
 على ما هو قوره جمهور العدليين من الإمامية والمعتزلة أن السميات الطاف في العقلية ومعناه أن الواجب التبعي مقرب
 من الواجب العقلي أي مثاله باعث على أمثاله فإن من أمثل الواجبات السميعة كان أقرب إلى أمثال الواجبات العقلية
 من غيره ولا معنى للطف إلا ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة وكذا الندب المقرب من الندب العقلي ومؤكدة أمثاله
 الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب يمنع أن يكون ندبا ولا نفى أن اللطف في العقلية منحصرة في
 السميات فإن النبوة والإمامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الآلام تصلح للألطف فيها وإنما هي نوع من الآ
 انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكفي في اللطف بالتكليف بمعنى لم ينفذ به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير إليه
 قوله ثم إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بمعنى يؤدي إلى ترك القبائح العقلية فيستغنى بالتكليف عن
 التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية إلى ترك القبائح فلا حاجة إلى التكليف بها أو برهانه قد يكلف بمعنى على وجه
 على وجوب ترك القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فإنه يدل بالالتزام على مطلوبته تركها بل وجوب
 تركها فلا حاجة إلى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من الشقيد لا يخفى من خصصه لا تكاد يغير المعارف على التقى بل يتركه على
 الآيات بما دل عليه جملة من الأخبار من تعدد عبادة الأوثان فإنها باطلاتها تشمل زمن الفترة أيضا فذلك على حجة مدركا
 العقل بالنسبة إلى العقائد وجوابه أن النسبة بين هذه الأخبار والأخبار السابقة التي زعم المسند أنها نزلت على عدم
 حجته العقل عموم من وجه فخصيص عموم تلك الأخبار باطلاق هذه ليس بأولى من تعيينها إطلاق هذه بعموم تلك الأخبار مع
 أن كثيرا من الأخبار أيضا نزلت على تعذيب الأئمة ببعض المتأكبرين وباطلافتها يتناول زمن الفترة أيضا فلا وجه للخصيص
 بالمعارف وأما ما احتج به بعض المعاصرين من أن التعذيب على عبادة الأوثان يرجع إلى التعذيب على الأعمال النظرية
 الاختيارية المعينة لتلك الاعتقادات لأن نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يرتب عذابه عليه فضعفه إذ يكفي في صحة
 التكليف بشئ وترتب عقاب عليه مقدورينه ولو بواسطة مفهدة مائة وأسبابه كما يتمنا عليه في بحث المفهدة ولن
 سلم فاعل العقاب المذكور يرتب العقاب على تلك الاعتقادات ترتبها على مقدما منها من الأعمال النظرية وبمعنى حجته
 العقل في أبعادها وليس في الجواب المذكور ما يقتضيه وضعه حجته من فصل بين الضرديات والنظريات وجهات الأول ما دل
 من الأخبار على أن دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على أن الناس مكلفون بالرجوع إلى الكتاب والسنة فإن ظاهرها
 الحجية فيها والجواب أما أولا فبالتفرض بالضرديات إذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها أيضا وأما
 ثانيا فإن تلك الأخبار كالأخبار الكلا أو بعضها واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياتها ولو سلم فهي واردة في مورد
 الغالب من عدم وصول أغلب العقول وندرة ما يصل إليها الواصل الثاني أن المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها أخطاء
 والخطأ وإن بالغ الناظر في المحافظة على مقدما لها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها لأنه كل مراتب البراهين
 بمقدما منها المستلزمة للطلب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها علمه الإجمالي بكثرة وقوع الخطأ في الظروف
 الناظر كثيرا ما يقصع بالحكم بمشاهدة مقدما معلومة عنده بالضرورة ثم يكتشف خلافا فيجوز أن يكون علمه بالحكم
 المستفاد من النظر من ذلك العقيل إذ لا يتمكن من التمييز بحيث لا ينفذ بذلك اليقين الإجمالي وإذا تحقق عنده ذلك
 اشنع جرمه بالحكم والجواب أما أولا فبالتفرض بالضرديات لوقوع الخطأ فيها أيضا كيف لا ويرجع النظر إلى الضرديات

حيث يعتبر فيها ان يكون مقدم ما هنا ضرورية او انما اليها بالضرورية وان يكون استلزامها المطلوب ايضا ضروريا او انما اليها
 بالضرورية فوقع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضروريات فلان ان لا يكون جهة الضم واما ثانيا فبالجمل وهو ان
 الناظر اذا علم بمقدار مطلوبه واستلزامها له على ما هو المعبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجزئة لان يكون
 نظره ذلك خطأ فان العقل مفسور على الانتقاد والاذعان بمقتضى ما انكسرت بالضرورية او بالنظر وان علم بان العلم
 قد يكون جملا والنظر قد يكون خطأ لانه حال علمه بالشر لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان لم يجره في غيره فان جهة العلم
 والانكشاف ضرورية وليست نظرية حتى يطرق القدر الى كلية كبره بما ذكرتم وبما تعلب الشبهة المذكورة على الناظر
 لتكليفها ماها من نفسه فيؤتم كونها فادخلى حصول العلم فيمنعه عن الجزم في النظرات كان التسمية التوفيقية
 اذا اولها من اول كثيرا اذن الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد اذاحة العقل عن قطرية الاصلية
 وقد هاجم خلفها الاولية واما ثالثا فان بطال جميع النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان لا بقائها على النظر
 باثبات الصانع وقدوة وحكمته وعدله وامتناع اظهار المعجز على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظر الاو
 قوع الخطاء فيه لحيانا لم يثبت شي من ذلك وقد يوقن المجرى فيقد العلم الضرورى بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها
 كثيرا ما يحصل للعوام ويحوم من ليس لهم قوة النظر والاكساب فلا يوقف على النظر في اثبات الصانع وصفا ثم يلحق
 اثبات الصانع وصفا ثم يقول صاحبها المعلوم صدق بالضرورية وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على
 صدق صاحبها عقلا ثم يمكن القول بصدقها بطريق الضرورية على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر
 الحكيم كما هو المنفرد عليه في جميع الاديان او اثباته بوقف على النظر الا انه نظري على لوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى
 على عاقل بعد التنبية عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى في انكسرت فاطر السموات والارض الا انه لا يجرى بالنسبة الى
 من سبق فثبتت الى الشبهة فيعتبر عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال فصل بنقمة الفعل عند الغائبين
 بالتعيين والنقمة العقلية الى ما يستقل العقل به والى ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام
 الخمسة المعنى الواجب المحرم والحرية وليس المراد استقلال كل عقل بذلك ليشيع فساد شهادة الوجدان على خلافه
 بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والارواح فاللاد في العقل الخمس المراد بالعلم
 الثاني ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكح بانفسه التفاضل بين القسمين فان من
 الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فخرج حاصل التقسيم الى ان
 الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل لحكمه ولو ببعض
 افراده ولا يقدر عدم انحصار المقسم فيهما لان المقصود تقسيمه بحسب ما يتعلق بالفرض بينان حكمه وهو منحصر فيها وذلك ان
 يجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمحض عدم خلقه من احدها توعدا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع و
 عقولنا باياحة او استقيا به او كرامته ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره الفاضل المعاصر من ان ما انفقت عليه كرامة
 الغائبين بالتعيين والنقمة انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاياحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم
 الطيب كما سياتى في شئين حتى بعد ذلك لان يتفقوا على اياحه ثم نسب الشارح الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا مع
 فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حكمه او بغيره وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يشتمل به وجعله مورد التقرا
 الا في وان خير بان ذلك ما لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو مشاؤل بين القوم فاستناد الغفلة اليه في ذلك استنادها
 الى الكل والتحقيق ان العقلة انما اثبات منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الا في مقصود
 على القسم الثاني فان اختلافه في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اياها من حيث جهله به لا يدل على منعهم
 ادراك بعض العقول اياها او اياحة غيرها باعتبار اخر مع ان ما ذكره في الاباحة منقوض عليه بالكرامة حيث التزم
 بانقائهم عليها ان قضية ما ذكره في الاباحة ففيها ايضا فانهم اذا نازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب في شئين حتى
 يبعد ذلك حتى يتفقوا على كرامته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى عقولنا في مثل ادراك التدوير ايضا
 فالوجه صر ما يستقل بادراك العقل في قسمين لا الاقسام الاربعة واما ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولا يقدر
 اختلف الغائبون بالتعيين والنقمة والتكرون لما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثر الى الاباحة
 ولغزوا الى الخطر وذهب الحاشي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وقدر تارة بعد العلم بالحكم واخرى
 بعدم الحكم ولا بد والامن محرر عمل النزاع فتقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى قضائي وتخييري وينقسم هذا

تخييرية

تخييرية

ف

الاعتبار الى الاحكام الختمة كذا ينقسم باعتبار اخر الحكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الختمة
 والظواهر النزاع هنا في مطلق الخطر الاباحه سواء كانا واقعيتين او ظاهريتين ليعم القول بالضيوب ايضا وخصهما ببعض
 بالظاهريين معللا ما لا يمكن نفى الاحتمال العقلي راسا بمعنى ان ليس في الفعل واقعا حسنا او جهة قبح لاسيما بعد ملاحظة
 ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن الضرر كالغنا وشرب لقماع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجلى
 على قول المحضة والاولى ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحه والخطر الواقعتين مع تحريمه لجلته في
 الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ودد التعليل المذكور بانه اشكال ساقي جمع المطالب السندل عليه بان
 ان ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل اجبا نالا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف في كل جهل مركب
 ينكشف خلاله وفيه ان غرض المصلح منع حصول القطع بالواقع اذ لا مسد لباب الاحتمال ووضع طرق بجوارز الحاله
 للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنه وبقته واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الضمان
 والفقاع فتايد المدعي كما يشهد به مساوقه وليس الغرض من الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف اجبا نالا ينافي
 حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم اقول على ما نقل عليه مقالة المسح والحاضر من ارادة الحكم الواقعي قد
 تبين لغير المصوب منها بعد ملاحظة الشرع فساد كل من المقالين فكان اللانتم لهم ترك النزاع والاعاد محصله الى
 ان اى الجهلين المركبين بلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه بنزاع اهل العلم ثم قال نعم قد ينضج هذا الاشكال
 اذا اسندك بمثل كل سئى مطلق حتى يرد فيه نهى قال ويمكن ان يوقف فيه ايضا انه مباح واقعا لم يطع على النهى وحرام
 واقعا على من اطلع عليه لانه لغير المطلع مباح ظاهر او حرام واقعا احوالا الامر في ذلك الى ما ينبت في مسئلة الواجب المشروط
 بالنسبة الى الواجد والفاصله اقول وضعف هذا التاويل في الرواية ما لا يكاد يخفى على ما قرناه سابقا وقد اعترف
 هو ايضا بفساده عند من اجمعها على نفى الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم معينا بغايتها كما
 تفضيه كما حتى ينافي كون الحكم واقعا فلا وجه للثبوت به في المقام ثم قد تفرغ في بحث الواجب المشروط ان وجوب
 مقيد وجوب الفاعل للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق به في المقام بعد تفرغه بنوع من التوجه كان بق
 لا يرب في ان التكليف باسرها ظاهريه كما نشا وواقعية مشروطة بعلم المكلف لتلا بلزم التكليف بما لا يطاق فبحث
 لاعلم لا تكليف حقيقه لا ظاهرا ولا واقعا فطلب دعوى انه لغير المطلع على النهى مباح ظاهر او حرام واقعا لان الحرمة تكليف ظاهريه
 كاشا وواقعية فتبونها بدون العلم يودى الى ثبوت المشروط بدون شرط وهو محذور وهذا غاية توجيه الحواله الى البحث المذكور
 اثبت جبريا ان منشاء هذه الكلمات عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد بيننا عليه سابقا وسنته عليه فناسيا
 ونقول هنا ناكدا وتوضيحا اننا لا نزيد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط
 الاحكاما ناسيا وقد صطلحوا على نسيته حكما واقعا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم واما المشروط به فليته وبعبارة بالحكم الظاهري
 وبهذا يظهر الفرق بين القول بالضيوب والقول بالخطية فانهم بعد ان اطلقوا على ثبوت الحكم الفعلي ناسيا في ثبوت الحكم الثاني
 بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالضيوب ولو في البياح وهو خطأ كما سنحققه في جملتنا ما يقال
 من ان حمل الاباحه والحرمة على الظاهرين يودى الى نسيح الاحكام فان اراد نسيح الاحكام الواقعية او الظاهريه قطع عدم لزومه
 ان اراد نسيح مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تغييرها كما بيننا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل
 الاباحه لانيه هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبنى على ملاحظة الشرع ايضا ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره
 المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل سئى مطلق حتى يرد فيه نهى فان فيه خروجا عن محل البحث اذ انظر هذا فالحق
 عندي هو القول بالاباحه الظاهريه سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخصه جماعة من موافقنا بالترغ الاول وتبهم في ذلك
 الفاضل المعاصر مع حمله الاباحه على الاباحه الواقعية لنا ان ضروره العقله صينية بالاباحه في الظاهر عند عدم ما يدل على خلافها
 من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها الظهور ان التكليف باقسامه الاربعه مشروط بالعلم والبيان عقلا وعلوه
 واذ ليس فليس ولا يتعنى بالاباحه الا ذلك اجمع مواضونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينفع به اباحته له ليرتب عليه ما هو
 المقصود من خلقه والالكان خلفه عشا وهو محال واورد عليه تارة بالمعارضه بانه تصرف في مال الغير فيجوز هذه المعارضه
 مردوده بما سيجي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحه وقوع العيب لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تنفيذ حكم
 عنه عند تشبهه لثياب عليه مع ان ثمره خلفه لا ينحصر في ارتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر كثير
 من المحرمات كذا واجب الفاضل المعاصر على ما اخبره من الاباحه الواقعية بانها منفعة خالصة عن امارات المفسد والاذن فيه
 ثم في النصف معلوم عقلا لان ما ينصو ما نعا هو الضرر وهو مشف قطعيا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسد في الواقع

لشروط

كاشاهد

كما يشاهد في بعضها بعد كشف الشرح كالغنا وشرب الفخار لا يوجب نزل العقل في قطعه لانه لا يمتثل له قبل ورود الشرح فلا يعتمد
 به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط الحكم البيان لاحتمال ان ينهدم بلحن مجوز به ذلك بطشون اصحاب الجنون و
 السواء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسد في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالتحذير والمانع لم يمتثل على المنع الا
 بكونه تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه فكانه في حال مفسده اخرى وهذه المفسده ايضاً منفعته اقل ولا يمتنع المحذور المذكورة الا باثبات
 الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن اموال المفسد لا يوجب القطع باسقاطها واما حكم العقل ببيع الحر وعن الجلوس تحت الحائط
 الحكم البيان فهو حكم منطوقه يظهر ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسده الانهدام عليه لكن يحكم ببيع البناء في الظاهر على خلاف
 ذلك وبالجملة تفرق بين مجاز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا الجوز من الحرز عن الجلوس تحت الحائط ذلك
 فالذي يحكم العقل ببيعه ومفسد فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فادما ادعاه من ان الاذن منه تم يعني الاذن الواجب
 معلوم عقلاً لما بينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال بصحة
 ومعارضه احتمال المفسد في الفعل باحتمال المفسد في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواضحة وعلان ما يشك به المانع لا يوجب
 بطلان دعوى الجواز ان يقيم عليها حجة اخرى فضلاً عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة اجمع الفاعلون بالخطأ بانه تصرف في
 ملك الغير بغير اذنه مجرم وذن تارة يمنع حكم العقل بحرية التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فاما تسليم بغير الحق
 بالتصرف ضرره وهو هنا منصف لشره تم عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الخارج على النفس وليس تجمله لدفع ضرر آخر
 اولى من العكس اشدية الضرر الخوف معارضة بغير الضرر والاخرى بالتشهير وهو ان من ملك مجاز الاضرار وانصف
 بغاية الجود ولجب ملوكة قطرة من ذلك فيكيف يدرك بالعقل تحريمها والتفريط وقد يجاب ايضاً بلزوم التكليف بالتحذير اذا
 فرض ضتان لا ثالث لهما كالحركة والتكون واورده عليه بانها خارج عن محل النزاع اذ لا يتم ان الاحكام للعقل فيه بل يحكم باثبات
 احد ما قطعاً ويمكن ان يجاب ايضاً بان الضم لعله لا يساعده على كون التكون فضلاً بل هو عدم فعل الحركة فلا يلزم القول بالتكليف
 بالتحذير بلزوم القول بحرية الحركة على التعيين الا ان يبق يتقل الكلام الى الكف الذي هو سبب التكون وهو امر وجودي ويمكن
 دفعه بان الظاهر ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط بدليل ان دليلهم من حرية التصرف في ملك الغير لا يساعده على تحريم التصرف في
 نفسه الا ان يبق بانها ايضاً ملك للغير بغيره عليه التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيها ولا يخفى من بعد تم يمكن ان يبق هذه
 مناقشة في المثال فسق الاشكال المدعى بحاله ولا يحصره الا بالانضمام القول بالاباحه وتخصيص الخط بغير حجة التام في
 الحكم ان السبب والحاطر ان اودا خطاب الشرح بذلك فالتقدير ان لا شرع وان اودا حكم العقل بذلك لزم التام ان اذ الفرض
 انه مما احكم للعقل فيه بحسن ولا يخفى في حكم الشارع يعني ان فرض العوان ما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وتبني في دعوى
 حكم العقل فيه بالاباحة والحظر والجواب ان احتشاً والشق الاخير ولا تناقض لان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان
 او هذه البهية اعني كونه ما لا يدرك العقل حسنه وتبني هل يحكم عليه بعد ملاحظه هذا العنوان وهذه البهية بالاباحة والحظر
 اولا فلا ينافي في حكم العقل عليه باحدها ما اعني فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتباين الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من
 انه لا منافاة بين عدم الحكم على شئ مع قطع النظر عن كونه مجزواً وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجزواً وتظهر فيه بعض العباد
 بان حكم السبب والاباحة والحاطر بالخطأ ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعته ما دون فيها او تصرف في
 ملك الغير بغير اذنه فيكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل ذلك
 دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد يتبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجزواً والحكم قلنا هذا
 كلام سادس في مناهل الطالب المعلومة فكثيراً ما يعلم حكم الشئ بالضرر منه او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك
 حكم الشئ من حيث انه مجهول الحكم وتلخيصه الناظر في كل وقت انما هي الخلية النائمة والبناء وعلى ما اذى اليه نظره سواء
 صادف الواقع او لا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا صرح للعقل فيها اصلاً كوجوب غسل الجمعة فان حكمه
 قبل ثبوت الشرح من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول و
 فيه ما لا يخفى لان حكم السبب والحاطر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعته ما دونها فيها او تصرف بغير الاذن لا ينافي كونه باعتماداً
 جهالة الحكم ايضاً كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لمواردها عندم باعتبار هذه الجهة فان السبب انما يقول في شتم الورد مثلاً
 بانه منفعته ما دون فيها بعد اخذه بضران مجهول الحكم كما يدل عليه اعتباره بخلوها عن اموال المفسد وكل الحاطر انما يقول
 بانه تصرف بغير الاذن بعد اخذه بهل العتوان ان اذمراده بغير الاذن ظاهر الا وهو ان لا يطر بغير الاذن فيكون على اعتباره البهية
 بالحكم في الحكم وبالجملة فكون الشق مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بتبني النظر فيه اليه لا دليل
 منطوقه وانما ما اورده من التوال فورده ما ذكره اخيراً من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فيكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم

وحصله ان الجهل من البيط والركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر لدليله ثم انكشف الخلاف بين ان ذلك كان
 حكمة من حيث خطاؤه وجهالته بالحكم وخ فلا مماناة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم واقاما اجاب به عن فليس على
 ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان الفاعل يثبت حكم في حقه انما يقطع حال قطعه بثبوت في حقه من حيث انه مصيب بقطعه
 الواقع لا من حيث انه عطف به في صوابه وان حكمه حال خطاؤه ذلك نعم اذا انكشف الخلاف بين عنده ان ذلك كان حكمه
 من حيث خطاؤه في صوابه الواقع لا من حيث صوابه وظان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا بالنسبة الى حال
 انكشاف الخلاف فيقال اشكال المدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واقاما ما ذكره غير ان
 ان العقل يحكم فيما جهل حكمه بعدم الوجوب دون الاباحة فغيره يدلان العقل كالحكم فيه بعدم الوجوب كالحكم بعدم
 الاستصحاب والحرمة والكراهة فيعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لان انحصار الاحكام في
 الخصة يعده من الضروريات وقضية القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره بحكم الشرع ايقه بالرخصة
 فيما لم يقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرة بهذا واجاب التفاضل عن الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل
 الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصية محسنة او مقهورة ككل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعله فعل فهل
 يحكم فيها على الاجمال بغيره او يحكم بالاباحة او لا وورد عليه المحقق الشيرازي بان العلم العقل بالحكم على الاجمال في اكل الفاكهة
 علم الحكم بخصوص بكل فعل ككل فاكهة الزمان بضم الضمير الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من
 دليلهم ثم قال اللهم الا ان يبق المراد الحكم الضروي وفيه تعسف يعني ان حمل الحكم المنفرد اذ اكله على الحكم الضروي يرفع
 الاشكال لان اعتبار ضم الضمير يخرج عن كونه ضروريا وكانه زاد بوجه التعسف واستعملوا نقل بعض المعاصرين عن الش
 الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا يدرك العقل
 حُسنه او قبحه بالنظر الى خصوصياتها هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع والا الثاني ان المراد ان ما لا يدرك العقل
 حُسنه او قبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شئ اخر هل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الذليل والاولى على التثنية لا يكون
 الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين عن الفقرة التحصيل له والاول هو الذي اورد عليه هذا
 الاشكال برهانه لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادره حكمه والى ما لا يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني وقع في
 الاشكال المذكور ولو احرر النزاع في الاشياء الغير الضرورية في الغير المشتملة على المنفعة كتم الورد واكل الفاكهة من
 غير اعتبار لكونها ما لا يستقل العقل بادره حكمه كما فعله هو اعني المعاصر المذكور ستم عن الاشكال فان من يحكم فيها بالاباحة
 او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانها لا يحكم فيها يجعلها من القسم الثاني وقد ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد في
 البحث فيها لا يستقل العقل بادره حكمه موافق للغير المعروف في كتب الفقه كما لا يخفى على من راجعها ووجه فلا بد اما من بيان
 يندفع به الاشكال والنزاع بمقالة الحاجي لا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على
 المنفعة لانه لا ينطبق عليها اقوالهم فيها الا بعد اخذها بجمولة الحكم ومع وجود الاشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية
 المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل بعدم فيها بالوجوب كالعبد وقد يحكم بالتحريم كما نعلم فلا يستقيم جعلها عنوانا للفعل
 النزاع على اطلاقها كما فعله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الوجه الاول بان كان ان
 يبق في ضم الورد منفعة ما دون فيها وكل ما هو كذلك فهو حرم فقد علم حُسنه بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدركات
 العقل في الضروريات هذا محصل كلامه اقول وانت خير بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفاضل في مرجع الجواب
 الثاني والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف وفيه بعض الناظرين
 في كلامه ما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول وما اورد على الجواب الاول انما يستقيم اذا اراد الجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه
 تفصيلا لا بدليل خاص لا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام او لا وهذا متفق انما لا يندفع ان النزاع بما اورد له للورد
 عليه من انحلال ذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو بلغنا دليل
 عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلزم بالانحلال فهو مع كون غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم
 هنا في معرفة الحكم الذي ينحل الى التفصيل لا المقصود الحكم بجملة اكل الفواكه مثلا او حرمة وهذا لا يقتل بدون الانحلال
 لايق للاداء من الحكم على العام انما هو الحكم على المختصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك المختصة مورد الحكم دون الحكم
 على الخاص على ان يكون الخاص مورد الاسباب وجود العلم في ضمنه فيمكن دفع المتأخر على التمهيد الاول بان المعنى كل
 شئ لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار لم يكن قلي ان يكون ذلك الشئ مورد العلم هل يدرك حكمه باعتبار لم يكن قلي ان
 يكون ذلك الحكم مورد الحكم او لا فيندفع ايراد المورد عن الجواب فانقول هذا التثنية بل مع قصور كلام الجيب عما افادته

فكر مستقيم

غير مستقيم عند تالان الاحكام على ما تراه لا تتعلق بالطابع الا باعتبار وجودها المتخارجة فلا يعقل مغايرة حكمها حكم افرادها
لا تخادها في الخارج نعم بجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطابع باعتبار
انفسها ويجوز مغايرتها حكم الافراد حكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتأخرين فيمكن الزامهم بجهة الجواب وان دفاع الاثر
بناء على هذا الترتيب بل لكن لا يخف ما في ان النزاع المذكور لا يخفى بل بعد هذين القولين فيبقى الاشكال بجمله على مذهب الاخر بهذا
والذي هو لو فوج بمساق كلام التفاضل بل هو الظاهر من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه يدل بل يخفى به
هل يدرك حكمه بدليل بقره وغيره او لا فيندفع عنه اليراد المذكور لان الحكم بحسن شئ الوود لكونه منفعة خالصة عن امارات
المضرة انما هو حكم عليه باعتبار امر كل عام جاري في غيره كشم الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوصي
ودوه وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعنى يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم ورد على المجهل ان بعض
الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الاشد في من حسن او قبح ما يتصف به باعتبار امر عام حكم العقل بقبح ضرب غير المستحق
وان اشتمل على منفعة لكونه ايداع فان ادراك حكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام محرم في غيره من الجرح والفشل
ويجوز ايضا مع ان النزاع المحرف في المقام لا يتوجه اليه قطعا وانما ما اورد على الجواب السابق مما يبرر على كل من بناء على ان
تكون الادلة العقلية حجة في النظر بآثارها كما هو المحقق وبموجبها بان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الا بشئ
اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظته العنوان المذكور فارجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يجعل ايضا على ان ما لا يدرك العقل
حكمه الا بشئ في الواقع هل يحكم عليه في الظاهر بالاباحة والخطر كما لا يثبت للقطع بوجوده في احد ما على التعيين ثم ان كلام
جماعة كالحاجي والعسكاري في تحريم العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة ولما وقع
اليقيد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريم اليد بلا داع ومضغ الخشب الغضبي
الذي لا يحكم للعقل فيها عند الكل اقول وكانهم اخذوا القيد المذكور من النجحة المعروفة للقاتلين بالاباحة حيث اغتربا
في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عند ان يجعل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما اعنى موافقة الفضا والداخي
سواء سميت عرفا منفعة او لا ويرجعها الى ما يمنع بدونها صدور الفعل الاختياري وهذا يحصل التوفيق بين الدليل وال
العنوان وحمل كلام المعبرين بهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح وربما يؤيد ما ذكرناه انه لو لا عموم العنوان لكان
من المناسب واللازم ان يمتنع عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يغير صوابه واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه
لا حكم فيها الا يشتمل على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلنا لان من قال بالخطر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيها الا
يشتمل عليها بل يلزمه القول بالخطر في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندا على الاباحة بغير النوعين ثم ان اراد الحاجي
بقوله ان لا حكم ان لا حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله توجه عليه مما مر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم
حكم العقل بمعنى عدم ادراك الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة له على الحاضر فاما الموقف فان اراد توقف العقل
عن الحكم رجوعه الى مقالة الحاجي فيزوجه ما برده عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم
عشوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان
قبل الشرع هل المراد به قبل بعث الرسل مطا او قبل وصول احكام الشريعة مطا او قبل وصول جملة يعنى بها منها او قبل وصول
الحكم في خصوصيات الموارد بالمعنى عنها هذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة
لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير متبدل لا بدنا والحث معه على مجرد الفرض وتغدير غير رافع ولا جدوى فيه الا ان يقال ان
فائدة انتخاب الحكم من الواقع وهو كائنا مع عدم وقوع هذا الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستقل
من كلام الفاضل المعاصر برشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمجوس الذين لا ينسب لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه
من غير اختصاص والذي وقع في هذا الوهم ما توجه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ بعد وصول كثير من
احكام الشريعة الى المكلف وعلى بحكم الشارع بالخطر في كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجوده مقبح وافضه
خفيه فيه يمنع ان يقطع باباحة ما يحمل حكمه وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاخرين او ما يتبعها او الو
الاخير هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من
الشرع خصوصا وعموما هل يحكم فيها بالاباحة والخطر ولا يحكم بشئ هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل
باباحة تلك الاشياء وان كان قطعا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير
من المنافع الحالية عن المضرة يكون ظنا ولا دليل قطعا على حقيقته والدليل الظني غير مفيد فكيف يدعى انه ما يستقل
العقل به الا ان يوافق اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان في مخالفة مظنة ضرر في دفعه عقلا او بلق بنبش حجية هذا

او لا يمكن تقييد فيه
ان الاشياء التي لا يدرك العقل حكمها
التي لا يحكم عليها
الظاهر والباطن

هذا الطريق على ثبوت حججهم ظنون المجهد بعد انذار باب العلم فيدرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجة ظن المجهد لا يدخلها
الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسائل الكلامية فيه نظر من وجوه اما اولها فلانه ان اراد بالاباحة
الظاهرية منها كما هو المتعارف فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها الاستقلال بفتح
التكليف بدون البيان مطروحا هو مستلزما وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا يخفى في استلزامها لاقبل
الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له طرفها ايضا لاسيما بعد الملاحظة المذكورة وقد تبيننا على ذلك سابقا واما
ثانيا فلان الاستناد الى العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهرة ظاهر الفادلان الاباحة المظنونة لا يستلزم على
ظن ضرر ولا في الفعل ولا في الترك حتى يلزم في دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك في ظن الوجوب التقريري نعم يمكن دعوى
ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظن على وجوب الحكم بها لكن مساو عبادته لا يساوي ذلك
كما لا يخفى على المناظر فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حججهم ظن المجهد لا يدخل في الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير
من الادلة انما يثبت حججها عند على اثبات ذلك كحجج خبر الواحد والكتاب والاجماع المتقول والشبهة وغير ذلك فانه انما
يقول بحججها من حيث قيام الحجج على حجة ظن المجهد فاذا صرح ذلك عند في الالة العقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية واما
ما استناد اليه في ذلك من ان مسئلة حججهم ظن المجهد ليست من مسائل الفن فان موضوع ادلة الفقه وموضوعها ظن المجهد
ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي مع الاجتهاد بل التعادل والتزويج اية كما هو البحث عن حجة ظن المجهد بل هو الى
البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفرائض الفقه خاصة فلا بد من اوجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما ترى
عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فاقبنا بعض مسائله عليه فالاشكال فيه ان لم يذم في الاستناد
دخول من ادعى في علمه فلا يستقيم دعواه في المدخلية الا ان يرد نفي الدخول في مسائل علم الاصول لانها لا تتناول
فرق بين الجواهر حيث ورد الاشكال على الثاني دون الاول فالمراد من ذلك على حصول فصله وما دل عليه العقل والنقل
اصل البرائة والمراد بها الحل والفرغ من مطلق التكليف المشكوك فيه فيتمك فيه على نفي الوجوب التقريري والخبير بها حيث
في المبيع والبعض فيثبت به الاباحة في غير العباد واشفاء الاقوى حيث يشك بينه وبين الضعيف فخصه الفاضل بنفي الاثر
معللا بان المراد البرائة من التكليف ولا يطلق الا عليها ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ما هو من الكفر ومعناه الا
في المشتد ولا يصدق على غيرها وضعفه لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو الاصح من ذلك قطعاً لانه
تتناول الوجوب الحرمة بانواعها قولاً واحداً ومن الواضح انه لا يكون كلفه فيها وكان المتداول في كلامهم استعمال اصل
البرائة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكرهية والتعظيم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه
مع اشترائه المبيع في الادلة هذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب الحرمة له باعتبار نزولها
التنزيه والكرهية له باعتبار واحد وهذا يرجح التند على الوجوب الكراهية على التحريم عند دوران الامر بينهما وسبقه على
ذلك انه ونظرنا ولا عمل البحث فقولنا لاصل يطلق في عرفهم غالباً على معان اربعة القاعدن والدليل والاستصحاب و
الراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدن فالمعنى القاعدن المحرمة في البرائة او للبرائة دون الدليل لعدم ملائمة المقام
فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المستلزمين افعالهم
فيها ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ القطوع به لا يتحقق اصلا في عرفهم ولا يخفاء في ان البرائة ان قيئت الى الواقع فقد
لا يكون طرفها وان قيئت الى الظن فيقطع بها ولن يتم ان معناه الاصح فانه ايسر على الفهم اعتبارها في التركيب الجلي كما
ذكره الشهيد الثاني ودون الاضافي كما زعمه الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل
الاباحة انحصرت في مورد محرم بل حصل البرائة فيها محتمل الاباحة وبها لا يتحمل سواء كان عدم احتمالها في نفسه كما في
العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على سوا المومن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الابا
والفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل عدمه هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم
الموضوعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما اعموم من وجه وان خصصنا
لمسائل البرائة بنفي الوجوب التحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح
واستظهر بعض المتأخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري والثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه
ظ فان مقتضى الاصلين في نفيهما ليس الا نفي في الظن وذكره الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي
الحكم عن الموضوع علة العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني نفي نفيها بخصوص ذمة اتحاد المكلفين وقد نظر
بعض ما قرره نالوا في خصوص عند كنهها فاعلم ان اصل البرائة قد يستعمل في مقام الاستثناء في الحكم فتارة حيث لا يعلم الاثر

التكليف

المقام

اصلا ولا يكون ان رده نفيان بل علم الاشتغال به واخرى يشيخ علم الاشتغال في الجملة او يعان مودده بما علم الاشتغال به
فما يستعمل في مقام الاستثناء في الموضوع اما جيمه في المقام الاول فهو قول الاكثر بل ربما يظهر من عند الصدوق في الاعتماد
انه موضع وثق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بجيمه مطر وفعل في ايض قوله بوجوب الاحياط ولم يثبت ذلك
عدم العمل باصل البرائة مطر ويحك عنه في المعنى القول بان جيمه فيها يتم به البلوى خاصة وجملة مقدمة الكتاب المذكور غير
مساعد على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وقسمه بالبرائة الاصلية
واستصحاب حال الشرع وان بق عدم الدليل على كذا فيجب اشفاؤه وذكر هذا بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا
يصح في العلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال جيمه اقول تلتشه لا قسما
الاستصحاب يفتى على احد من الاول ان يرد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب اشفاؤه استصحاب عدم غير التكليف من
احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشراط العلم بعدم الدليل في جيمه الاستصحاب المعول في نفي الحكم الوصي
دون التكليف فان اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو التام فالفرق واضح وان اراد به ما يقتضيه الظن المشد الى الفحص في
الادلة كان الفرق باعتبار اشراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص لا يفيد الظن لعدم فيكفي في نفي التكليف
دون حكم الوضع الثاني ان يرد بان الاستصحاب في نفي الحكم ظاهر وهذا لا يعتبر فيه الاعداد العتور على ما يدل
على الخلاف وينقسم باعتبار المورد الى القسمين وقد يستعمل في نفي الحكم واذا هو هذا بضمير فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف المذكور
ولا يخفى ما يند بل الصواب ان بق بضمير فيه العلم بان الحكم لو كان خلاف ذلك لغيره على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل
لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر ان يفيد الظن به ولا دليل على اعمانه هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب
الى مساق بيانه وكيف كان فلبس في كلامه التفضيل في جيمه اصل البرائة بل في جيمه اصل العدم وقد عرفت الفرق بينه وبين
المقابلة ومع الاناخر عن ذلك فالذي اعنيه في الجيمه هو العلم بعدم دليل على الخلاف وقضية ما نسب اليه من اشراط
عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفضيل في مقام الخرم قضية جيمه اصل البرائة
في ما يتم به البلوى هو العلم بان الذي بينه وبين المعصم بالقول والظن هو البرائة فان لم يكن هناك احتمال التيقن علم انها
الحكم الواجب والا كانت محتملة له وقول بعض المعاصرين بافادة الظن بالبرائة بعيد عن الاعتبار السديد ثم الاحياط عبارة
عن فعل ما لا يعلم وجوبه واقفا ولو في الجملة مع احتمال اذ اسلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذا اسلم من احتمال
الوجوب فان علم احد ما لا يعلم له عليه غير دليل الاحياط كالحجر العتير او الاستصحاب او ما اشبه ذلك لم يعد العلم بالاحياط
وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعترفا قولنا في الجملة احراز عن مثل الاقل اذا اراد الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر
فانه وان كان وجوبه التيقن محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تفسير الاحياط في المنذور المذكور ابدك
الوجوب التحريم بالذنب والكرامة وفسره بعض المعاصرين بما هو او في النفس من الهلاك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا
ينطبق على القول بوجوب الاحياط ان لا واقية بدونه ولا على القول بالاستصحاب بالقطع بعدم الهلاك والعتاب هذا ذهبت
الاجبارية على ما نقل عنهم الى انه جيمه في غير ما يحتمل التحريم والاحتمال في ما يحتمل الضمير الى القول اربعة التحريم واذا التحريم
ظاهر او الاحياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القسمين الاخيرين من ان بناء على ما نسب اليهم من
الطباقة على القول بالتحريم وانما خبير بان ما راعى من الاشكال جيمه في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له
بالاخيرين كما ذكره ولو نزل مقالة التوقف على التوقف عن تعيين احد الاقوال او بعضها على حد التوقف في سائر
المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان جيمه الاية لا يساعده على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى
تقديره يبقى الاشكال بجمانه ويمكن الفرق بان الادلة التي تستوجبها على التحريم منها ما يدل بظاهره من جيمه وجوب
التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جيمه وجوب الاحياط كما في دكعات الشك ومنها ما يدل
عليه من جيمه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فخاص كل مذهب يتمسك على دعوى بما يختار العمل به
منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يساعده عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام الموقوف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي و
الظاهري وارتكاب الفعل والترك بمجرد عن التيقن بجملة شرعية لكنه يتلقى ما نسب اليهم من الانفاق على التحريم هذا
ولنا على ذلك ذهب المشرك وجوه الاول قطع العقل بالبرائة عند عدم اماره على الاشتغال ووقع التكليف بدون التيقن
والانفاق وقد سبق بيان ذلك في نظير الكلام بل عاودة التي استصحب البرائة الثابتة في حال التيقن وشبهه فان قضية
عموم اعلانه كما يستلزم عدم اختصار مودده بغير البرائة ولا يخفى ان هذا الدليل الذي هو المقدم في مودده الاستصحاب
ويبين مودده اصل البرائة عموم من وجهه لبيان الاستصحاب غير البرائة ووجوب اصل البرائة حيث لا يتقدم برائة كعلم بوقوع

المذكور

نحوه في
على ان
اصلا

بوقوع جنابة وغسل عما في الذمة منه وشك في المناخر فان قضية اصل البرائة هنا عدم تحريم جوار البهدين واللبث في
 المساجد وقرينة العزائم عليه مع انه لا صريح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه
 من الكتاب والسنة فمن الاول قوله لا يكلف الله نفسا الا ما ايتها فان الايمان لا يصدق فيما لا يصب اماره عليه وفيه تأمل
 وقوله لم يملك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضية تخصيص الهلاك والحياة بصوره وجود البينة فيها
 عند اثباتها وقضية ذلك هي الوجوب والحرة واخرى يباح على اشكال في دلالة على نفي الكراهة وقرب من قوله تعرف ذلك
 ان لم يكن ذلك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدلوا بقوله تم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان الثاني
 من بعث الرسول في الحاتم هو التليخ ويشكل بعد التليم بان نفي التذم يوجب على نفي الوجوب التحريم لجواز الاستحقاق
 والعموم كما مر في دفع حجة المنكرين للدلالة بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية في المقام بالبيان المذكور ومن
 دفع حجة المنكرين للدلالة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اراد نفي الوجوب التحريم بالمعنى الذي اثبتت الحزم فانه
 لا يلزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعمو وعدم المواخذة ولو مع الاصرار بل بجعله كغيره من الذنوب فلا يكون شافيا بين
 كلاميه كما اورد بعض المعاصرين عليه ومن الثاني ما روى في الصحيح عن الصادق قال قال رسول الله رفع عن الصحبة
 شقة وعذمتها ما لا يعلمون وفي الموق ما حجب الله عمله عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى قال سالت
 ابا عبد الله عن من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شق عليه في معنى البرائة نعم انما يتم الاجتهاد
 بالرواية الاخيرة اذ لمحك على التلب الجزئي ولستدل بعضهم ايضا بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال للابد
 حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فزله نازة قوله بكل شيء فيه حرام وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان
 المنصفة بالجمل والحرة اذ لم يعلم الحكم الخاص به منها فخرج ما لا يوصف بها معا من الافعال الاضطرابية والاعيان التي لا تتعلق
 بها فعل المكلف ما تبين حله او حرمة قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاستنباه
 ثم قال فصار الحاصل ان ما اشبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا لان يكون حراما فهو حلال ونزله اخرى على معنى
 كل شيء نفسه الى هذين القسمين وتحكم عليه باحد الما على النيين وحكم برجوعه الى المعنى الاول اقول ولا يخفى في
 انه تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تعذر ما لا يصدق عليه اللفظ ولا عليه اماره خارجية بل التعسف ان الشاذ
 من الرواية هو كل شيء اى عين او نوع يشتمل على النوعين لا على احدهما فيعلم بهما فيه كما هو الاصل في تخصيص سائر
 الموضوعات فخص بالثبوت في الموضوع دون الحكم نعم ربما يمكن ان يقال باننا اذا ضمننا عنوانا مشبه الحكم الى عنوان
 معلوم الحرة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع بانه شيء فيه حلال وحرام فثبت الحلية في مشبه الحكم لعدم العلم
 بجهته وكذا الوجهنا بغير معاديق التلذد فينبغ الحكم من الصدق الى العنوان وفي كلا الوجهين تعسف فان المتبادر من
 الرواية حلية المشبه ومن معلوم احدا النوعين بالآخر في الشيء المشتمل عليها كما لا يخفى ثم ان الفاضل للمعاصر نظري
 التنزيل المذكور بوجوده اذ بقية الاول انه بوجوب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال في معنيين حيث يراد بوجه امران
 احدهما كالمكراهات فانه باحد ما يخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالتما فانه لا يمكن ايضا فحكم شرعي
 والثاني كلما كان منقسما اليها بان وجد فيه النوعان عندنا اوفى نفس الامر لخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما
 تبين حليته او حرمة وقد تقرر في محله عدم جواز الاستعمال المذكور الثاني انه لا معنى لاجراء المذكورات في القيد المذكور
 من حيث انه معنى قوله فهو ذلك حلال ان مجهوله حلال ولا يخفى فيها الثالث انه لا معنى لاعتبار المفهوم المتخالف للذم
 للقضية الا باخذ السالبة منفية الموضوع وهي غير مفيدة بمعنى ان مفهوم الرواية اى ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله ليس
 بحلال وليس فيما ليس فيه حرام وحلال بالنفس المذكور مجهول فينتعين اخذ السالبة منفية الموضوع ولا فائدة منها وزعم
 ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد للاحتراز بل للثبوت على ان احتمال التحريم في نظر
 المكلف في صورته الاستنباه لا بوجوب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا اليوم عين حاصل على تقدير ان يكون الاستنباه
 في نفس الحكم فلا يكون للتقييد فائدة الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله حتى تعرف الحرام في معنيين المعرفة من
 الدليل الشرعي فما اذا كانت الشبهة في الحكم او من بينة وشبهها فما اذا كانت الشبهة في الموضوع وهو غير جاز كما سبق
 هذا لمخص ما اطال الكلام في بيانها ونحن ان الوجوه التي اوردناها غير رادية اما الاول فلان توجه الرواية على ما تقرر في
 الاجتهاد لا يثبت على استعمال اللفظ المذكور في معنيين بل في معنى واحد من اول اللغتين لما عرفت من ان المشد
 ينزل على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهو في عنوان عام يشتمل كل من المصنين واما الثالث فلان الصيغة في
 قوله فهو راجع الى الشيء الصل للحرة والحلية من غير اجزاء فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو ذلك حلال ان مجهوله حلال ان

ان الضمير

ان الضمير يرجع الى المحمول المضاف الى الشيء المقيد بالقيود المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره وان اراد اضمار المحمول للمضاف الى
ضهير الشيء المذكور فحذف المضاف وايدل الضهير المحرور بالرفع فيقوم مقامه ففاسد ايضا لانه اضمار بتكلف بعيد بل عبر
سد يد من غير قرينة ولا ضرورة محوثة وهذا يظهر الجواب عن الثالث اذ لزم اخذ المفهوم سائبة منقضة الموضوع انما يتم
اذا كان المعنى فمحمول لاجلال وقد عرف بطلان ذلك مع ان الايمان للكلام المذكور مفهوما لانه ان كان باعتبار القيد بالوصف
فقد حققنا سابقا عدم دلالة عليه وان كان باعتبار تعيين الجملة بمعنى الشرط فم ولو سلم فالمفهوم قد يبلغ عند عناية عن
الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول المسند ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه
الاشتباه ويدل على اعتبار المفهوم بالنسبة الى غير معلوم الكلية فان محضه ان تقييد الشيء بكونه محمولا للقرينة والجملة لاعتراك
بالنسبة الى الاعيان والافعال البقي لا يمكن اضافها باحد ما ثبت انه حرام لاحلال فيه فان اخرج هذه الثلثة بالقيود
المذكور عن العنوان للاحتراز عن حقوق الحكم المذكور لها وبيانا بالنسبة الى ما علم انه حلال لاحرام فيه فان اخرجها ليس للاحتراز
عن حقوق الحكم له بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشبهة الحرمة والكلية فيبني اعتبار المفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول
على احد الوجهين المنقذين لكن لا يلزم كون المفهوم سائبة منقضة الموضوع كما عرفت ثم التفتة التي ذكرها في الشبهة من حيث
الموضوع جارية في الشبهة من حيث الحكم والفرقة المذكورة مجازفة واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فجزئتها فيه
كاف في جنس التقييد اذ لا يلزم ان يكون للقيود فائدة بالنسبة الى جميع افراده مقيده فان قولنا بدلالة الرواية على الحلال
في مشبهة الحكم لا يوجب تخصيصها بل يمكن تعميمها اليه والى مشبهة الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالآخر فلا مند
عن اشكال الضهير بناء على ما ذكره فيه الا بالنسبة من كون القيد لافادة الاشتباه فيتم العنوان المشبهة وغيره والمنع عن شوب
المفهوم كما مر وهذا كما ترى باذ على تقدير تنزيلها على مشبهة الحكم ايضا الا ان المسند لم يحجج بانها على هذا وانما الرابع فلا
المراد بالمعنى المعبرة سواء كانت واقعية او ظاهرية وعبارة اخرى سواء كان علما او مؤدرا امارة شرعية غاية ما في الينا
ان يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ في معين بل في معقول ثالث متناول لها
اصح الفاتون بالتحريم بما رواه في الكافي عن عمر بن الخطاب عن الصادق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلاك من حيث لا يعلم
وجه الدلالة ان كل محمول الحكم شبهة فيجزم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامتها سندها محمولة
على ارتكاب المشبهة قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند ما كان الرجوع اليها جازما بينها وبين ما مر من الاجازة المغضدة
بمرحجان عديدة ويمكن حملها على رجحان الجنب عن ارتكاب المشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على المشبهة في الموضوع
مع الانحصار على ما سيجي او على الاعم منه ومن القسم الاول وفيه بعد ودر بما يشكك حملها على رجحان التخصيص بطريق الاستحباب
او على المشبهة في الموضوع ورواها في مقبوله عمر بن الخطاب في مناقب ابي عبد الله على نحو من ذلك فانه بعد ان ذكر فيها
جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر وذكر فيها الاخذ بالمشهور وترك الشاذ التاديبان الجمع عليه لا
ويجب فيه قول وانما الامور ثلاثة امر بين رشد وفتنة وامر بين غيبة وفتنة وامر مشكل به يعلمه الله ورسوله صلى الله
وسلم الله صلى الله عليه وسلم الحلال بين الحديث فان سياق الرواية ياتي من حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب اخذ بمقتضى
الترجيح ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال وانما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده من ذكر هذا
الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجبا لكرهه الاذ بتكاتب المشبهة فما لزم معلوم الحق الجمع عليه فلا
بدان يكون حراما فان تم فرض بدفع الاشكال عن المقامين لكنه يمكن من السعد وابعده من حمل الشبهات على مثل الشاذ انما
لان الجمع عليه اعنى المشهور اذا كان من باب الرشد كما ان الشاذ انما يوجب الحكم المقتضى من باب الغي لا من باب المشكوك في
الشبهات والتحقيق ان مراده من الحكم المستفاد من الرواية التي يشهد بجواز العمل بها المرجح للمعبر كما مر في الرواية
من باب بين الرشد ولو بسبب الظن وان العمل بها كذا وان المستفاد من دوامة لا علم للعامل بها بانها من اي النوعين لجملة الحكم المرجح من
المشكوك التي يجب الرد فيها لا الشارع وان العمل بها كذا وعلى هذا فلفظ من الحلال البين والحرام البين ما بين جواز العمل
وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتيقز فيه شئ منها وارجح فلا كلام في وجوب الجنب عن الشبهات هذه الملتزم ويمكن حمل الرواية
على الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبات القريبة وهذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تؤول
على حرمة استيعاب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان محمول الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم
الحكم من حيث العموم لادلة البرائة وكل الوجهين ضعيفا اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في الحرمان

ب المعرفة

معللا

في الحرمات على حد قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع العرف في المعاني على ظاهره من العموم الخفية لكان اللفظ من ارتكاب جميع
 الشبهات وقع في جميع الحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات منعت او متعذر عادة فلا فائدة في الغرض لحكمه
 مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع الحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبيهة ولو من حيث الخصوصية
 اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل باحتسابها من حيث العموم للزم الثاني الا ان يلزم باعتبار الحديث بجهة
 في الفصد لا البتة الحكم وهو كما ترى لكن الجيب لم يلزم بجهتها على التحريم بل حملها على الكراهة والقرن في كل مشبهة بمجيبين
 فقال لا يجب الاحتساب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فينا لا يعلم ويلبغ ان يكون مراده بالجواز
 معناه الاء ليجمع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس له جهة جملة الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة و
 انوجبة للجواز فلا يخالف الجهتين يكون احدهما منشا للجواز والاخرى لاستحباب الشرك واعلم اننا لو حملنا الرواية على
 ظاهرها لدرت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتكمن منها المكلف او الوقوع فيها منته لا ارتكاب العلم او موجب
 للموتع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب ذوال حرمة الفعلية بل المحرم الواقعي ثابت على صفة حرمة وان
 جهلت وليس لها دلالة على حرمة المشبهة على تقدير عدم حرمة في الواقع بل ظاهرها عدم تحريم كما يستفاد من قوله وهلك
 من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم
 فان الظن من الهلاك هنا انما هو استحسان العمومية وهذا خلاف ما انفقت عليه كلمة الفقهاء فيجب ارتكاب التاويل فيها
 والمزوج عن ظاهرها وليس تنزلها على معنى يدل على ما ذكره وادلى من تنزلها على معنى لا يتناقض ما ذكرنا وقد ينتمنا على
 بعض وجوه تنزلها ويمكن تنزلها على معنى من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب الحرمات اما الخاصة في
 فعل الشبهة مط او اضاوت الحرمات وهي كونهما موثرا لتساوية القلب السامع في فعل الحرم او لفرضها الى الحرمات فاذا تجرى
 المكلف عليها تجرى على فعل الحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل الحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها
 فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه وقوع في فعل الحرم المهلك له من حيث لا يعلم بجهته بالشبهة التي اوردت منه العناوة
 المذكورة اجماله بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لوم دل على تحريم المحرم
 في الظاهر سواء صادف الحرم الواقعي ولا واما القول بتحريمه في الواقع مط فناسخ عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي و
 الظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف بجهته بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بجملة غير الحرم المحتمل بعدم
 حرمة حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجود الاحياط مط بالعقل والنقل اما الاول فللمقطع ببيوت الاثقال
 بالاسكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يعقبن الامع الاحياط واما الثاني فللقوله دع ما يربك
 الى ما لا يربك فان العمل بالاحياط مما لا يربك حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله ادرى
 لك ان تاخذ بالحايطة لديك والجوار اما عن الاول فان اليقين بالبرائة انما يجب تحصيله على القدر الثابت للمعلوم
 من الاستئصال واما الاستئصال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالجمل على استحباب العمل
 بالاحياط دون الفسوى فان الفسوى بمقتضى الاصل متعينة جمعها وبين ما دل على عدم وجوب الاحياط كقوله فان
 في مسحة حتى تلتقى حاجك مضافا الى الروايات السابقة المعضدة بالعقل والشبهة العظيمة مع ما فيها من الملازمة للطريقة
 التعمية التامة واجاب عنه الحق بان خبر واحد ولا يعمل بمثل في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالانقل نظمة الرية لان الزام
 منه لم يدل الشرع عليها فيجب اطرحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على شرط
 صح النوع عليه في الاحكام الشرعية مط فزعا كانت واصولا نعم بجهة اللغ هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلا
 الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما هو محل الرب مط بل الى ما ليس محل الرب فلا بد من اثبات عدم الرب في ترك العمل
 بالاحياط حتى يتبين المدرك اليه بموجب خبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تم ولا تنفق ما ليس لك به علم وقوله
 وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبرائة عند الجهل بالحكم اتياع لما علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون
 حراما بنص الآيتين وقرئ منها الايات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالا باحد جهتها محتمل
 ان يكون حراما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا نحو ضرر الوقوع في الحرام ولقوله تم ولا تعلقوا بايديكم الى الهلكة
 وبظواهر حجة من الاخبار منها قول الصادق ع في موقف حرة ابن طيار لا يسعكم فيما بينكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و
 الثابت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم ع في موقف ساعه الكم والقياس انما هلك من هلك من قلمك بالقياس
 ثم قال اذا جازاكم ما تعلمون فتقولوا به وان جازاكم ما لا تعلمون فيها واهوى بيد الى فيه وحسنه هشام بن سالم قال قلت
 لا بد عبد الله ع ما احتج الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجبر الاله ان هذه الاخبار وقد

بها

الله

تفتت

تضعفت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبرائة وانه لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان
الانساب بل للاراد حكمهم مع العمل بالبرائة والاباحة والحكم بهما لا يوجب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم
والغنى من غير علم ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث يمنع من الحكم بما لا يعلم لنا به لكن ندعى علمنا باباحة ما لا يعلم لنا بحكمه والبرائة
عنه لادلة التي سبق ذكرها وبالمجمل تعلم اباحة مجهول الحكم في العلم باعتبار كونه مجهولا لما من من الادلة فلا يجرم علينا الحكم بها
كل ولا يجهل حكمه باعتبار الواقع او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا
يقدر عدم تعرض الاخبار المذكورة بجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذا الاحكام المتعددة لا يلزم استفاضتها من نص واحد
ووبما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاها اثبات الحكم الواقعي مع
جر بائة غالبا في اثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ
اخبار الطرفين وناوهمها التحيز فيرجع الى اصل البرائة فان لو ادانما تخار العمل باخبار اصل البرائة فتحرج الحكم اليه صحيح
لكن لا يتم به الزام الحكم بجواز اختياره العمل بل جواز المنع وان اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا
تنزيل هذه الاخبار ولو لم يجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استنفاغ الوسع في البحث عن المعارض ومنه الرجوع الى الامام مع ان
الرجوع اليه كما هو الغالب في حق مخاطبين بالتوقف والترقي في تلك الاخبار والرجوع الى نقلها الاخبار وحفظها كما هو المتعارف
على تقدير تعدد الرد الى الامام كما يدل عليه رواية الرد فلا ندل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعدد الرد كما هو محل البحث
اما المقام الثاني فالكلام فيه في موضعين الاول ان يشبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها ولو مع الرخصة
في المخالف وهذا التما يتصور في صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضها مع الجهل بالتحسين و
الاشباه قد ينشأ من حيث تصور الدليل عن التحسين كالاتحاد المكي من القول بالوجوب والاستحباب ايا من القول
بالتحريم والكراهة او من حيث تصور ذلك في صيغة الامر والتمسك على القول باشتر كما بين الطلب مع المنع من النقيض
باعتد مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصها بالاول وضعا وبالثاني اشتمالها وتكافؤها في راد على هذه القياس بقية
المشركات وما في معناها او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في مسألة الجمعية عند من لا يعتد ببعض الرجحان اولاد دليل
كافي لفظ الصواب حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصبي او من حيث الموضوع كما لو اشبه الطاهر بالنجس والمثلث
بالمضاد والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الادلة قط لما سياتي تحفي في اواخر الكتاب اشبه ولا في صورة اشبه الموضوع
لما سياتي بيانه في اواخر الفصل واما الكلام في صورة تصور الدليل والادلة لثمن اثبات التحسين فنقول طائفتين
صور عديدة ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع وجود المرجح في احدهما يتعين الاخذ به ومع عدم تحيز البناء
على احدهما لان الاخذ بما جهل الواقع اصل من الاخذ بما لا يختمه والظن عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة او لا
ربما يمكن ترجيح جانب النهي من حيث ان رفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وقضاء الاستقامة وفد مرتبافيه في محبت النهي
ومنها ان يدور الامر بين التذب الكراهة ويعرف الحال فيها بالقياس للماتر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والتذب
فيحرج جانب التذب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال بينهما على وضع في بعض المباحث
السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمفايسة الى الصورة السابقة منها ان يدور الامر
بين الوجوب والكراهة والوجه مائة في الوجوب التحريم ولا يسئل الى نفي المنع من النقيض الذي هو فضل الوجوب الاجمالي
فيثبت الرجحان للشر لانه اصل مثبت لا يعول عليه وربما يمكن ان يجعل الاحتياط مرجح للوجوب وكذا لو ادوا الاحتمال
بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلث منها وحكمه كما سبق الثاني ان
يكون مورد تعلق بامر علم الاستشغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاشتغال
به في الجملة وتحقق فيه الافهام السابقة فاحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا واما الاشكال
فيما عداه ومحصل الكلام فيه انما اذا علم اشتغال الذممة بمرتبة ثم شك في اشتغالها بشئ فيها او لها فضل صحيح التمسك بال
البرائة في نفي الاشتغال به في الاشتغال بها اولا وعلى قياسه الكلام في اصل عدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيه او
شرطيته من بقية الميثاق الموقوفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك ومخالفة اخرون فتعوا من حجة
الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها اسام للصحة كانت
مجرى على القول بانها اسام للاعم وتوتم الفرق في ذلك مما لا وجه له كما ان التنبية عليه سابقا وبظهر ثمة جريان الاصل
المذكور على الثاني في معاضدة الاطلاق الامر مع نبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعندنا الثالث في مدخلية
المشكوك فيه في صدق الاسم او معاوضة الاطلاق الامر بما كفاه ولا يهض مع ما يثبت الجزئية والشرطية سواء كان المعطوف

اشكال

المعارض في نفسه حجة كاطلاق اخر او لا كما الشهرة بناء على انها قد حصر في الحجة وليست بحجة وكذا الحال فيما لو شك في طهارة الأنا
 في الولوج بمادون السبع وطهارة الثوب المنجس بغير بول الرضيع بدون العصر وطهارة موضع التجرد في الجنك الى غير ذلك مما
 قلنا بان الطهارة اسم شرعي ولم تحق في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لمعارض كما مر وعلى قبا
 الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا
 توضيحا وتيقنا ان اصل البرائة وان كان باعتبار عموم دلالة ما مضى بنحو الوجوب الغيري عند الشك كما تقدم فيجب نفي وجوب
 الاجراء والشرايط المتكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والمشرط الا ان الاستفاد من دلالة انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازم
 العادة لكون الهيئة المحسولة معرفة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية ليتعين به الهيئة
 المنعزة كما هو المتر في الاستدلال بالاصل بلح قضية نبوت الاشتغال بما وجوب الاثبات بها التحصيل لليقين بالبرائة و
 الفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيه اوله هو الفرق بين وجوب مقدمه الواجب وجوب مقدمه العلم به :
 فاقض بما قررنا ان لا شرع يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الاول وحيتان مرجح النزاع في جريان اصل البرائة في المقام و
 عدمه الى جريان فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه فالنحو هو القول بعدم جريانه مطلقا وما وجوب الجزع في ضمن :
 الكل فلا يسئل الى نفيه بالاصل لانه في معنى نفي وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء الفرق
 بين المقام وبين نفيه مواد اصل البرائة حيث يجري فيها ولا يجري فيه ان البرائة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا يحصل
 باثبات القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البرائة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا نشاط بمصون غيره في غير المقام على
 تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فان البرائة بفعل البعض منوط بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فيوقوف
 العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوب بنية في الجملة اما مستقلا او منضا ولا يسئل الى
 تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب بالشيء بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان ذلك لصل مثبت ولا تعويل عليه عندنا
 ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالقدر اليقين والالزم التكليف بالجل وهو محتمل لان الجهل الذي لا يجوز تعلق التكليف
 به هو الجهل الذي لا يسئل الى مثاله وظان المقام ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضر في وجوب
 الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطاب ال بظاهره على حصر اجزاء الهيئة وشرائطها في امور
 معينة كما هو الغائب عن الحاضر من كونه مصلوا كما وابتغوا اصله والكلام هنا مبني على تقدير عدمه اذ المقصود
 اثبات حجة اصل البرائة واصل العلم في المقام دون ظاهر النص وانما اذ الرد بدل الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان الولوج
 من الصلوة ثم وورد نص اخر بان التجرد جزء وهكذا كان تمتك الحاضرين باصل البرائة واصل العلم في نفي غير المذكور
 مثل تمتك لغائبين بهما في كونه في محل المنع قد بينا عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العلم نعم لا يعد دعوى مساعد
 جملة من اجاب الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم وعدم العلم بالتكليف بالمشكوك
 فيه لنبوجه عليه دعوى عدم الحجب منه بالنظر الى الظاهر تحصيل اليقين البرائة كما في ساير الاحكام التكليفية الظاهرية
 بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيته او شرطية من حيث حجب العلم عنها ظاهرا او باقعا اذ
 ليس في وجوبها من باب المقدرة تحصيل اليقين البرائة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للوجوب مطلقا ثابت بعوم
 الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئية وشرطية في العلم حاصل العلم بالبرائة بدون في الظاهر فيسقط اعتبار كونه
 مقدمه ومثل هذا الاكسقوط اعتبار جزئية ماعدا الاركان في حق التام وشرطية بعض الشرايط كطهارة البدن واللباس
 بالنسبة الى الجاهل وسكنا هذا من بعد توضيح الشرط والمقام الثالث اعني الشبهة في الموضوع فاصل البرائة بجزع في بعض
 موارد دون بعض وتفصيل الكلام فيه بجزع في مقامات الاول ان يشبهه الواجب غير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب
 جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع الافراد محصورة ابعثه او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البرائة بل يجري اصل الاثبات
 فيجب الاثبات بجملة يعلم ما يثبات الواجب فيها ما لا يشترك في الصورة حيث لا يعتبر تعيين العمل فتوى بها على الدللة ويعتبر في
 وجوب الاثبات بالجملة فقد تقيين الواجب وتقرر حيث يعتبر فيه الجزئية في الواجب يكون الاشياء بينه وبين غيره
 اثنان وانما وجب الاثبات بها تحصيل اليقين بفعل الواجب والبرائة عنه ودفع الحوق الضرر المترتب على تركه المحتمل على
 تقدير الاقتصار على فعل البعض فان قضية اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشياء مع بقائه التمكن من الامتنال في تركه على تركه
 على تقدير عدم مصادفة له اثاره المترتبة عليه من تفويت الثواب استحسان الذم والعقاب ولا ينبغي وجوب الجزع
 عن موارد حرق الضرر عقلا ونقله الاثرى ان من علم بوقف بقائه وجوته على استعمال احد الذوايين مثلا وعلم بعد
 ترتيب ضرره على استعمال الاخر واشبهه الشايع بغيره وجب عليه عند العقلاء ان يستعملها حتى لو ترك استعمالها

واقصر

او اقتصر على استعمال احد ما لاداء الازمة وتضييقه فظعا والمحافظة على ما يتعلق بالجملة الاخرى من اولى الاية مما يترتب ذلك في
 محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشياء وهو ثم حيث لا قطع به لانا نقول قد يتنازع ما يدل على بقاء التبع
 وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث تطرق الاشياء بعد الوجوب فلا سبيل للمنع هذا وحال في ذلك بعض
 المعاصرين فانك بقاء التعيين على وجوبه مع الاشياء نعم انه ان ذلك يترتب الى التكليف بالمحل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة
 وقد انفقت كلمة العبدية على استعماله ثم قد تم لوقام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا بين امور من دون
 اشتراط العلم به ثم القول بوجوب الايمان والتجميع واستلزام ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع
 ولا يخفى ما فيه فان المحل الذي انفقت معاملة العبدية على فتح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل للتكليف الا مثاله كما
 ينهنا عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم وهم اساطير العبدية يلتزمون ببقاء التكليف في نظائر المقام مما يشبهه فيه
 الواجب والحرام بغير الاخر وهو جوبون على المكلف الايمان بالافراد المشبه او تركها اغتصلا للعلم بالبرائة بل حكمهم بالتخير فيها
 تعاضض فيه الادلة ناطق الى بقاء التكليف وان التخيير طريق كما هو الحال من الاخبار الدالة عليه غاية الامر انه اذا لم يصادق محذور
 الواقع سقط عنه بعد وزينه وذهب كثير من الفاضلين بان الفاظ العبادات اسام للصححة الى ان متبناها امور مجملية و
 لذلك وجوب الايمان بما يشك فيه من اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بل البرائة للغير ذلك واما ما استدركه بقوله نعم
 فلا يخفى منافاة لكلامه السابق فان حكمهم بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمحل كما صرحوا في محله واما ما ضرور
 لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس لا شرط قصد التعيين في الطاعة كما يظهر من بيانه الاشرط لان هذا مما لا يقول به الا البعض
 كما حكاه الفاضل المذكور عن الشهيد ومطبقه في حاله التكليف بالمحل بدون البيان فكيف يبنى مسألة واقعة على
 مسألة خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل الفنية كما اعترف به في كلامه وم في تلك المسئلة فاطعونا بالادلة
 فكيف يبنى حكم قطعي على حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه من الواجب
 الشروط بالنية والذي لا يشترطها ومن الحرام فكيف يتم القول بالاستحالة مطع مع ان اطلاق الامر كما قد ناه دليل في جميع
 موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكيف جعل قيامه عليه مجرد فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشترط
 بثبوت المدعى به ثم ثم اقول ان اراد بقصد التعيين في الطاعة ان يعين في قصد ان ما ياتي به طاعة كما هو الظاهر هذا حاصل
 في الجميع للعلم بطولوية الكل ولو من باب المقدمة فم لو منع من مطلوبة المقدمة اجتهاد ما ذكره من اشياء قصد التعيين وربما
 يتقرب ذلك الى الصوزة التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا لا بدتانه على وجوب المقدمة لكنه تصحيح امر على تقدير فاسد ومع ذلك لا
 يتم في غيرها لا يعتبر فيه النية بل ريدة ايضا بناء على ما ذكره في بحث المقدمة من استنباطها من باب الشايع في ادلة السن وان اراد
 تعيين كون طاعة نفسية او غيرية فاشترط صحة العبادات به مع التمكن ثم فضلا عن صوره العذر كما في محل البحث ثم ان القائل
 المذكور قد التزم في الموارد التي ورد فيها الامر بايمان جملة يشبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستغل لان
 ما وجب منها قبل الاشياء باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب تحصيله ولا يخفى ما فيه من النعف الواضح هذا
 من فروع المسئلة الواشبهت جملة القبلة بغيرها واشبهت الثوب الطاهر بالمتنجس الغير للعقود فوجب على محققنا
 تكبر الصلوة في الجمات والاثواب حتى يحصل العلم باصالة جملة القبلة والتوب الطاهر وكذا الواشبهت الماء المطلق بالمصا
 فوجب تكبر الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان ياتي بها
 الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة في الواجب يكون الاشياء بينه وبين غيره
 الراجح كما في المسئلة المذكورة وقد ينهنا على الوجه في عند بحث المقدمة والامر يجب بل تخيير بين التعيين وبين الايمان
 بالجميع كما لو اشبه المطلق بالمضاف في الطهارة الخبيثة وكذا الواشبهه الدميان بغيره واشبهت غير الخاصة التي
 المسجد بما يجوز اخراجه من العجرة ان ولو تشارك الواجب وغيره في الصوزة التي يفعل واحد في الذمة ان لم يعتبر تعيين
 نوع الواجب في الامثال به كما لو فائت صلوة واشبهت بين الخمس بان فائت في الحضرة صلى ثمانية وثلاثة ورباعية
 مما في الذمة مرددة بين الاربعة وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صرح بها او نحو من سقوط نية التعيين والجمرك
 الاخفان وذلك وان كان الاحوط في الثاني تعيين الجمرك ولو اعترفت نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر بعين
 ثم شك في انه هل صلاها فريضة او نافلة منذرته فيجب تكررهما في وجه قوي ويجوز الاكفاء بركعتين عمافي الذمة و
 ما قد نايض ان لو كان في ذمة المكلف واجب مندوب والى بلحدا ما شك في ان المالك به هل هو الواجب المندوب واجب
 عليه الايمان بالواجب واستحالة الايمان بالمندوب بتحصيل العلم بفعالها ثم لو اشتركا في الصوزة ولو يعتبر تعيين العمل
 حاز الايمان بما عمافي الذمة ولو حصل هذا الاشياء بين الواجب وبين غير المندوب او بينه ما وبين المندوب واجب الايمان

الايمان بالواجب ونحن بما عده حكمة ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على الفاتنين بوجوب الاحتياط بالثلاث فبين اشبهت
 عليه الفاتنة بالخمس اربع الاول ان الفاتنة في الايمان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقع فهو لا يحصل بذلك
 لغوات قصد التغيير في الامثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باثبات الواجب الواقع بمجرد المطابقة
 في عدد الركعات غير مفيد مع اشغاف قصد اليقين والجهل والاختلاف وان حج ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية
 من المخالفة فثابت ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب اليقين وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في وجوب قضاء
 الفاتنة لانه وجوب بدل قضائها فان ما يمتك به هنا هو اذلة وجوب القضاء لا بدل القضاء والمغايرة الحاصلة في
 هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفاتنة مع قضائها لانه ما لا يمتنع عنه مع انه لو كان الحجته وجوب الاحتياط
 لوجب الخمس لاستيعاب ملاحظة وجوب الجهل والاختلاف ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظن والحجة
 والقصر والاثم في اربع فاسخ بالنسبة الى من تعارض عند الادلة فان قضية التعارض التحريم وجوب احدهما والاصل
 عدم وجوب التغيير على من لم يثبت عند الخصوصية الثالث انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم لتشريع
 فالتمس بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعترض عن ورود مثل ذلك على ما صارت اليه من استبعاد
 الايمان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقع بان التشريع المحرم انما هو اذلال ما يعلم ان من الدين فيه بقصد انه منه
 لا الايمان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن اثبات الرجحان المتغير في العبادة
 بان في الواجب الواقع مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة ورفع لاحتمال كونها محرما يتناول قوله
 ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله قوله مع ما يربطك الى ما لا يربطك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا
 الباب اغاذه الصلوات عباداتهم بعد ان يداوم معرفتهم بمنازل العبادات وحكي مقالة الشهيد الذي في مسألة اغاذه
 العبادة بما اورد منها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية والنظر في الكثرة القريبة من حال الواسع الات
 ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من الشاع في ادلة السن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله اخوك دينك فاخذ له دينك
 بما شئت هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فان الايمان بالثلاث ليس لتحصيل اليقين بالايان بالصلوة الواقعة بل
 لتحصيل اليقين بالايان بما ثبت من الادلة الشرعية اذ الصلوة الواقعة فلا يصرف فوات ما ثبت بها انه لا يصير منها كالمحرم
 والاختلاف في الرتبة المشبهة وان لم يقطع به كما لا يصرف فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشياء وقد عرف في الحال في
 قصد التغيير واما اوردته على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفاتنة لاني بدل القضاء فمدحج بان ترجيح
 الموافقة من جهة الاقرب لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر لا بدليتها عن الفاتنة فلا يخرج عن محل
 الفرض ويشمله ادلة القضاء وكان ان اغاذه القضاء في صورة عدم الاشياء مع الفاتنة في مثل الوقت ما لا يحصر عنه
 كل مغايرتها في صورة الاشياء في قصد اليقين مما لا يحصر عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز
 بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجته وجوب الاحتياط لوجب الخمس فانه ان عده الاحتياط
 انما يقضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم باثبات الفاتنة وهو يتم هنا بفعل تلك صلوة لادلة النص في المقام على سقوط
 حكم الجهل والاختلاف في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطها في صورة عدم الاشياء ثم لولا التصريح على ذلك
 لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس لو اشتراط يقين النوع ولم يتم دليل على سقوطها مع امكان ان يبق لا يشترط يقين
 نوع العمل في الشيء مع تيقنه في الواقع لا يمتلي حال الاشياء فيكفي بنية ما في الذم وان سقط وجوب الجهل والاختلاف
 مع الجهل به وان كان الجهل موضوعيا فيكون الاكفاء بالثلاث على القاعدة واما ان يرفع ضعف القول بوجوب الجمع بين
 الظن والجمع والاثم على بيان السابق فضعف فان الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يحصل
 الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المحبولة فثارة من جهة تعارض الاخبار المتضاربة بعد تكاثرها
 في الرجحان المقررة ولا اشكال في التفسير والخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكاثر فخرج
 العمل بما يعارضه الاصول الظاهرية من الاصل في الاحتياط ومع اشغاف المعاضد يتعين التغيير في الجملة من غير مرجح و
 مثله الجهل بالحكم من جهة قصد الدليل فيعمل نارة باصل البرائة او الاباحة كما اذا اورد الامر بين الوجوب والتحريم النفسيتين
 وبين الاباحة ومرة بالاحتياط كما اذا اورد الامر بين شرطية شيء لوجب عدمها مع العلم بعدم المانع وبما اورد اخرى
 الى التغيير كما اذا اورد الامر بين شرطية ومما يشمله في تغييره في الاحتياط بالثلاث بالثلاث كما لو يعلم عدم
 وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يحصل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما لمخول كلام اللغويين
 عن بيان ادلتنا من قولهم فيه مع التكاثر وحكمه حكم تعارض الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالصدق

والقصر ما

فان كان الجهل في تحققة دعوى فيه على ما يقتضيه الاصل في غير ما استثنى كالبلل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعيينه ثبت
 التكليف في المحصور فوجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشبه بغير الواجب الايمان بالجميع في الواجب المشبه بغير الحرام وسقط في
 غير المحصور ولو اشتهر مصداق الواجب بالمحرم وتعدرت التميز رجع جانب الاسم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين المصداق كصيام
 الايدي والبيئات فلتفضيل الكلام في محل النزاع عرف ذلك تبيين ان حكم الشك في وجوب الطهر والجمعة والفضة والامام الرجح
 الى جهل الحكم مخالف الحكم الثاني تعيين الفائز الرابع الى جهل المصداق كما هو على البحث قوله والاصل عدم وجوب النسيان الخ
 ان اراد به نفي وجوب قصد النسيان فهو مناف ظاهر ولما اوردته على الفاتلين بوجوب الاحتياط من اشتراط في الامتثال
 مطم وان اراد به نفي تعيين احداهما عليه بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف للاصل كما عرف وانما دليل بثبوت اخبار الخبر و
 ان اراد ذلك بعد الاختيار فيقته ان الخبر انما هو في الاحتياط لا الفصل فاذا اختلفت في الاحتياط فاحد الدليلين لزمه مقتضاه ولا
 تحييز بين المدلولين واما عن الثاني فبان اشكال الشرع في رفع حكم العقل بالمطلوب من جهة توقف تحصيل العلم
 الواجب بفعل الفائز على فعل غيره لما حققناه في محله من وجوب مقدمه الواجب فلا بد ان يكون تحصيل العلم بفعل الواجب
 واجبا وان كان غيرا اذ الواجب بنفسه بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب بنفسه ولو اجالا فينوقف وجوده على تحقق
 العلم ضروريه ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيد ويزن من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمه المقيدة
 مقدمه يجب بوجوبها وليس العلم مقدمه للايمان بما هو واجب فضلا احكامه بدونه ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك
 كل واجب تارك الواجبين واما الاعتذار الذي ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقف رجاء
 تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فيتوجه الاشكال الشرع فلا يتم قوله فاذا ثبت خلقه عن التحريم الخ وبالجملة
 هناك امر واحد ان الايمان بالفعل بجاء تحصيل المصلحة الواقعة جاز حال عن رصة الشرع والثاني انه كلما كان الفصل
 كالتفويت مستحب للوجه التي ذكرها ونحن نمنع صحة الضمير بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم يثبت رجاءها ثم الاعتذار
 المذكور لا يخص القول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذا القائل هو جوب الجميع لا يقول بوجوب الايمان
 بكل واحد على انه من الدين واقعا بمعنى انه الواجب بنفسه واقعا بل الاحتمال كونه هو واقعا اما الحجج به على اثبات الاستحباب فينت
 واضح ان على اعتقاد قصد النسيان في الطاعة واعتيادها في العبادة يمنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند
 عدم قصد النسيان اللازم في صورته الاشبهاء فكيف يثبت الاستحباب باعتياد تحصيلها مع انه لو حصلت بدونه
 لكان قضية الاصل وجوب الايمان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب لان يكون في ذلك على احتمال عدم اعتبار
 قصد النسيان مع استظهار خلافه لكن يشك بان اراد بالايان بالثبات تحصيل تلك المصلحة فظ انه لا يستلزمها
 مجوار حصولها بالادول وان اراد به تحصيل العلم او الظن بخصوصها فنولا يتم مع استظهار اعتبار قصد النسيان واما الاحتجاج
 بالآية فضعفه واضح لان معناه الحسنه ما كانت حسنة بالفعل اما ان يكون حسنة وان اعتربه ماصية مستهنة
 بالفعل فلا يتناول الايمان بالواجب الواقعي بعد صيرورة يجب الظاهر اما اثره بعباسية البنية وطرده الاشبهاء وبالجملة
 شمول الآية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت بجملة في الظاهر فاذا توقف ثبوت بجملة في الظاهر على شمول الآية
 كما هو قضية الاستدلال بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبق على محذور الاحتمال والحكم اللاحق
 في الآية لصون الحسنه انما يثبت في الظاهر كونه لما علم انما ندنا بجملة فيها لا لما احتمل فيه الا ندنا بجملة ومثله الاحتجاج بالرواية
 فان كون الايمان بالباقي مما لا يرب فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد النسيان ولما اذكره من مسئلة اعادة ما حكم
 شرعا بصحة تحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة كل قد يستحب له ايضا موارد عديدة منها
 ان يشبه الندوب بالباح فيستحب الايمان بها عند تعدد النسيان وتعتبر تحصيل العلم بالندوب بايمان المندوب
 كما عرف الواجب ولو تيسر النسيان فان لم يكن الفعل من العبادات المحمولة لم يعد جواز الايمان بهما قصدا الى حصول
 الامتثال بفعل ما هو مندوب مهما ان لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب في الامتثال هنا فيقع كل منها على وجه والا
 لجه للنوع ثم العبرة في صورته الحكم بالاستحباب باشبهاء فدفع من الندوب وبالباقي مع تعدد تحصيله فواخر منه ما لم
 الاشبهاء به ولو يثبت الاستحباب للنسبة في الجميع والالتماع المنع ومثله الكلام في الواجب لو اشتهر احد فردى المطلق
 للتحيز بغير المطلوب ولم يشبهه الاخر فيقرب ان كان عبادة ومنها الايمان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع لانه
 دليل معتبر ولو ظاهر على عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلا لا كفضل الجملة او في ضمن واجب كقراءة التوراة و
 جلسته الاشارة عند من ترجح عدم وجوبها فيستحب الايمان بها من جهة الاحتياط تحصيل اليقين البرائة من جهتها ومنها
 ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهر على عدم التحريم كالدخول في سوم المؤمن ومنها

ومنها الجمع في موارد التغيير لعارض الادلة حيث يمكن كالمجموع بين الظهر والجمعة والعصر والامتنان ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول
البرائة بقوله مع قيام دليل معتبر على حصولها بسكا عاده من تعدد ترك النورة او جعلت الاستراحة في صلواتها مع قرينة
فستورده او فعل الجملة بناء على عدم وجودها ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتبارها في الصلوة
بل يكفي الصلوة الظاهرة مع اشتمالها على ما قصد تداركه فلو ترك النورة وجعلت الاستراحة معاني صلواته استحبابا لاعدادتها
معها ومع احديهما وان كان الاول افضل ولو اعداها تارة مع احديهما وثانيا مع الاخرى وثالثا معهما كان ايتم صلواتها
الا ان يستشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب
وبالجملة فالغاية من استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه الا فلا يشترط
لو يعقل الاحتياط كما انه انعكس الامر وعلى هذا ضد يتصل بالاشكال الى الاحتياط عن حيث باعادة صلواته مع الوصية وبدونها
مع عدم العلم بحجة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والزام التائب بمراعاة جميع جواب الاحتياط فيها مع ما يندرج من الصلوة
ما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التخصيص بان الموصى انما يوصى بالصلاة الصليحة الواقعة فيصنع وصيته لما عنده فيها او في
به من احتمال عدم مصادفة الواقع والتائب ياتي بما يصدق عليه الصلوة الصليحة الواقعة فيصنع عمله عنه هذا ويمكن القول باستحباب
الايان بالصلوة اليومية عن الميت بدون نية القضاء عما في ذمته ايضا كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره اشكال في
الوصية بما مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لغوات بعض مكالاتها كالاقبال اشكال وربما يستأنس الجواز من نحو
ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة المفرد جماعة والنيمة عند اصابة الماء الثاني ان يشبهه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم
دخوله في جملة محضوره بالبيان الذي سبق والحق عدم جريان اصل البرائة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع دفعا لحرف
الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو المحرم فان قضية عموم النهي بثبوت التحريم حال الاشياء ايضا فيترتب عليه
اناره على تقديره مصادفة وللبعض المتأخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يبريد على قدر الحرام فلو اشبهه
ثوب مملوك بثوب موصوق جازا استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب كان احدهما موصوقا باجاز
استعمال الجميع ما عدا واحدها ولو تعدد الترتيب الموصوب وجب ترك ما يباؤها واستعمال الباقي وربما تعدد في
فاجاز استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتمل على الجواز بالنفس بصورته عدم الضرر اذ لا يلزم الحزم فيه بالمنع وبعموم قوله
كل شئ فيه حرام وحال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فندعه فانه به ومه يتناول المقام وبان القدر الثابت
حرمه تناول ما علم حرمه دون ما لم يعلم فضية الاصل في الاباحة والاحتج الاول على وجوب ابقاء ما يباي الحرام بان اذ تكا به
يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام في نفسه مقدسه لان مقدمه الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع بوجوب الحكم بحلية ما هو حرام
تعلقا وهو باطل فيصير الاقتصار على الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة الجواز انما عن الوجه الاول فبينا
الفرق بين المقامين بلزوم الضرر والمخرج في التجنب عن غير المحضور فيكون منفيا بما دل على نفيها عن الشرع في التحريم بخلاف المحضور
فيبقى على حكم الاصل وانما ما اورد بعض المعاصرين بان الضرر والمخرج قد لا يتحققان في غير المحضور كما اذ لم يكن هناك ما يوجب
استعمال البعض قد يتحققان في المحضور ايضا كما اذ اضطر الى استعمال البعض منه مع انها انما يقضيان رفع الاثم دون
غيره كالنجاسة ولهذا الواضطر لا اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فندفع بان الضرر والمخرج انما يقضيان رفع الحكم الذي
يرتبان عليه على قدر ترتبها عليه ففي غير المحضور لما كان ترتبها على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب الاجتناب
عن مذنبه تاينا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما يبريد منه على قدر الضرر لوضوح ترتبها على تقدير تحدد برفع المنع
بانذرها عنها ايضا لعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في عامة الاحوال واغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحضور لندره
الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدوران رفع المنع فيه مدار رفع الضرر والمخرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز بثبوت
حكمه ويؤيد نحو بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرة او نجاسة او
غيرها الى هذا ينظر احتياج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديث في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها واعتقاد المعاصرين
المدكور عنها بانه تاسيس الحكم ورفع لا رفع حكم ثابت وبيدهما فرق واضح غير واضح لان ما يصلح للتاسيس والرفع في مثل المقام
يصلح للرفع اجماعا سلمنا لكن المقام من ذاب للدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم الضرر والمخرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورته
الاشياء بغير المحضور فلا يجب التجنب لما عرفت من ان يمس رجوعه على فعلية التحريم المستتبع لحرف الضرر على تقدير ارتكاب البعض
فندفعنا عموم التحريم اذ نفع الحرف وسقط اعتبار الوجوب انما عن الثاني فعمل الرواية على صورته الاشياء بغير المحضور على
صورة قيام امانة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله وربما يؤيد الثاني قوله في رواية اخرى كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه
حرام بعينه فندعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشترته وهو مسروق او المملوك عندك ولعله حرق ذباغ

نفسه

نفسه او وقع فيع او قهر او امره تحتك وحو اذناك ووضعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به
 اليقينة من التشبيه في نفسه وان لم يقض التخصيص بالذكور الا في المقام بقرينة الحمل يقتضي اختصاص الحكم المذكور عليه
 بقرينة بظاهرة التي يتضح فيها وجه المشابهة فيخرج عنها على الوجه مثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام
 التحريم بوجوب الترتيب في عمومه كما لا يخفى مع اغضاده بالشره العظيمة ان لم يكن لها عا وبالايجاب المستفاد من العقل و
 النقل بل انقول قضية ما ذكره عدم الفرق بين صورته امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا القول
 كما عرفت من ضرورة دين الاسلام بل وضربته سايرا لا ديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى دفع العصمة عن الاموال والفروج و
 الذماء اما على القول الاول فيقال لو تعدد الفاعل او كثر صور الاشياء الى ان صادف الحرام فحوز جماعة التمتع على ارتكاب
 مفسوثة اذ وضعت اذ فيها رغبنا مباحا على وجه حصول الاشياء بينة وبينها ولو لغاوض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم
 رغبنا او درهم مفسوثة وضعت اذ فيها درهما مباحا ان يتصرفوا كل واحد منهم في درهم وفي الوصا دفوا مرة واحدة واشتبه على كل
 واحد منهم كونها زوجة واجتبية ان يحمل لهم وطبوا على الثعالب مع قتل العدة ان كانت ذات عدة والافيدتها ولو بطريق
 الاجتماع بعدد الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها لغير واحد منهم مع تمكينها وعلى هذا فلو عقدت اثنان على امرتين واشتبهت
 احدهما بالآخرى جازهما ان يتخارا واحدة ويستمتعاهما حتى بالوحي مع تحلل العدة حيث يجب لغير واحد منهما منع الاخرى
 لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لغاوض ان يجوز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد و
 كذا الوارد وطى اجنبية جازله ان يحدث الاشياء بينهما وبين زوجته ثم ياتي احدهما فان صادفها والاكثر ذلك الى ان
 يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك مع سقوطه من كان له ذرية في واد او بلدان
 يطال كل امرته يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها ولين فقدم الا ان ياخذ كل ما يجده مما يحمل ان يكون ماله ما لم يقع اماره
 على خلافه وان يحل لو احدثت جماعة تجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرض في ذلك بين الاموال والفروج والذماء
 كما وقع من البعض فاشق عن تصور النظر وقله التدبير فان الشارع كما يريد حفظ ما للمسلمين كما يريد حفظ اعراضهم و
 اموالهم وان كان الحكم في البعض كذلك لا يصلح فاقه لخصف مثلا في الاموال اية وبالجملة فضا ذلك الجلي من ان يحتاج
 الى بيان الا ان فساد بعض فروعها يشتمل على نوع خفاء في بادى النظر ومنه سر الوهم واما عن الثالث فبناستحقاق
 من الجملة على القول المختار ولا تغيب باعادته واما حتمه على وجوب ابقاء ما يصادى الحرام فضاها في غاية الوضوح لان ما
 ذكره اولامن ان تحصيل العلم بالحرام حرم تماما لا يساعده عقل ولا نقل ولو تم ذلك الحرم على من فهو معاصيه ان يراجع
 ما يبينه فذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الاستدلال في مجازفة تبيينه على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي فخصم العلم به بعد
 وقوعه على وجه لا ينافي حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا يخفى عليه كالمواشع لمحمد ما لا يتصرف فيه ثم بعد ذلك نقص فعل
 بكونه مفسوفا فانه لا يكون فاصبا بذلك وان علم او ظن حال الفرض باذنه الى العلم بالعصية وان اريد بالحرام الظاهر
 فتم اذ الفرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالعيين وهو منفعي حال الاشياء واما منع المقدمة الثانية اعترضه
 مقدمه الحرام فغيره سد بطلان المقدمة اذ كانت سببا في المقام حرم مجرمة سببها على ما تم تحقيقه سابقا وما ذكره فانيا
 من ان الحكم بحلية الجميع بوجوب الحكم بحلية الحرام مدفوع بان الحكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم
 الحكم بحلية الحرام الا ان القول الاخر مشترك في هذه المسئلة فان قوله بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايضا لان
 من جملة تلك الاحاد ما هو حرم قطعاً وان اعتذر بان الجملة تقيد بحليته في الظاهر توجيه الاعتذار به على القول الاخر اية والفرق
 تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جازين فيكون جازبا لاجماله لكن العزم على فعل كل
 غير جازين لانه عزم على فعل الحرام ولو في ضمن الجميع مع مصادفة فعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور غير على
 الحال ان المحرمه الواقعية في البعض شائنة لاثرها في الفهم بناء على ما عرفت ان ارتكاب الجميع لا يرتفع على العزم على الجميع ابداء
 بجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض الساوي الحرام واعلم انه حتى عن بعض الاصحاب انه تخلف في الشهية
 المحصورة بالقرع لما ورد من انها لكل امره مشكل ولورود الامر بها في بعض الوارد كالشاة المنزوعة عليها المشبه بغيرها في قطع
 من الغنم والمجربان عمومات القرع هو هونه بلعاض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر موادها فهي بذلك اشبهت بسبح بالجملة
 لا يجوز العقوب عليها الا حيث ينادها اماره ورفع الوهن المذكور عنها فلا يسئل لاجلها الصلاد وقاعدة واعتبارها في بعض
 الموارد كما بوجوب التمسك بطلان القياس عندنا الثالث ان يشبه الواجب بالحرم بغيرها حيث يتعدو التمييز ولا يعلم دخولها في
 محصور عرفا ولا عاده ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعده اطلاق الخطاب او عمومه على شموله مثل تلك
 الصورة وقد مر التنبية على ذلك الرابع ان يشبه الواجب بالحرم مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة النشر ولا من

المجهول الذي يكثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص ولا يعزب فيها غير ذلك وإنما بالنسبة إلى الموضوعات العادية فيعتبر فيها
 في حق الجميع مطر وان توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع إلى فتوى المجهول وأشرط بعضهم في حجبنا المورد الأول أن لا يكون
 أعمال الأصل مثبنا لحكم شرعي من جهة أخرى وينبغي أن يرد به الحكم المخالف للأصل وذلك كان بن الأصل عدم وجوب
 الاجتناب عن أحد الشبهين لعدم بلوغ الماء الملاحة للجاسة كرا لعدم تقدم الكثرة حيثما يعلم مجرد شها على ملاقة الجاسة
 فان الأصول الثلاثة في هذه الموارد بوجوب إثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الآخر والملاقاة أو الجاسة الثانية ان
 لا يضر بها عملها مسلم كالوضع انما تضر طائر فطار أو حبر شاة فثارت ولدها أو امسك بجلا فزيت دابة فان أعمال الأصل
 البرائة فيها بوجوب تضرر المالك فيحصل اندراج في قاعدة الخلاف وفي عموم قوله لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر
 من غير جبر ان يحجب الشرع والآلة الضرر غير مضمون فلا علم ولا ظن بان الواقعة غير منصوطة فلا يتحقق شرط التمسك بها
 لأصل من نفي ان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرر ولكن لا يعلم ان مجرد التضرر والضمان او هما معا فينفي
 له تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح والمفقى الكف عن تعيين الحكم ان جواز التمسك بأصل البرائة في مثل هذه الصورة غير معلوم
 فيشملها عموم قوله اذا خانكم ما لا تعلمون فيها ووضع يده على فيه إلى آخر الحديث ثم أورد على نفسه بان الرواية كانت تدل على
 المنع من الحكم في صورة الضرر كل تدل عليه في غيرها واجاب بان في صورة عدم الضرر يلزم تكليف العاقل وهو قبيح ويدل
 عليه مثل قوله ما يجب الله تم علمه عن العباد هو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر ان يكون التكليف تكليف العاقل غير
 معلوم لعلم الضرر بغيره سبباً لان مال محترم واستغفال ذمته في الجملة ما هو مكرم كوز في الطباع الثالث ان لا يكون
 جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب كان دال على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيج
 منصوفاً لا معلوماً بالأصل قوله اما الشرط الأول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه ان يفصل بين ما اذا كان
 احدها وارداً على الآخر وبين غيره فيعلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وصا بطه ان
 يكون من حكم احد ما شرعاً ورفع الآخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ما
 الطهارة فان قضية عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة به بل وجوب الصلوة ايضاً فرض بقصد وطهور غيره ولا
 اشكال فيه وكذا لو ملك ما لا كثير او شك في كونه مديوناً بدين يسفره فان اصالة برائة من الدين يثبت عليه الاحكام
 التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والاقان على من يجب عليه فقعه وقد مر التبيين على وجه ذلك مضافاً إلى
 شيئا وما ذكره من مثال الشبهين فن القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات وجوب الاجتناب عن الآخر
 الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعيين ملاقة الجاسة اياه فلا سبيل إلى اثباته بالأصل لينفرد عليه حكم الشرع بل ولا يوجب
 إلى التمسك بشئ منها بعد العلم بان نفع احد ما كما ياتي وما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الاخيرين ايضاً فان الماء
 المشكوك في كونه قد يكون معلوم الكثرة بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شئ منه او نقصان
 ما يزيد على القدر والمعلوم زيادة على الكروان علم بنقصان ذلك المقدار وح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكثرة
 وتحكيمه على سائر الاصول وقد يكون معلوم عدم كونه بحسب زمن المتقدم على الشك ويكون الشك من جهة احتمال الزيادة
 ولا اشكال هنا ايضاً في تحكيم اصالة عدم الكثرة على اصالة عدم الجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كاعتق فهم بجاسة
 بالملافة وأما اذا علم بحصول الكثرة وتوقع الجاسة وشك في المتقدم فما قد يكون تاريخ احد ما معلوم دون الآخر
 فيحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم بثوته في زمان يشك في ثبوتها فاذ لا عطفة بين الحادثين فيمثل زمن العلم بحصول
 الآخر فيلحقه حكمه من الطهارة والجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة عدم الجاسة وقد جهل التأخر بخان با
 بالكلية وقضية الاصل وذلك الفارق ومرجعه المنفي وقوع كل منها في زمن يجهل عدم وقوعه وهو يقصود ورود الجاسة
 على ما هو محال الملافة فلا يفسر به وكذا الوعد عدم الكثرة وشك في تقدم الجاسة ومقارنتها لها ووضوح من ذلك ما لو
 علم بعدم تقدم الجاسة وشك في مقارنتها فاخرها او علم بعدم المقارنة وشك في المتاخر منها لسلافة اصل الطهارة عن
 المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التأخر في جملة التاريخ هنا بوجوب تطرق مثله في مسألة من علم بوقوع حدث وطمهارة
 منه وشك في المتاخر منها فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر الاحتمال
 لوضوح الفرق بين المفاهيم فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التأخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتوقف
 عليه ابتداء فيصح اثباته بالأصل بخلاف مسألة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة فيها في الزمن الذي يشك
 في وقوعها فيه وهو لا يقضى اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون
 من الاصول المثبتة الغير المعبرة كما بينها عليه وأما الشرط الثاني فينبغي ان احتمال الاندراج في عموم ما يقضى التكليف لا

الحال

علم وتوهم

نفس

لا يفتنى ببيان التكليف والاهل الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر ولهم من شرط التمسك بالاصل العمل والتمسك
بعدم النص مط بل يكفي النظر بالاشياء نص يدل عند العامل به على خلاف حكم الاصل بالضرورة او الظهور فلا يفتدى وجود نص لا
يدل عليه باحدى الدلائل ثم لا يرد في ثبوت النسخ في الموارد المذكورة من جهة الاثر حيث يتحقق والنزوح بينه وبين
الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى النسخ بقيام دليله لا ينافي في اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ
لهم احدا ما منوطا بالآخر وقد عرفت ان ادلة اصل البرائة من العقل والثقل معلومة تناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال
فلا وجه مانع سقوطها مثل هذه الواقعة وقد مر ان اخبار التوقف لا ينافي ادلة اصل البرائة المعينة للبرائة الظاهرة لانها محمولة
على التوقف عن الحكم الواجب او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تصرف الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على
الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلة المفاتيح ودعوى ان اشتغال ذمة الضار تمامه موكوف في الطباع فاسنة لانه ان اراد
ها طباع العقلاء واهل الشرع فواضع خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو ما لا عبرة به فلا
يصلح وجه مانع اعمال الدليل المعبر به لا يذهب عليك ان تقيده النسخ بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله
تمثيل واما الشرط الثالث فمجرد عرفه لكن لا وجه لتخصيصه الاشتغال بالجزء بل يجري في الشرط والمنافع اية كما مر واما ان
به على نفي جزئية ما شك في جزئية من دلالته النص المبين للاجزاء عليه فغير بعيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند
اشياء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشترى اليه سابقا **فصل في الاستصحاب** هو عبادة عن ابقاء ما علم بثبوت الزمان
السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمان اللاحق فالمراد بالموثوقه ما يقتضيه الامر الثابت بالحق كالتوطئة او بالعقل كالتحقيق
حال الصغر او بالشرع كالتجويد والترسيم والضم والبطان واخوانها وما ياتي من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الظنية
فكان المقصود عدم حججه فيها وهو تخصيص الحكم في العنوان الا ان يكون مراده الاستصحاب المعبر عنه والمراد
بمعلومية ثبوت ما يعم معلومته بحسب الظن والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظن قد تستصحب كاحكام الثابتة
بحسب الواقع فيدخل ما قطع بثبوت في زمان ثم شك في ثبوت في ذلك الزمان وان كان المخار عدم حجته الاستصحابا هنا
وذلك لان العمل بالمقطوع به امر معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما عند دخوله في الحد
بالاعتبار الاول دون الاخير باحتمال البقاء احتماله واضافا ظاهره مع قطع النظر عن وجوه حجته الاستصحابا فلا بد ان
اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع اشخص طرحة الحد بما علم عدم بقائه ظاهر الامارة معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه
عرفا وان اعتبره بالقياس الى الظن فهو معلوم لادلة الاستصحاب فيدخل فيه مشكوك البقاء ومنظونه وهو هو ومخرج
مقطوع البقاء وعدمه لمخرجه عن مورد الاستصحابا اما في جانب عدم فواضع واما في جانب البقاء فلبثوتح بالبقيز
لا بالاستصحاب لاخصاص مورد عقلا ونقلا بصوره عدم العلم بالبقاء لكن يشكل باز هذا انما يتم فيما علم بقائه وانما
فان ما علم بقائه في الظاهر بغير دليل الاستصحابا قد يستدعيه الى الاستصحابا وايضا هو مندول بين الصفاء ورفض هذه
الوضعية عن الحد لا يخلو من ارتكاب نعتا وتعمل هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالنظر عن حججه من حيث افادته للظن
وسننية على ما يهتد ثم تفسير الاستصحابا بالابقاء ما لا ينافي بالبحث عن صحته ولا تعد من الادلة اما الاول فلان الابقاء
عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو ما لا يخار عليه واما الثاني فلانه مما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يقين ان
الاستصحابا الذي يتعلق غرض الاصول بالبحث عن حججه انما هو الاستصحابا الموصول الى معرفة الحكم الشرعي وتقييم البحث
الى غيره استطرادى مراعاة العموم الادلة واعلم انه ينقسم الاستصحابا باعتبار مورد الاستصحابا حال العقل والمراد به كل
حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبرائة حال الصغر واما الاثبات الخالية عن اماره المفيدة قبل الشرع وكترسيم
التصرف في مال الغير وجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يجعل زواله كالاضرار والخوف وكان وضعيا سواء تعلق
الاستصحابا باثبات كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك بقاها مطا وفي خصوص مورد وبنيته لعدم
الزوجية وعدم المليك الثانيين قبل تحقق موضوعها وتخصيص جمع من الاصول لغير هذا القسم اعني استصحابا حال العقل
بالمثال الاول اعني البرائة الاصلية مما لا وجه له الى استصحابا حال الشرع والمراد به كل حكم تكليف او وضعي ثبت بمسند
سمعي سواء كان لاجماعا او بقرنة الاستصحابا حال الاجماع او غير كالتصديقه والكناز السنية وذلك كما استصحبنا وجوب
في الصلوة التي تلبسها المتيمة فاصاب الملقى اثباتها الى استصحابا حال اللغة والمراد بها ما يعبر العرف بانواعه كما اذا
ثبت للفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والاستصحابا حال الامور العادية كحجوة الغائب ووطئ التوبة
فهذه اقسام اربعة واما استصحابا حكم الدليل فراجع الى استصحابا حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم

ورد المحقق

المختص في العلم والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القبرنة الصارفة فيها تحتل الجواز ويمكن ذلك إلى استحباب حال الشرع لعدم
 ينقسم باعتبار حال مودده الاستحباب ما يكون من شأنه البقاء لولا طرد المانع والى ما ليس كذلك عند ان ضربه في
 الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضربت فيها اقسام الاربعة للاختصاص بل اعتبار انقسام موجب الشك في البقاء اليها كما سيأتي
 التنبه عليه في أثناء البحث وتفتت الى اثنين وثلاثين فتا اذ عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستحباب على
 ما نقل عنهم على اجمال ثالثها التفضيل بين ما اذا كان الشك في عرض الفلاح فيعتمد في قبح العارض فلا يعتد بحكمه عن
 بعض المناجحين ودونها التفضيل بين ما اذا شك في طرد ما علم واقضته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم
 بطرق ما يحتمل كونه ذلك الرابع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر في ذهب اليه الفاضل التبر واري في الذخيرة في بيان حكم الكفر بالسلب
 العلامة بما رجح الصان العجز وخامسها التفضيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر
 حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر في ذهب اليه الفاضل نحو فساري في شرح الذرور في بحث الاستحباب
 بالاجاز وسادسها التفضيل بين النفي والاثبات فان ثبت حجية في النفي ونقيت في الاثبات ذهب اليه اكثر الحقيقة على
 ما احتلته الفنازاني في بيان ما حكاها العصبك عنهم وسابعها التفضيل بين الحكم المطلق ولا يحري فيه والوضعي فيجزي
 فيه نقل ذلك عن بعض ثامتها التفضيل بين الحكم الوضعي فيجزي فيه وبين غيره فلا يحري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا
 فرق بينهما في الاباح وغير الحكم حيثما تقرص لها في الاول وظاهر الثاني عدم جريانها فيها ولعلها معتقدان والمعاير من
 النسخ في النقل وتاسعها عكس ذلك عاشرها التفضيل بين الحكم الشرعي فيجزي فيه وبين الامور الخارجية فلا يحري فيها
 وهذا القول حكاها بعض المعاصرين وحادي عشرها التفضيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجزي فيه وبين ما ثبت به فلا يحري
 فيه والتحقق عند قول اخر به تمام العدد الميمون وهو التفضيل بين ما اذا كان قضية الشيء معلوم وثبوت بقائه في
 الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عرض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستحباب في الاول دون الثاني و
 قضاء الشرع الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كجوه الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الشرعية
 وما في معناها والطهارة الحثية والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظائرهما فان المنقذ من ذلك ان
 الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يبرم ويبقى لولم يمنع من بقائها مانع فيصح الشك باستحباب الطهارة بعد وج
 الذي واستحباب بقاء الاستحباب بالتيمة اذ وجد الماء في انشاء الصلوة واستحباب الطهارة في ما امر الله بالهجرة و
 باستحباب النجاسة في القليل المنفعل اذ اكل كراوى في الكثرة المتغير اذ زال تغيره بنفسه واستحباب الملكية السابقة في البيع
 بدو العقد او غير غيره والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقت وكذا الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية
 الموجلة والزوجية في المنعة والتحليل المؤجل اذ العبر الاستدراك في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المنقذ من الادلة ان
 متفوض هذه الامور بقائها الى الجاهل ما لم يمنع منه مانع فيستحب عند الشك في وجود المانع وكذا الحال بالنسبة الى
 الاجل المعين كدخول الليل اهلال الشهر اذ كان الشك في حصوله لكن مورد الاستحباب انما هو وجود الوقت السابق
 دون الحكم المتعلق به وان استنبه ولا ينعى باستحباب وجود الوقت استحباب وجود الزمان لا على ما تفرق في حمله للائحة
 المنصرفة الغير القارة بالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليمكن استحباب بل يعنى به استحباب وجود الكيفية المقارنة للزمان
 المحدود بجملة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه الاضواء التهار الذي هو
 عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الاضواء لا ريب ان هذين الزمانيين مقبوض لحدما في موضع كان من مقتضاه
 البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو ما ميل السها عند بلوغها الا في الحد الجانبيين ولذا الكلام في استحباب الليل المقدم
 على النهار وهذا ينضج الحال في استحباب الشهر حيث يشك في اهلاله وانما اذا كان الشك في تعيين الاجل ولا يحري في الاستحباب
 اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار الى الزمان الا بعد بل قضية الاصل عدم الاستحباب المشكوك فيه
 فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذ كان فاشتم من جهة الشك في تعيين مبدء
 العقد كما اذا استاجر داو استنتم شك في انقضاءها للشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة فاجر
 الحادث في تعيين فاجر زمان العقد في وجه غير مخرج كاستنبه عليه لكنه ليس من استحباب وقت الاجارة في شئ فانضج
 مما قد تانا ان الاحكام المعينة بغاية زمانية لا يستحب في الغاية المتاخمة عند الشك في الغيبين بخلاف ما لو كانت
 معينة بغاية غير زمانية فانها تستحب في الغاية المتاخمة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة
 الى غير الزمان كيوم محي زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تغد من الوان
 بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانها تتردد بالمانع هنا ما لولا له الحكم او الامر الثابت وهذا العن

فلا يخفى

ما لا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توحيح ذلك فلا حظ قول الفاعل اكرم زيد الى يوم الخميس وقوله اكرم زيد الى ان يفسق
 فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق ماضيا من وجوب الاكرام وان لو لاه لادام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم من ادان
 حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وان لو لاه لاستمر ولعل الشرع في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بدون تحولات الفاعل
 الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المعنى بها الاستمرار ولو تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كقول المجتهد حيث
 اختلفوا في امتداده الى الزوال والى الغروب وكنوا في الظاهر حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى اخر وقت الفضيحة
 او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عد القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المحرمة عن
 التمسك بغاية لكنه ليس من ثواب الاستصحاب وكذا لو كان العمل وشبهه معينا بغاية زمانية وشك في تعيين مفهوم مهلكا
 الغريب اذا شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحجر نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد الامرين
 صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كما مر وبأخرى بالاجماع وذلك حيث يعتقد على استمرار شئ وبقائه على تقدير وجوده
 الى ان يرفع رافع كوجوب التقليد على العايب فانهم اجمعوا على انه وظيفة الرجوع الى الجهد وان ذلك مستدام فحقه
 ما لم يتمكن من الاستنباط المعبر شرعا ثم اختلفوا في تصديقه فيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد فيصح ان
 يتمك للاول بالاستصحاب وايضا الاجتهاد المعبر به وجودي فيمنع عدمه السابق لبثوث مقضاه مع الشك في
 تحقق الرافع له وهو مقضى الوجود وكذا الحال في الفرض فانهم اجمعوا على حتمها وجواز الغيوب عليها اذا استجتمت
 الشرايط وانها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال مذكر المعنى للذليل او موقر هل يمنع من ذلك
 ولا فيصع التمسك للثاني بالاستصحاب وانما اذا قام الاجماع على بوثون حكم في الجملة ولم يبق دليل على بقاءه الى ان يرفعه
 رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يفرق فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجتمعوا على ثبوتها في الجملة واختلفوا
 في فوريته وعدم فوريته فلا يتم التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدلك به بعضهم ومثله خيار عوز البيع في
 السلم ونحوه وفرغ على ذلك الحال في نظائرها هذا واعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم وقت ثم جاء وقت اخر ولم
 يبق دليل على استفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يقتصر الحكم في الوقت الثاني دلالة حكمي عن التمسك بالحكم
 ببقائه ما لم يبق دلالة على نفيه وهو المتبادر من مقتضى الحكم باحدا الامرين الا دلالة مثال ذلك التمسك اذا دخل في الصلوة
 فعند اجمعوا على المقضي فيها فاذا راي الماء في ثبوت الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا بالحال الاول او يستأنف الصلوة
 برضوء فن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم اجمع على ما اختاره بوجوده وذكريه الما يعين
 اجاب عنهما ثم قال والذي تختاره ان نظري الدليل المقضي لذلك الحكم فان كان يقضيه مطر وجب القضاء باستمرار
 الحكم كعقد النكاح فانه بوجبه حل الوطى مطر فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقولك انت خلية وبرية
 فان المسند على ان الطلاق لا يقع بهما لو حل الوطى ثابت قبل الطرح فهذا يجب ان يكون ثابتا بعده لكان استنادا
 صحيحا لان المقضي للتخيل وهو العقد فضاء مطر ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقضاء فيكون
 الحكم ثابتا على المقضي ثم قال لا يوق المقضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لا فانقول وقوع العقد
 حل الوطى لا مقيد بوقت فلزم دوام الحل نظر الا وقوع المقضي الى دوامه فيحيات يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال
 فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما استمر اليه فليس ذلك مما يقتضيه دليل وان كان يعنى امرا وراه ذلك فصح
 عنه اشئ اقول يستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المشرى على امر جله السابع مقضيا لذلك الحكم على
 وجه الاستمرار ما يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره او
 من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيان لما اجمله او لا عدد ولا عته فقولته في بيان القسم الاول وان كان
 مطر معناه ان كان يقضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله لصير وقوع العقد افضى حل الوطى لا مقيدا ومنه يظهر ضعف
 ما زعم بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في
 نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله والذي تختاره الى اخره من انه يرجع عما اختاره
 او لا ومصير القول الاخر يعنى قول المصنف وذلك لان المصنف صرح في طي احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل
 الدال على بوثون الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوتها في الحالتين حكم به والا فلا فاعبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية
 دلالة الدليل على ثبوتها فيها وبلونه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول الفاعل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل
 على ثبوتها بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على بوثون الحكم بعد ذلك بل يكفي بدلالة الدليل على
 كون العقد مقضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بما نية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين

بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه ورجع الى معناه الرضى لكن قد عرفت ما يقينا من خلاف الظاهر من بيانه ثم استفاد من
 بيان المحقق ان مقتضى الحكم بغيره الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت صلوته من غير ذلك وهذا في محل المنع لا في
 اقتضاء المقضى شيئا غير مفيد وفعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيها اذا حصل الشك في حصوله واما الخلق
 المقضى بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت العارض بجماع الاقتضاء في إمكان الفرق بان مقتضى الدليل غالباً في وجوب
 العارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقضى في المقام قد فوج بان علة الجماع ليست
 منصوبة ولا منقحة ووجه الفرع اولى فيكون مستنبطاً محضاً وهو غير معتبر وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على
 ما يتناول المقضى للحكم وافق كلام المحقق فيقول ان الامة بعيدة عن مسايق كلامه واعلم ان ما اخذنا من المحقق في الاستصحاب
 وان كان قسماً الى مفاصلنا الا انه يفارقه من وجوه الاول انه يفتقر بحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكرنا الفصل
 المذكور في الحكم الشرعي جراً للكلام على مقتضى المقام الثاني انه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقضياً لبقائه ما لم يمنع منه مانع
 ليصح ان يكون دليل على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولاً لاجراء الباب الثالث
 ان اول الاستصحاب عند مخالفة على حساب اخلاف الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في مواده واما على ما
 اخبرناه ففأعد الاستصحاب مستنداً الى دليل علم وحى حجة على الحكم بالبقاء في مواده الخاصة الرابع انه اعتبر في
 الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقضيه موقفاً وهذا مما يفتقر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفقوداً
 او مصداقاً دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا فلنا على حجة الاستصحاب في المقام
 الاول ظواهر الاخبار المغضدة في بعض مواده بالاعتبار على ما سيجيء في حجة المثبتين وعلى عدم حجية في المقام الثاني
 الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على تجنيبه عن افادتها فيه ومستندة على ذلك عند ذكرها حجة القائلين
 بالاثبات مط وجوه الاول قضاء صريح العقل بجهة التعويل عليه والركون اليه ولو لا ذلك لما استقام النظام ولا خلت
 طرف مغاير الانام فان ارباب الصناعات والاعمال انما يتعاطون بها طلباً للوصول الى فوائدها والبلوغ الى ثمراتها ولا يرب
 في ابناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوائد عليهم بل اذا ناملك وجدت وجدت ذلك امر
 مركزاً في جميع النفوس حتى النفوس الصامته الا ترى ان البهائم عند الحاجة تطلب المواضع التي عمدت فيها وماؤها و
 مريعتها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها وما يربها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركز في ذمها من البناء
 على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقه وهر على هذا الوجه اشكالان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب في
 تلك الموارد وتظاهرها ليس على نفي الاستصحاب ولا على الظن انما هي منه من حيث كونه ثابتاً عليه بل على الظن انما
 منه من حيث كونه ظاهراً مطلقاً بدليل دورانه معه وجوداً وعلماً فلا يثبت به حجة الاستصحاب في جوابه ان تعويلهم في
 تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظاهراً مطلقاً لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفه فيها عليه و
 قد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كفن الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجة بل المفيد للظن
 وهو لا مدفع له عن لا يعتبر الظن في حجة الاستصحاب فيلزم عليه اخصية الدليل من المدعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب
 في الامور العادية التي لا يستقيم فيها النظام بدونها لا يستلزم اعتبارها في الاحكام الشرعية التي ينظم فيها الاساس بل في
 كطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه بناها على ما لا يلزم من اعتبارها في الاحكام الشرعية نعم اعتبارها في
 بعض موضوعات الاحكام مما يستقل به العقل كحيث الغائب فهم بمضى تصرفات وكيله ووجوب الانفاذ على عياله
 فيمن ماله ما ينكشف الخلاق الى غير ذلك لاداء اهلها فيما اشبهت ذلك الاشارة النظام كما انه يستقل بحجته في بعض الاحكام
 في اعتبارها انما كانت استصحاب البرائة حيث يشك في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك في البرائة تعويلهم على
 التكليف من دون بيان الاول وعلى وجوب دفع الضرر المحوف في الشك وانما حججه في سائر الموارد فلا يتم عند
 المحققين الا بعدالة الاعتبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد الاستصحاب من الادلة العقلية نظر الى ان حججه ولو لم يكن بعض
 من موارد استنفاده من العقل الثاني ان المقضى للحكم الاول ثابت اذ الكلام على تقديره والمعارض لا يصلح للرفع لان
 مرجعه الى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيدفعان وسبق الحكم سليمان عن الرافع وفيه
 نظر لا يرد ان او يرد بثبوت المقضى مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم تحققة معه بصفة الاقتضاء غير سديد لا في
 زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجمع احتمال زوال الحكم لحق الاقتضاء ضرورة ان الامر بالنسبة لهم بدون التفسير
 فلا يمكن العلم بثبوتهم مع عدم العلم بثبوتها وان اريد تحققة بذاته غير مفيد لان ذات المقضى لا يستلزم ثبوت الحكم
 فاما يثبت عدم المانع والتقدير كونه احتمالاً جامع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر المعارض بين

اسباب

الاصحاح

الاصلين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار ملازمة صحة اجتماعهما في المعارض ومع الشافى وكذا ان عتبه
 بينهما من حيث الاقضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو المتداول في موارد الحاشية اذ لا يتم ان مقتضى احد
 الاحتمالين ينافي مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه بل يشتركان في اقصاء الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في
 انه لا يتحققان فكيف يتصور بينهما المعارض الذي هو مشروط بتحقق للتعارضين ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو
 تم لكان اخص من المدعى لانه انما يقتضي حجة الاستصحاب بتحقق المقتضى للبقاء ويشك في ظرف الرفع لا مطم الثالث
 الثابت في الزمن السابق يمكن الثبوت في الزمن اللاحق والارتم خروجها عن الامكان الذاتي الى الامتناع وهو محذور فاذا
 ثبت امكانه ثبت بقاءه ما لم يقض مؤثر بعد مسحا للخروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث ان
 التقدير تفيد عدم العلم بالمؤثر كان بقاءه واجبا على عدمه في نظر الجهل والاحذ بالراجح واجبه في وجه نظر اما اول
 فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده
 ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها لا يمكن وجودها سابقا على
 نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء على نفسه او تاخره عنها فتخرج عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع
 وكذا الحال في الزمانيات اذ اخذت من حيث تقيدها بارتباطها الخاصة فان الطهارة الحاصلة في الامر من حيث كونها
 حاصلة فيه ومقتداه به مما يمنع حصوله في اليوم وان اراد بان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته
 دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لا يمتنع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي وان ما يمكن في وقت مخصوص
 او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت وعلى تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه ما حوزنا من تلك الخصوصية
 الا بالامكان فهو ممكن الا ان التعليل لا ينفص ما يثبت الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان ينسك عليها بالزمن خلاف الفرض
 على تقدير بطلانها اذ الكلام في استحباب ما يمكن بقاءه في الوقت الثاني لا ما يمنع فيه ولعل الذي حمل المسند على
 التمسك بالتعليل المذكور ماره من توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود المبرك عقلا واداعى من احواله مطر او في
 خصوص الاعراض وقوله بتعدد الامثال نظر الا انه لا يجد به صدق البقاء عرفا لان الدليل على بقاءه لا يمكن بناؤه على امر
 عرفي وان كان يجد ذلك من تمسك على حجة الاستصحاب بالتمتع وعلى هذا فلا بد له من التمسك بمسند اخر ينفص ما يثبت
 مقصوده لفصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في
 الزمن اللاحق توقف عدمه فيه على اقصاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقصاء المؤثر في بقاءه على ما هو التحقيق من عدم استغناء
 اليا في بقاءه عن المؤثر واما ثانيا فلان ارجحية البقاء غير مطروقة في موارد المقام اذ كثيرا ما نفهم اماراة غير معتبرة
 على الخلاف فيحصل الشك في احوال الظن بخلاف مع ان المقصود ابحاث حجيته حيث لا دليل على الخلاف مطم الا ان يقتصر الحجة
 على صوره الظن بالعلم ويقتصر هذا الدليل اثبات بعض المقصود ولا بأس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على
 الباقي واما رابعها فلان الاعم وجوب الاخذ بالراجح مطم والاستناد فيه الى السداد باب العلم واقتران باب الظن مع مردود
 بما حققنا من ان قضية السداد باب العلم افتتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بدح من افادة دليل على
 رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق
 عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الياقوت قال قلت له الرجل بنام علي وضوء الى ان قال قلت فان
 خرج الى جيبه شيء وهو لا يعلم به قال حتى يستيقن انه قد نام حتى يحس من ذلك امر بين والافاقه على يقين من وضوء
 ولا ينقض اليقين اهدا بالشك ولكنه يقتضيه بيقين اخر ومنها الصحيح عن احمد بن محمد قال واذا لم يدري في ذلك هو او اربع وتدارج
 الشك قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احد باب الاخر
 ولا ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبين عليه ولا يعنى بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت
 فان ظننت انه اى الفذر فداصا به اى التوب لم ينقض ذلك قطرت فلم ار شيئا ثم صليت فرائبه فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة
 قلت له ذلك قال لا شك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابد الى ان قال قلت ان
 رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته وطبأه
 قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لا شك لا تدرى لعله شيء او وقع عليك فليس يتغير ان تنقض اليقين بالشك و
 منها موثقة عمار اذا شككت فبرز على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاسمي قال كتبت اليه وانسا
 بالمدنية عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليه لا يدخل فيه الشك من التروية وافطر للتروية
 ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليض على يقين فان

عدم بثوب

استصحاب

فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روى ابي عنده من كان على يقين فاصابه الشك فليس يقينه فان اليقين لا ينفذ
بالشك وجه الاستدلال ان هذه الاخبار دللت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لا مشاع توارد
اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معقول الاستصحاب لان هذه الروايات غير هاهنا باثبات المقصود
لانها ليس قاصرة التمسك بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصود الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاجتهاد من الرواية
الاولى قوله لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا يبين الضمير للشيء في الفعل بل يرجع الى الذي ذكره السائل من شك في وقوع
حدث النوم من بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظني العهدية لسبق ذكره في قوله فانه على يقين من وضوئه فخص الحكم
به ولا يعمد الى غيره وقرب من الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال
من الرواية الثانية قوله ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لا يعيد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على
حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعترضه من الشك في فعل الرابعة بل يثبت
على اليقين اعرف الركعات الثلث التي يثبث الاثبات بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد من
سائر الاخبار لتكامل اربعها ولا يعيد بالشك يجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله في الرواية الرابعة ان
على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على اسم الحكم اليقين كمن يحتمل ارادة الاضمار على محله فيدل على نفي المدعى لا
نقول اما ضعف الاستدلال في البعض فمحمور بالمشهور بين الاصحاب قوي ودوابه واقاما ما ذكر في رواية الاولى
فدفع بان الظاهر من سببها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا ويثبت عليه اولوية التأسيس على
التاكيد ان على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدث
فهذا مفاد الكلام السابق بعينه وبمثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالة ما على المقصود ما لا يتوقف فيه اصلا كما
لا يخفى واقاما ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه
بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في فعلها لاحقا بان لا يقول على شكه فينبغي على وقوعها ويؤكد قوله ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعرف الصلوة
المعلوم اشتغال الذم بها ولا يضمنها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظاهر في التوسع ولا يخلط الشك اعني
تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعني الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبنى على وقوع الرابع بل ينقض
الشك في حق فعل الرابعة بيقين عدلها السابق فينقض فعلها بالاصل فينبغي عليه ويأتي بها على الوجه المفرد محض لا للبرائة
اليقينية ويتم عليه ولا يعيد بالشك في حال من الحالات بل يبنى على بقاء ما ينفى بثبوته وبالجملة مفاد قوله لا ينقض اليقين
بالشك في اعطاء فون كل ليمتد منه حكم الواقعة المسؤل عنها ولا يفدح رجوع الضمير الى من لم يدرك في ذلك هو اذ اربع
لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقي واقاما ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين
ابغائه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعضدة بالوجوه السابقة فذكر واعلم ان
من ما يعيد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة وحاصلها في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي
مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عرض المانع بقرينة لفظ النقص فان المفهوم من انقضاء الشيء المنقوض البقاء على تقدير
عدم طرود الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعيد نقضه اذ لم يكن في نفسه مقتضا
فالحكم بعدم بقاء الوقت بعد وقته لا يعيد نقضه لما ثبت منه في وقته وكذا اجاد المحقق نحو سارعي في فهم الرواية
قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقص عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا للغير
لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجد محصولة راجعا الى ما حققناه من ان النقص لا يصدق الا في حق الاشياء التي مقتضاها
البقاء لولا طرود المانع لكنه ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى
ما لم يجرى في كل ما ثبت بقاءه ما لم يمنع من مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان الشك في ما نفيه الشيء المعين كما
يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرتفعها رافع ثم علم ان الاجداث
الثلاثة مثلا رافعة لها وشك في رافعة المذي استحب بقاءها واقاما ما قيل عليه من ان الحال في كل حكم لم يثبت خصا
بوقت وان كل لانه لو فرض عدم عرض الشك عند عرضه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العرض انما يكون عند
القطع بان جزء من اجزاء علته الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود العلول لان بقاءه انما هو
ببقاء علته الثابتة وزوالها فضعف لوضوح الفرق بين عدم الشيء اطلاقا وبين عدمه لعدم المقتضى وما
يصدق في حقه النقص بالمعنى الذي ذكرنا هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض

ان يكون الشيء مقضيا لليقين لولا الشك ان يكون الشيء مقضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طرقاته وبقوله المنعروض
 عدم الشك في ان ما ذكره يدل على انه في العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في بقاءه
 الا ان في محرم الاعراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء ان المراد بالشك ما يتناول الظن
 والوهم والكلام في المكلف المنقوض حيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورد
 تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع بالمعلول لظهور ان
 مجرد عدم الشك بعد اعراس العيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا يخفى في ضعف الترتيل المذكور فان عدم
 الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقضيا لليقين وانما هو مستلزم حصول اليقين وبقائه ما فرق بين والاعراض انما يرد
 على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور مصدرة بارادة الاول حيث غير عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه في
 اقتضاء الشيء اليقين اي اليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا يثبت ان هذا لا يجري فيما ثبت في وقت
 فانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عرض الرافع وانما الشك في تحقق المقضى والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعراض
 المذكور من ان استفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هي علة الوجود في الان الثاني بعينه
 ان البناء على عدم طر بان المانع من البقاء كما هو المنفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضيه
 الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قرنا انفا ودفع بعض المتأخرين له بان مرجع الاعراض الى الدليل الا ان حيث اثبت
 باستفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضع السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض المذكور لا يوجب العلم
 بالبقاء ليلزم من ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعل زل عبادة المحقق المذكور على ما نقلنا عليه المعترض وقد عرف
 وضوح فساده وانما خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقاءه في خصوص مورد اما ان يثبت وايضا شئ
 له ويثبت في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت رافعية عنوان له ويثبت في فريضة الطهارة له اما استثناء
 العنوان على ضرب من الاجمال كالنيم بالحجر عند من يثبت في شمول الصعد له وكما نظيره في ما يشتمل على مقدار معلوم
 عند من يثبت في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على اعتبار غير حاصل كالوشك المتطهر في كون الحاج منه بولا او ما
 مع امكان التميز بالمشاهدة وعدمه وكالنيمة بما يثبت في كونها راضا او معدنا كك او يثبت عرض شئ ويثبت في رافعية
 اثناء اي لا من جهة تحقق رافعية عنوان يثبت في انذاره فيه كالشك في نافية المذموم الذي للظاهرة مع العلم بخبر قد
 عرفنا ما حققناه لانه الاخبار على حجة الاستصحاب في الجمع اذا ثبت ان مقتضاه البقاء لولا عرض ما يرفعه وزعم
 الفاضل السبزواري ان الفرض انما يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود
 الامر المعلوم الذي شك في كونه رافعا ليس نقضا بالشك بل باليقين بوجوده ما شك في كونه رافعا او شك في استمرار
 الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان خاصا لولا كبر بسببه نقض وانما حصل النقض من اليقين بوجود
 ما شك في كونه رافعا لان الشيء انما يستند الى علة النامة والجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك
 اقول فدا غير الفاضل المذكور في القسم الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراد الاعضاء والغير
 الحاصل كما ذكرنا ان لا يعقل التعداد اعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملحظة نقاب الاقسام ان يكون قد
 اعتبر في القسم الاول ان يثبت رافعية شئ من غير ان يوجد هناك ما يمتثل ان يكون في ذلك الرافع وان اهل التصريح
 به ويستفاد من قوله ان الشيء انما يستند الى علة النامة والجزء الاخير منها انه يرد ان النقض فيما عدا القسم الاول ارسلت
 الى مجموع العلة النامة فهو نقض بالتركيب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان اسند
 الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لما ذكره دون الشك لتقدمه فلا يصدر عليه انه نقض بالشك ثم اقول في الجواب
 ان اليقين في اخبار الباب في اليقين الفعلي التقديري وكذا الظن من عدم نقضه بالشك عند نقضه بالشك
 به تعلقا فعليا لا تقديري او لا يثبت ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي مناخر عن اليقين وان كان الشك
 التقديري متقدما عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم تخفيفها من جهة خروج المذي او ما يمتثل كونه
 بولا مناخر عن العلم بالظاهرة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكره متقدما على تلك الطهارة على ان
 دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير سديدة لناخره عن حصول ما يمتثل كونه رافعا ومع ذلك فنقول ان جعفر لا يخفى
 يستيقن انه قد نام الى اخره بعد قول زيادة في التخصيص للتقدم فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم به صحيح في حجة الا
 في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار على حجة الاستصحاب في غير القسم الاول واقاما ما يوتى الجوابين ان الشك
 المتقدم هو الشك في رافعية النوع وتعا الشك في رافعية الشخص فهو مناخر عن اليقين بالتخصيص في ان تقدم الشك في رافعية

من قبله

وافية النوع يستأنف تقدم الشك في راضية الأشخاص خصوصاً بعد تحققها بل الشك في رافعيته ولجوع الشك في رافعيته
 فلا يتم الجواب ثم ما ذكر من أن النقص ان استدل الى تمام علمه في الصور الثلثة كان نقضا لليقين باليقين والشك في النوع
 ايقه ذلك يجري في القسم الاول فخرج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ما قضينه امر معلوم وهو من جملة العلة الثالثة فيلزم
 منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضاً وان فرضنا العلم بالنقص عن فعل الناظر جري فيه ما ذكره على تقدير الاستناد الى
 الجزء الاخير ايضاً الخامس قد دل جملته من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقولنا كل ماء طاهر حتى تعلم انه قد زو
 اخر كل شئ نظيف حتى تعلم انه قد زو وكغايه في صحيحه عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعاد للذي يانه لغاره طاهر لم
 يستيقن بخاسنه الى غير ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس بخصوص تلك الموارد بل
 لكون الاستصحاب في نفسه طر يقام اعتباراً فيلزم منه حجته في سائر الموارد وبشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهور راداة
 فهو غير واضح وان كان ظهور شوث فهو غير معتبر لان الثالث في جميع انواع القياس الفاسد واكثرها كك ثم اعلم ان الروايات
 الاولى بين تدلان على اصلين الاول الحكم الاول للمياه او الاشياء الطاهرة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالحجاسة
 وهذا لا ينافي بمسئلة الاستصحاب وان تعلق بجملته من احكامها الثالث ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالحجاسة وهذا
 من موارد الاستصحاب وجريانته ثم قضية عمومها عدم الفرق بين الشك في عرض المنجر او بتخييس العارض او العلم بالعرض
 واشباه مورده بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم هو العلم المقتضيه او الاحتمالي الذي يكون قريناً اليه كما في الشبهة
 المحصورة ولو بمساعدة الشرح وما دل على ارفاقه الاثنتين المشبهه طاهرها بغيره ونحو ذلك فالروايات تدلان على حجية
 الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر لخصاص مورد الروايتين بصورة اشباه موضوع الطاهر
 بالعرض ولم يختصه بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عرض المنجر يكون مفادها مؤكداً للعموم
 الاخبار الالهية على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او بتخييس العارض
 يكون مؤكداً للعموم قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه فهو المعنى الاول تاسيس فيكون اولي منهما ولا يشك بان المعنى
 الاول ايضاً مؤكداً لقوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرم بعينه فمدعلان الطهارة غير المحل وتعميم
 الى الموارد الثلثة بوجبه استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط
 بالفحص وظاهر الرواية نفيه مضافاً الى ان ما اعترف فيها غاية للطهارة هو العلم بالفقدان وهو غير لازم في الصورة الثالثة
 كفاية الظنون الاجتهادية فيها وقية ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودها في مناق تلك الاخبار نحو نبيك بالوتيرة
 التاسيس من التاكيد ثم اننا لا نلتزم بانها مستعلنة في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره
 بل في القدر المشترك بينهما كما بينا وهو مفادها الاصل واشترط الفحص في الصورة الثالثة غير فادح في قيمتها البهالان
 التخصيص باجرائ بعض افراد نوع العام لا ينافي بمسئلة لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالفقدان ما يقع العلم بالفقدان
 الظاهرية بقربنته الاعتماد على البينة والخبر ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا ينفذ العلم بالقدر الواقعية غالباً
 فيتم موارد الظنون المعنوية في الاحكام لا وطها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي قررها على منع
 عموم الروايتين للصور الثلثة لتوجب بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة على جواز نقض اليقين بالشك في ذلك فادح
 العارض مع انه قد ابطال قول المفضل بتعميم تلك الاخبار اليه وهل هذا الاهداف السادس انه ثبت بالاجماع حجته في
 جملة من الموارد كالتاكيد في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم ببشورة في الزمن السابق فليتصيح ان يعلم طر والاشتر
 في بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقائه الزوجية ويغزل نصيب الوارث من المال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد
 اما لان المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جازي في الجميع واما عدم قبوله بالفصل ويشكل
 الاول يجوز ان يكون العلة في الحكم ذلك مع خصوصية كونه موضوعاً لا مخرجاً للائدة فيه او امر اخر دون التعليل المذكور
 وقول بعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور
 ما لا يدل ظاهره عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بين عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك
 فائل بالفصل كان حجية الاستصحاب بحسب جميع موارد اجماعية فلا وجه لا ثبات حجيتي البعض بالاجماع وفي الباقي بعد
 القول بالفصل السابع ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح الرجوع على الرجوع وهو بدو الفساد و
 هذه الحجية مقبولة عن العدالة في النهاية وفسادها واضح لانه ان اراد بالرجوع الرجوع ما يشار اليه الحسن والقبول فساداً
 او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن واليوم من الرجوع في الظن الرجعية فيه فان ادعى فساداً ترجيح
 الاول على الثاني وقبحه واقفاً فلو بدو بهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التقدير المذكور

احمد الحارثي

احد المحدثين لما انشاء القوي تلك الموارد وخاصة قبل ان تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب الثابتة من متبها
 وقاده واضح وتعلق الاوامر الشرعية بارتكاب العبايج العقلية وهو مخالف لقواعد العدالة مع ان الدليل مبني عليها وان
 ادعى قبحه ظاهر فيكون منوطا بصورته عدم انكشاف الخلاف فيه ان العقل لا يعتمد على الاطلاق فكيف يمكن دعوى
 البداهة على فساد ترك العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كتفت عن حرمة العمل بالظن مطه فلا يتم الاستدلال
 الابدائيات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يعتمد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو
 جعل الدليل مبيها على قاعدة استناد باب العلم وقوله التكليف فيه ان قضية ذلك حجة الظن في معرفة دليل الحكم لانفس الحكم
 مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الاستناد دائما تجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل
 لا يمكن تخصيص العنوان به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قرب الوجه المتقدم ومحصلة ان بقاء ما ثبت في
 اوعده في حال اوزمان ولم يحصل الظن بطرقها بغيره مظنون وكلامه مظنون وهو ما يجب الاخذ به اما الضعيف فلقضاء
 ضرورة الوجوه ان بطلان ان مشابهة النظر الى ملاحظة حال الموجودات وللعدد ومات فاتها شئها بالافانارة بالتميز
 عليها واخرى يتجدد ما يستند اليه بقاءها فيظن الاستدلال في موارد الشك الحانها بالاعمال الاغلب ولك ان تنظر في استصحاب
 الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بدليل اخر ولها العتامة مختصة بن
 الصدور فيلحق بها موارد الشك الحانها بالاعمال الاغلب لعمد المكبري فلذلك على حجة ظن المحتمل مطه اما الخرجية الدليل والنجوى مع
 المقدمتين اما الضعيف فلان الاستصحاب العنبري لا يعتمد الظن بمقتضاه ان لو يرد به الظن الفعلي كما هو المقصود من اطلاق الظن
 وتساعد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطر بكلام الفاضل المذكور في افادة
 الاستصحاب العنبري للظن في المقام قد ادعى قضاء ضرورة الوجوه ان بذلك كعرفت وقد ادعى ذلك في دفع حجج المتكبرين
 ايضا وقد في مسئلة اصل البرائة الاثبات بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما استجوز بحمله بالصلوة والمشكوك
 في فعلها مادام وقتها باقيا وكذا الشك في عدد الركعات من الثلثية والثلاثية مادام في الصلوة وامثال ذلك للام
 والاستصحاب فانظرون العدم ولما خرج الوقت في الشك في الصلوة والدخول في الفصل اللان في الشك في اجزاها
 فانظروا حال السلم الاثبات بها وهو مظنون فلا يجب الاثبات لغالك ولنا وى الطرفين واصالة البرائة وكلام هنا
 يوافق كلامه المتقدم الا ان دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاثبات بالفعل في الصورتين
 الاخيرتين من ان الظن من حال السلم الاثبات به وانما يعتمد الظن به فيعمل به او يعارض الظن التام من استصحاب العبد
 فيكافه فيرجع الى اصل البرائة غير صديدا لا تا تمنع حصول الظن بالاثبات للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به
 كل ثم تمنع حجة مثل هذا الظن بل المسح هو المنع ومنع اية جواز الرجوع الى اصل البرائة على تقدير التكافؤ بل متعين
 الرجوع الى قاعدة الاحتياط والاشغال وقال في اول بحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف
 يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون
 البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجة على حصول الظن ونحن
 لنا عمنا الشك لاننا نستقص اليقين لا يميزه بسبب الاجراء فلا يقرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجحا ايضا فالاستصحاب
 عندنا قد يستند في حجة الى الظن الحاصل من حجة اليقين السابق وقد يستند في حجة الى الاخبار وهو لا يستلزم
 حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار اية مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه قوله
 وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا التسخ والظن انه سهم من القلم والصوراب الاحتمال المرجوح في الواقع او الاحتمال المرجح
 في الواقع الاول وضع الوجه واضح وكيف كان صدق كلامه يدل على ان الاستصحاب عندنا قد يعتمد الظن وقد لا يعتمد و
 انه حجة على التقديرين وهوذا للمتركة مشكل في اجزاء اشكاله اما في الاستصحاب الذي لا يعتمد الظن او في كون كل
 استصحاب مقيدا للظن والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب من الامور الوجدها
 فاذا فرض شفاة فلا معنى لاثباته بالظن ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصلي بخلاف
 المبادر من معناه العرفي والتعريفية ما ذكرنا ثم لتا جناد ذكر في الضعيف من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرق
 الرافع اشكال اخر وهو ان اريد بالظن في المورد الظن الفعلي فضاة واضحا لا يستلزم ابقاء الشك في الحوادث
 الوجودية والعدمية بالكلية وهو مما لا يلزم به في مسك ولو وضع ذلك لبطال مباحث الشك المذكور المقررة في بحث الصلوة
 او قضية ما فرض ان يظن الصلوة عدم الزيادة ما لم يقم عنده اعادة يقين الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالثبات
 ما يعم الظن السابق فمع كونه خلاف الظن من اطلاق الظن فيه ان مجرد مغاظة ما من مشابهة افادة الظن لا يتوجب في حصول الظن

وانه لا بد من العلم بالبرائة
 الرجوع الى الراجح علم
 الاصلح والتمسك بالاصلح
 في كل حال من احوال
 العلم بالبرائة
 في كل حال من احوال العلم

كما هو مقتضى
 البرائة

الظن بالاستصحاب ان المنع يكون من اسبابه ما رتبوا وباقى القوة او يفرى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به
بصورة عدمه وان اريد بالظن بالبقاء ما يعبر الترتيب فلا وجه لتقيده بصورة عدم الظن بطر والرافع سواء اريد به
الظن الفعلي او الثاني اذ لا يقدح في الظن الثاني كون الظن الفعلي بخلافه فضلا عن الظن الثاني واما الكبرى فلان مورد
الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا تم حجة الظن فيه مطر واما السلم في حجة ادلة مضمونة والمنفرد من اخبار الاستصحاب
حجته على سبيل التبعيد لا لكونه مفيدا للظن ولو قد حصل الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية ولما هو من الامور
المقارنة للحجة كالشك والوهم حيث يقارنانه وان كان امر وضعيا فلا اشكال في حجة الاستصحاب فيه مع افادته للظن
لما دل على حجة الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجة الظن فيه الا حيث قام الدليل منه على حجته
الخاصة اذ ما يستدل اليه في حجة الظن هو ان هذا باب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم
تحقق ان هذا باب العلم الى كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الي غيرها اجمع الثانيون بحجته الاستصحاب
بمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجته حيث جعلوا معنى حجته عليه ولو سلم فلا صل حجة العمل بالظن الا اذا قام
الدليل على خيانه فلا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجته من اخبار الاحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر في
المباحث الاصولية والجواب ما عن الاول فان المنع من حصول الظن به مطر على تقدير ثبوتها لا يقدح فيها ذكرناه حيث
اخترنا القول بحجته من باب التبعيد واما عن الثاني فبان اخبار الاحاد انما اشتهت على شرط الفصول كانت حجة في
الفروع واصولها والتفصيل غير سديد نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيرها مما مبناه على اليقين ومجرد الاشكال
في الاسم لا يقتضي التوبة في الحكم وتعلم ان هذا القول اعنى القول بعدم حجة الاستصحاب مطر ما لم ينشر بقائله و
انما وجدناه منقول في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا اكثر الحنفية على ما نسب العبد اليهم حيث قال بعد تبين
استصحاب الحال باستصحاب الحكم فكثر المحققين كالزنى والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه
فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استفاد التفاضل من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون
صحته في ابيات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب التزم الشرعيين مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا
لا يجوز نفيه بل معتبر به ثم ذلك اذ اريد بالحكم خصوص الحجة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفى
باطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبادة العتق ما يدل على نفيهم بحجته في غير الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب
علم الفقه دون الاصول لانها خارج عن البحث في الادلة وتعيينها للبصير في المقام استطرادى وتبع لتعيين بعض القوم
البحث من فصل بين الشك في عرض الفروع والشك في نفع العارض بان المستند في حجة الاستصحاب انما هو الاخبار وانما هي تلك
على حجته في المقام الاول بدليل ووردتها في جزئيات موادها فيبقى الحكم بحجته في العلم الثاني محكما مخلوفا عن الدليل والحوادث
للمنع من اختصاصه كالاتروايات بل المقام الاول بعد تسليم اختصاصه المستند فيها بل المقوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك
في طر والرافع مطر وان كان لاطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سذكروه ويمكن تأييد القول المذكور بان الظن من حيث
اخبار الباب انهم في صدره بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفي الاحكام فاعلم
مناق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعي مع بينته والمنكر مع
بينته الى غير ذلك اذ لا يثبت في شئ من ذلك التقييم الى قبول قولهم في معرفة الحكم الشرعي بل المقوم منهما الضبوط في الامور
الخارجية وايضا التمسك بحجة الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتأخرين فيظهر من تعاقبهم عدم فهمهم
ذلك منها وذلك موطن لدلالةها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في موارد لا يضار عنه الدليل وانما العود
في النفي لعدم مساعده مناقها عليه اولدلالة دليل عليه لا يفتدح في عموم ما لا يساعده مناقها على عدم العموم لو وردوا
في مقام افادة الضابطة الكليته ولا دليل عليه من خارج وعن الثاني بان عدم تبينههم لدلالة تلك الروايات على المقام
بعد تسليمه لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها واشتهار الحكم فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار حتم الفاضل
السنن واوى قد يثبت بجوابها ما ذكرناه في بل الاخبار فلا نطيل بالاعادة حتم الحق الحواري ان ما يدل على حجة
الاستصحاب من ان الاخبار قضاء سئل الذمة بوجود تحصيل العلم بالبرهان وانما منهضان بحجته في الاحكام التي ثبت
استدلالها الى غاية معينة في الواقع غير مشروطة بالعلم بها واشتتت خصوصها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل
الاول لها ما ظ وكذا شعول الثاني للادوية التكليفية واما مشموله للاباحة والوضعية فباعتها استدل بها لها الوجوب
الاعتقاد بيقينها الى غاياتها وجواب المنع من اختصاصه كالاتروايات بل الدليل الاول اعنى الاخبار ما ذكره كاسبق المنبهة عليه
وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم تصور عاها عنه هذا وورد على ما قرره في الدليل الثاني نارة بجزءه

تمت

في استصحاب الصوم لغيره بل غاية اخص من حيث ان دليل الحكم يعتمد وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحمل
عدمه ولا يحصل انيقين بالامثال الا بابقائه فيه وقاؤه بان تحصيل العلم والظن بالبرائة انما يلزم حيث يعلم الاستغفار
او يظن وهما منيقان في زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاثبات الى الغاية فيما فرضه المسند لجزء للمامور
به لما ثبت الاستغفار به فان التكليف به جزئين نفس الحكم وابقائه الى غاية بخلاف فرض الصوم اذ لم يثبت فيه شغل الزمة
الاقى للجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالركب وعدم حصول الامثال به الا باثبات جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف
في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اعم في الاول فلان ما ذكره من ان الاثبات الى الغاية جزء
للمامور به ان ارادته جزء مقوم لحصول الامثال بغيره من الاجزاء فلا يخفى في انه انما يثبت فيما يصير فيه الهيئة التركيبية كما
لصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يفتح
في امثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا يثبت في الحال في جميع موارد الاستصحاب كل او على تقدير
انصاف الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون بثبوت الحكم فيه جزء من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني
فما عرفت من ان تعلق التكليف بالركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول
ان اعتبار الغاية في الاباحة وثبوتها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل بانه الاستغفار حتى يجب تحصيل العلم بالبرائة بل بقاء
في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة فسادا لوجوب الاعتقاد بالاباحة
المباح الميقن بالغاية الشرعية الواجبة فثبت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وحال حضوره وبعده لانه واجب
وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه واله من اباحة هذا الحكم الا ما ثبت ان غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر
الدليل في حكم العقل في الزمن المشكوك فيه فثبت ان الوجوب والاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام الجمالية
بصفة كل عنوان علم تفصيلا انما يثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم للمعلوم تفصيلا في كل مورد علم انما يثبت في ذلك
العنوان واما الموارد التي لا يعلم بانها اجازية فلا يجب تعيين المورد ليعلم حكمه ولهذا الواشيتة الجسم الطاهر بالنسبة له
يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل من اجازية يتمكن من دفع الاشياء بالتميز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منها
شرعا وبطهارة ما هو نجس منها شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم بالاباحة ما علم ولو دليل
شرعي من افراد الباع فمجرد يجب تحصيل العلم بافراغ الباع لتوقف فعله عليه فيحكم بالاباحة ما علم بالدليل ان من
افراغ الباع ولا يدخل هذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا التقدير اوضح فادرا واما حجة القول
السادس اما على التقى في الاثبات فكلما حجة القول بالثبوت مطروقا على الاثبات في التقى فلم يثبت عليها واما كان مستندا
انما مر ثبوت الحوادث في محض قول في حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف عدم وهو كما ترى وحجة القول
السابع ان بقاء الحكم التكليفي يرد مدله من التوقيت وعدمه من افادة لفظه للتكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء
حيث يحكم به هناك من الاستصحاب في شيء فلو ثبت بقاء الحكم في الوقت بالخطاب الميقن للتوقيت وغير التوقيت
ان افاد التكرار كالموت المطلق على المشهور بل على قيامه بغيره بالنسبة لمن لم يبدل عليه كالمطلق على ما هو المعروف كان
قضية ان يكون ذممة المكلف مشغولة به حتى ياتي به في اي زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له
بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاجراء الدالة على عدم جواز نقص اليقين بغيره
والجواب ان الشيء المشكوك في بقاءه ان كان من شأنه البقاء في زمان الشك لولا طرأ المانع جرى فيه الاستصحاب سواء
كان حكايا او تكليفيا او غيرها والامر بحجركا ان الحكم الوضعي قد يكون من شأنه البقاء كل الحكم التكليفي وقد
يكون من شأنه البقاء سواء في ذلك المطلق والتوقيت ومادل عنه على التكرار وغيره مثلا لودل الدليل على وجوب اتمام
الصوم الى الليل ما لم يمنع منه مانع شرعي كما يحضر المرض الذي يضر بالصوم والمنع الشرعي بعد الوصول الى حد
المرض ثم حصل الشك في ان الصفرة التي ترميها المرثية في غير عاداتها حيض لا وان الضرر اليقيني في المرض والمشكوك
فيه مبيع للاضطرار لا وان السفر اربعة فراسخ من السفر الشرعي لا وان خفلة الاذان بمجرد حده لم يفتح
ان يستحب في هذه الموارد ونظايرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستحب في هذه
ذلك عدم المانع كل يصح ان يستحب بقاء الوجوب والزام صحة الاستصحاب في الاول دون الثاني تحكم واضح ومثل
ذلك ما لو شك في جواز تناول عرم للندوى وترك واجب لاستلام فعله ضررا ماليا ومخوذا لك وكل حكم لا يكون
من شأنه البقاء لولا المانع لا يستحب عند الشك في بقاءه وان كان وصفا كالحيا واليحيى نحو الشفرة فظهر بطلان ما ذكره
من الاطلاق في الغامضين حجة من فصل بين حكم الباع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الان الاول هو الاجماع والتقدير عدل في الان

في الآن المناخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه والجب نازة بالتفرض باستصحاب حكم غير الإجماع لأن ما دل على ثبوت الحكم في الآن
السابق ان دل عليه في الآن الاخر هو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه واخرى بليل
وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا يثبت ثبوته فيه بدليل اخر
وهو ادلة الاستصحاب الفاضلة بالبقاء والاستمرار وبقيمة الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند من حيثها هو ايد
الاولى الشك في عرض الفادح وقدر العارض كما يتحقق في الاستصحاب كان يتحقق بالنسبة الى اصل البرائة واصكل
الاباحة والكل حجة في المقامين لكن حجتها في المقام الاول ثابتة في حق المجهند والقدار مع العجز عن استكشاف الحال و
بدونه ما يرجع الى الادلة كالشك في ورود التاسع ووقوع التخصيص او التقييد فيرجع الى القسم الاخرى واما حجتها في
المقام الثاني فقصوره على المجهند ومن في حكمه من تعذر عليه الرجوع الى المجهند ومشروطة بالفحص عن المعارض وعدم
مصادفة وبالجملة حكمها الحكم ساير الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجهند العمل برؤية او اية تصادفها مطر ولا له مع علم
الفحص عن المعارض كذا لا يجوز لغير المجهند العمل بالاصول المذكورة في مقام الشك في قبح العارض مطر ولا مع عدم
الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجتها بالنسبة الى ذلك ايضا مطر لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء
الرجوع الى الادلة وذلك يؤدي الى الهدام اساس الشريعة واضمحلال الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعبر عنه
في ساير الادلة ومنه يعين مهية الفادح مع امكانه حيث يتحقق الفادح فلو علم ان الغناء حرام وشك في تعيين حجتها
مع الذن من منه لم يكن له التمسك في حلية كل صوت يحتمل عنده ان يكون منها باصل الاباحة وكذا لو علم ببخاسة جوارك
ليتم كلبا وشك في كونه الاذن والتلبا وغيرها مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارتها او طهارة ما لا فاهما اوة
احدها برطوبة ما لم يتعد عليه طريق التقييد نعم لو افاه احد ما وشك في تعيين الملافة منها باصالة الطهارة سواء
تمكن من تعيينه او لا اذ ليس لتغيير المسح مدخل في حكم الملافة الى غير ذلك فان قلت لمانا فاه بين حجة هذه الاصول
على تقدير ترك الفحص بين الائم بتركه لغاير الموضوع وعن فيث يما تر المحل والطهارة مادام جاهلا بالمعارض وان اتم
ترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فينا ذكرناه لزوم المناقاة بل عدم مساعده الادلة على حجيتها فان الظن من قولهم بوجوب
الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقييد الاقوال وتخفيض عومها فلا اقل من اجابة للشك
في حصول المورد المبحث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عر باعن الدليل وايضا قد حققنا في محله عدم حجية الادلة التسمية
الطينة الابعاد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها الثانية كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كذا
يثبت به لوازم الشرعية التي يترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان ترتيبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتيب
ما يتناول ترتيب الشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتيب السبب على السبب كترتيب وجوب
الاتفاق على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستحب فانها لا يثبت بالاستصحاب
وان كانت من لوازم الشرعية كطهارة الملاقي لاحد المشبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لا فاه منها لكنها
ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها وكذا استصحاب جواز الجواز في المسجد والمكث في الساجد
وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك في كونه الاضغراب الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا
الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها وهذا يحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في
ثبوت تلك الاحكام باصل البرائة في حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك في المناخر منها فانه لا يثبت بعدم الجنابة و
لهذا يحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما ينقاد من اخبار الباب بقوله مورده وحده
ما يترتب عليه الا من احكامها الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقائها فيترتب عليه صحة الصلوة الماني بها معها وحصول
البرائة بها واستصحاب الكربة بقائها ويترتب عليه طهارة ما يترتب عليه من المنحصر وكذا يترتب على استصحاب بخاسة متجس
ببرائة ملاقة برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاء برائة ذمته وصحة ما عقده عليه الى غير ذلك فان هذه الامور و
ان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تغاير الاستصحاب بين الا ان المنقاد من الاخبار الواه
في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى ان قوله في صحة زيادة السابقة ولا تفحص اليقين بالشك بعد قوله
فانه على يقين من حصوله يعنى البناء على يقينه السابق واثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة الصلوة اذ اني بها
وبرائة ذمته منها في مسألة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الزيادة وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في
بواقى الاخبار وهذا واضح جدا ويضع الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب
المورد عليه وبما تردد بعضنا فاضل العصري في بعض فروع المسئلة كتحسين مستصحب الجنابة للملافة بل حكم فيه بعد

عنه

الحكم وبقاء الملا في على طهارة كما المنفرد على نجاسته وهو ناشئ من عدم احكام الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتيب احكامه
العادية وما يرتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجج فان
تزيد على ذكرها فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست حجج على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في جواز
الثابت والمثبت فكان ان الاصل بقاء الاول كل الاصل عدم الثالث وليس في اخبار الباب ما يدل على حججه بالنسبة الى ذلك
لانها كما ترى موقوفة لنفوع الاحكام الشرعية دون العادية وان استنبطت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس
وقوع في موضع يستصحب به بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملافة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء
فم لو علم بوجود الماء وحصول الملافة وشك في بقاءه على صفة الكربة استصحب بقاءها كما ترتب عليه النظر لانه
حكم شرعي وكل حال في كفاة الاية على الشخص اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض الرطبة
المتنجسة فيكون جفافها بها فظهور استصحاب رطوبة الثوب الرطب للملا في للخاصة فيكون قد اصابها برطوبة متنجس
استصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طر والموانع المعقضية لنقضه فيكون قد عقد العقد
النصف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب عليها صفة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقدار
الصلوة لها وهو امر عادي اذ ليس من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقدارها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من
لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب للملا في لخاصة شرعا مقدارها برطوبة بل ذلك من احكامه
العادية وذلك لان قضية الحكم بقاء الطهارة في زمان شرعا صفة الصلوة فيه ما يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات الغا
في الحكم بالصفة بل يرفع على ذلك صفة الصلوة المفارقة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تجانس النجاسة الاستصحابية
ونظاها هكذا ينبغي تحقيق المقام والموقف في المسئلة على من يصحح بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التحويل على
اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة راحة
كالودي بعد البول في ازالة نجاسته بالصباح كون الاصل في المتماين مثبنا لامر عادي فليس له اذلة الاستصحاب بل
لقضاء السير والبرج به مضافا في الاخير الى اطلاق الاخبار والدالة على كفاية الضبط ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة
الضبط بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند التمسك والفرق بالخلاف الثالثة اذ علم بورود اوضاع الاستصحاب
المراد به الامر المستصحب فقد يعلم به على اليقين واداء ووردوا وهذا ما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد
يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي بطلان الجميع مع الاستصحاب كالعلم بنجاسة احد الثوبين او الاثنيين على
اليقين ثم اشبهه بالظاهر وعلم بطلان احدي زوجيه ثم اشبهت بينهما بطلان احدهما بالرافع والاخر بالاشباه وقد ذكر
تحقيق ذلك في بحث المشبهه مع احتمالان محوي وهذا القسم التفصيلي الذي نذكره في القسم الآتي اذ قبل الاشباه لا يصح
لاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطاري وبعده يتاوى الحال بينه وبين ما اذ الراسبق بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا
بالتفصيل صح فقد يكون عدم اليقين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون منهما وعلى التقديرين الاخيرين انما
ان يتحد نوع المورد او يعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المشاركة في الجمع او المشاركة في البعض والمخالفة في بعض اخر
فالتقديرين ان لا يخصص مورد الاشباه بالنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب في الجميع دفعا للسر والجمع واما
عدم الاختصاص في الرافع خاصة فغيره قد يحق كالعلم بوضع احد الكلاب الغير المحصورة في ائنته ولا فرق بين عدم الاختصاص
الابتدائي والطارى حتى انه لو طر الاشباه بغير المحصور على بعض الافراد المحصورة سقط الحكم عنه كما لو طر على معلوم
الحكم دون ما لم يطر عليه للاصل فان رفع الحكم المشبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان يخصص
المورد فببعضها صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد لا اشكال في انما
الاستصحاب لتحقيق اليقين بالرفع وان جهل الرافع كما لو علم بضعف الوكيل نكاح زوجة المعينة او اطلاقها او علم بوقوع احد
سبب التزويج من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم
بطريان رافع معين بموجب النوع وان لم يتعين بموجب الشخص على الحد الاستصحابين فاذا زاد مع اتحاد نوع المورد كما لو علم
بوقوع نجاسة في احد الاثنيين او على احد التزويج وشك في اليقين او في اطلاق الوكيل لاحدي زوجيه او بغير احد
امنيه وشك في اليقين انقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لا يثبتا بحجته في مثل المقام على دلالة الاخبار ومفادها
في ذلك من دفع لان قضيتها عدم جواز فرض اليقين الا باليقين وهذا ان قيس لكل مورد بالخصوص فاذا بقاء حكمه بعد
اليقين بخلافه وان قيس لك ما علم بورود الرافع عليه منها كما للملا في منها للنجاسة في المثابن الاولين فاذا عدم بقاءه
لحصول اليقين بالرفع وهو بنا في الحكم بطهارة كل احد بالخصوص فاذا ثبت المنافع في البعض مع ان الفرض عدم اليقين سقط

سقط اعتبارها في الجمع لكونه بمنزلة العام المخصص بالجزء ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الراجع مع تعدد نوع المورد او
لا يتعين الراجع ايضاً ويتعد المورد او يتعد كما لو علم بوقوع نجاسة ما في ماء دون الكراوي ما يبرئ بناء على عدم انفعاله به ووجوب
الترخ او علم بمجسول احد الاربعين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغسال الجنب في ماء بئر بناء على عدم انفعاله به وكما لو علم
ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون
غيرها على اشكال اما الاول فلما مر واما الثاني فطسار الاستصحاب فيه من الدفاع لتغاير الحكيم فجعل بكل من الاستصحابين في
المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب ترخ البئر لعدم الدفاع بينهما فان قلت يمكن اعتبار الدفاع بالنسبة الى العلم
بارتفاع مجموع الحكيم وهو في معنى ارتفاع احد ما لا يعينه قلت الظاهر من اليقين اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد
دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سائما عن المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين
فازاد ان وحدة الحكم تقرب بمثل اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض الموارد كما في الاثني والثوبين المشبهين ثم
هذا كما اذا نشأوى الاستصحابان فان زاد في الحجية عند طرفي الراجع وانجد نسبتها الى المكلف اما اذا اختلفا في الحجية بان
كان احدهما حججاً دون الاخر لم يحكم باسقاط ما هو الحجج على الاخرى فلو كان في احد المشبهين بالاصل وبالعارض ظاهر حكم ببقاء
طهارة وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقضي رفع الطهارة اذ لم يقدر في دليلها وهو هنا لا يقدر في دليل
طهارة الملاقة بل عن المعادل حتى يتساوى نسبة النقص اليها لسبق انقضاها فهو بمنزلة ما لو كان احداً لا فائتاً من سماعه
النسبتي وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا يعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منها مطبقاً لولا في المشبه الاخر ظاهر ان انتقض الاستصحاب
في الملاقة كما لا يصل وكذا لو كان ملاقة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة اذ التقدم الربوي غير محدد مع الاتحاد بحسب الزمان
مع احوال عدمه ولو اخص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدى المخرج الثوب المشترك مع العلم بخروج واحد من احدهما في من
له بغتلا في الحجية فانه يستصحب كل منهما طهارة بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلاهما محكوم عليه باستصحاب طهارة
نفسه حيث لا يقدر له بارتفاعها دون طهارة الاخر دون المجموع علماً بما هو الظاهر من اخبار الاستصحاب وهو الحجج في مثل المقلم
وكذا الوعاء بسبب نونه زوجة احدهما عنه او بخروج مملوك احدهما عن ملكه الى غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب
منقوض في حقها بالنسبة اليها لكان اليقين بالاستفاض فلا يعقد الامانة بينها في الفرض الاول للقطع ببطلان صلوة
الماموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلواتها ولو اغتسل المماموم فوجها من عدم القطع بحب بطلان
صلواته ومن ان غسله موكد لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاولا ظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالآخر
ببيع او صلح او نحوها للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه اوجهه ووجوب الاجتناب منهما اذ سبق
خروج الاخر عن ملكه وجهاً ولا يجزى لكل منهما التصرف فيما معاوان اذن له الاخر في جوارحه على الثواب جهتان ولو علم بنجاسة
عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما احد المشبهين اتجه عدم استفاض الاستصحاب في حقها كما في صورة
النجاسة ودرهما كان اطلاق حكمهم في النجاسة مشعر بذلك نظر الى العلم بنجاسة احد الملاقيين وعدم حكمهم بوجوب غسلها ولو
لا في كل منها طاهر فالكلام فيهما من ولوعلم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر متغارا
من احدهما فينتج المنع وقرب من ذلك ما لو علم بنجاسة ائنة او ائنة شخص اخر مع اخصاص كل منهما في التصرف بملكه الربيع
ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للاعداد فان كان الموضوع جزءاً معيناً ثبت بالاجتناب
بقائه الى اقصى مدة يمكن بقائه فيها وان كان كلياً كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه من نوع ما يعيش
قليلاً كالذباب والنمل او كثيراً كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الابقاء في اقصى مقدما هو اقل انواع الحمل
بقائه هذا يحصل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين
واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك في وجود المقضي للبقاء لم يحج الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده
ولو بالاستصحاب وان كان من جهة جري فيه وقدر تحقيق ذلك ثم ان مبرم المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان حمل
اما لعدم تعين المورد او لعدم العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بنبوت
خياره وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستقرار كخيار الرومية على القول بعدم فوريتها ولا خيار التذليل وكذا لو تردد
بين القسم الاخير ولحد القسمين الاولين او بين الاقسام ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقص بالدفع المنقح عنها في الاقسام
العلمي مستند الياب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي من شأنها البقاء ما لم يرفعها وترددنا في تعينه مع علمنا
باحتمالها في الراجع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الراجع والمثال الذي ذكره الفاضل
المذكور من هذا القبيل فان قضية وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء حيوته ما لم يؤثر في فساد مزاجه مؤثر ويختلف

ثبوت

الشك في
المانع

انواع الحيوان في ذلك باختلاف امرجهما وتفاوت جثتهما فان منها ما يتناع اليه الفساد بمصادمه بعض العوارض ومنها ما ليس
 ويشبه بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما له يؤثر في زوالها ارفع كالهواء والحراة والى ما ذكرنا ينظر حكم
 الاصحاب بمجوه المفقود في اطول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما زعموا ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش
 اضعف الناس فيه عادة لا اختلاف امرجه الناس بالقوة والضعف المؤثر في اختلافهم في اهليته البقاء كثره وقلة كاختلاف امر
 الحيوانات المؤثر في اختلافها في اهليته البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما هو علم باصانة بول ومغى للشوك
 البدن ثم غسله يعلم بزوالها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يتصحب النجاسة وعلى ما ذكره لا يتصحب ومنها
 ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امره حكم بكنهه ايضا فعلى ما ذكرنا يتصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يتصحب
 مثله الكلام فيما لو حصل الابلاج يجب احد فرجهما او خرج منه منى وكذا الوعلم بالطهارة الحديثة ثم وجد الماء وشك في كونها مائية
 او ترابية وكذا الترتيب امره ثم شك في كونها منعة او دوما ثم وهب الماء ففي المدة ينسحب النجاسة وبعد هار جع الا القم
 السابق الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب في هذه الموارد ونظايرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعل
 المانع المذكور ينظر ان حجية الاستصحاب مبنية على افادته الظن ولا ظن بالبقاء هناك وقد عرفنا محققناه فساد هذا
 الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى المعاصر المذكور ما حكى له بعض سادات الاصول
 من مخالفة جرب بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمتك العالم اليهودي على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى لا غير
 المسين على اصل بثوبها وحقيقتها قال فعله المسلمين اقامة الدليل على ارتقاها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها
 المحققون على اثبات نبوة عيسى في مجلس المأمون فاجابوا الرضاء بانى مقر بنبوة عيسى وكما به وما بشره منته وما افتر
 به المحراريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقرب نبوة محمد وكما به ولم بشره به امته فاجابوا الفاضل المذكور على حسب ذلك باننا
 نقول بنبوة موسى الذي اقرب بنبوة محمد ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقرب بنبوة محمد فاعترض اليهود بان موسى بن
 عمران الذي حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجا بدلين وشرعية وانتم تعرفون بصحتها وحقيقتها ولا يتفاد
 بثوب ذلك بين ان بقول بنبوة محمد او لا يقول بها فمن نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبت فيكون باقية بحكم الاستصحاب
 فعليكم بابطاله ثم قال المعاصر المذكور فاملت هونيا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في
 اصول الدين ان موضوع الاستصحاب كبدان يكون متعينا حتى يحكي على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كل من
 حيثها قابلة لان تكون نبوة الى اخر الابد او الى زمن محدد او تكون مطلقة مجردة عن القيد بن فعل الشخص ان يثبت اما
 التصريح بالامتناد الى اخر الابد او الاطلاق ولا سيما في الاول مع ان خارج عن محل الفرض ولا الى الثاني لان الاطلاق في
 معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابها هو الثاني دون الاول
 لاذ الكل لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك فيجب عدم جريان الاستصحاب في
 الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق الدولم والاستمرار وهو في محل المنع قلنا الاستصحاب فاض بان اكثر الاحكام الشرعية
 التي ليست بمحدودة ووردت مطلقة وان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الراجع ولا يرد مثل ذلك
 في حكاية النبوة لان الغالب في امر النبوة التجدد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة بني اسرائيل فالا نقول به من جهة الاستصحاب
 بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالمنع يعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا القول اليهودي بطلان
 النسخ من باب الماشاة معهم في عدم تسليم التجدد والا فالحقيق ان موسى وعيسى اخبار بنبوة بني اسرائيل وكما بها ناطق به
 لان نبوتها كانت مطلقة وبغير تبطلها بالنسخ لا بن احكام شرعية ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون
 النبوة لا نقول الاطلاق الاحكام لا يجدي بعد تصريحها برسالة من بعدها او قضية ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا
 معنى لاستصحاب الاحكام هذا المنص كلمة وجوده فساد غير خفي اما اوله فلان من جهة الاستصحاب في بقاء
 شرعية التي لم يعلم نضها وارتقاها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم النسخ غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم
 تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة بزمن معين بل بحسب السبب اللان ولا ريب انما نحسب ما له
 تثبت نبوة اللان ولو لا ذلك لا خلل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجوزهم في كل عهد او ان ظهور نبوت
 لوفى الاماكن الجديدة ونسخ شرايعهم فلا يتقبل لهم البناء على شئ من احكامها ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة في
 الظبغاية زمانية معلومة بحيث يمنع توجيه النسخ اليها في تلك المدة وكان الكل على ما يذ لك بخاتمة بنية ومكابرة
 واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايضا قيد ولا بد من اثباته ليس لشي لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على
 مقتضى الاصل لا يحتاج الى اثبات وانما يحتاج خلافه الى اثبات فان قلنا القيد بعدم القيد ما حدث والاصل عدمه قلت القيد

رسالة نعمة

التقييد بشرط انقراضه ولا يرب في صحة الفرض بعد ثبوت الطرفين وأما ثالثا فلان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت
 فان اراد القدر بل غير معدون كحي نبي آخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في بجمته وان اراد القدر بل من
 معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فليجده بعد تسليم ابرارها ببيان لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فلهذا الدعوى
 على اطلاقها مما لا يمكن الا لنزاهة الفرض الى الان ما يدل عليها بل قد عرفت ما يدل على خلافها وأما اربعا فلان ما
 ادعاه من ان شرعية نبيتنا ليست ناسخة حقيقة لشبههم من قبله واضح التقوط لما لفته لاجماع المسلمين بل وضروة الدين
 مانع واخبارهم بجمته اجمالا لا يقدح في كون شرعية ناسخة كاحققناه في معش النسخ ومن الشرط في النسخ عدم اقرانه بالبيان
 التفصيلي والاحتمالي فقد غفل عن ذلك لانه ينكر كون شرعية نبيتنا ناسخة لشرعية من قبله وأما خامسا فلان ما ذكره
 من ان اطلاق الاحكام لا يحدى مع الاخبار بمجي نبيتنا مروي وبان الاخبار المذكورة اذ لم يفد بغيره من محبة في عدم
 العلم بربيتصوب تلك الاحكام وهل ذلك الاحكام يذكره النبي ويقول انه سينسخ فانه ما لم يعلم بورد النسخ فيسقط
 بقاءه فم فيه الاحتياط بشرط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذي هو محسب موضوعه فان كان موضوعه
 اعتبارا بالحقيقة لعشيرة بقاءها ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المعنى بقاء التسمية ولا يحدى مع ذلك الهابطا
 للحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء واقابل يكفي ثبوتها في الظن ولو بالاستصحاب موضوع هذا الاستصحاب لغير نفس الموضوع
 ليلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورة وموضوعه استصحاب عوارضه المعبرة في التسمية وبقائها
 معلوم ولو فرض الثبات بقاء العرض في القسم الثاني استصحابه كافي القسم الاول وبالجملة فحصل هذا الشرط ان يتجدد
 الموضوع بالاعتبار الذي هو محسب موضوعه فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فما موضوع الحقيقة او المعنى فما موضوع
 المعنى لم يجر وان اختلفت المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المنقشر في السخا لهما او دخان او
 الماء المنقشر اذ السخا فأكبره ونحوه او الغذاء المنقشر اذ السخا لهما او غير ذلك والثاني كالفراغ المنقشر
 واشغال الدم من ذى النفس الغيرة على وجهه لا يضاف حقيقة الاية كافي العقل والبعوضة والجرى في الاستصحاب كالماء
 المنقشر في الجوف الطاهر والشاة ونحوها فيستصحب حكمه السابق من طهارة ونجاسة والفرق بين الغامين ان عرض
 النجاسة العرضية على الاعيان المنقشة انما هو باعتبار كونها اعيانا لا هفت نجاسة بطلوتها ولا مدخل للاسم في ذلك
 بخلاف نجوة النجاسة والتعريم للجزم والدم من ذوى النفس فان نجوتها لهما انما هو باعتبار كونها اعيانا ونحو ذلك
 ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشارع في اثبات الحكم فتحان موضوعنا الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار المعنى
 الاصل في هذا الاشارة هو ان الاصل في حجة الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تساعد على حجبها مع
 بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لانه انما على ما عرفت على حجة الاستصحاب فيما يكون
 من شأنه البقاء لولا طرد المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او عين مخصوصة تعدد في عنوان اخر او
 عين اخرى وبوئيه ملاحظة موارد التي وردت تلك الاخبار في بيانها وبوئيه ملاحظة النبوة المستمرة الجارية في
 الامثلة المذكورة ونظايرها فانفتح ما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحيلتها من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث
 الانقلاب على ما مر على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المنقشر بملاقاتها بعلمها على خلاف الاصل ولهذا يقتصر
 على مورد النص وهو انقلابها خلا ولو فرض الانقلاب في الهواء او بين الماء الكثير او حال الجود لم يكن في حكمها المذكور
 ما هو جوب الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الانقلاب الى الخمر او الدبر او غيرها فاذا ذكره بعض الاجلاء من ان
 قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها الحال العينية فيستصحب ملاوجه له على ما ذكرناه وكذا
 ما تحمله بعضهم من ان عموم اخبار الياب ما يقتضونها اذا حصل اليقين بشئ ثم عاد شك لان ان اريد تناو لها باعتبار
 كونها يقينا بالشئ فبعضه ان الظن من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مر
 توضيح في مسألة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين السابق لم
 يقضه مطر بل مادام ثابتا فلا يسقط الاستصحابه بعد زوال اليقين لزوال الغنضه واما الاعمال الواقعة على حسب المشايخ
 حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك ثوب فباعه او وقع ثم شك بمضيق البيع او الوقف وبوئيه قوله
 لانه حين فعله كان اذ كرهه على ذلك زوال الظن حيث يعتبر كافي عدد الركعات ثم الوحدة المعبره في المقام هي الوحدة
 العرفية لساعة ظاهر الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها بحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح
 تعدد ما يحسب العقل مادامت باقية على حدثها العرفية كافي الجور بالمنقشة اذ اصارت دقيقا واليهين المنقشر اذ اصار
 خبزا وكافي صيروده مستحسن الدبر خلا والحطب نجما والطين خرقا واجرا والماء طجما ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعدد

الغرض من هذا الاستصحاب هو ان يثبت ان الماء المنقشر اذا استعمل في الشرب لم يضره ما يضره الماء العذب بل ينافي بينه وبينه في ما يقتضي خلوه من القار والخبث

في المذكورات

في المذكورات عقلا نظر التعبد فصولها المنقولة بها الوجبة لتعدد الحقيقة الا انها يجب العرف تعدد حقيقة واحدة وبعد
 الاختلاف الظاهري عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاشياء عندهم بحسب اختلافها فان الامة قد يزيل ولا
 يزيل حقيقة الشيء وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شرط او شرطاً فقول الغيبة بزوال الصفة بخلاف
 الحقيقة القول في القياس هو مقتضى القياس في اللغة القيد بتوقفه بالارض بالذراع اي قدرتها به وقد يطلق على
 الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا قياس فلان يقدان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو يرجع الى المعنى الاول وقد يطلق في الاح
 على معنيين الاول القضايا المنزلة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى منذ اول عند اهل الميزان الثالث الخان فرع باصل في حكم
 لقيام علته به عند الجهل وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهول فلا يوجه الاشكال بل يزوم الدود
 من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتها كان دودا اذ بعد جعلها على المعنى المذكور
 لا يتوقف معرفتها على معرفة القياس مع امكان ان يوهى تعريف لفظي لمن عرف معناها او جهل بمعنى القياس ثم المراد بهما ما يقع
 الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان يميزان عن موضوعات
 بحسب ظرف الزمن والمعدوم الخارجى موجود فيه والمراد بالحكم المعنى الغائم بغيره فيتناول ما اذا كان حكماً شرعياً كقياس
 تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على فائده بزيادة في حشر الشاهد بجامع
 وجود العلم لهما وانما قد ناكونه عند الجهل ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياساً في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم
 القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كانيه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره ولا فترقتها في علته الحكم
 كقولك لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطاً له عند نذره صاماً قياساً على الصلوة فانها حيث لم تكن
 شرطاً له في نفسه لم تكن شرطاً له حال نذره مصلحاً فانما ثبت في الاصل معنى الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والتمسك في الفرع
 لعنى الصوم شرطية له محذوفان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرط المادة والهيئة فلا يكون دليلاً في مصطلح الاصول
 فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم ببيوت حكم الاصل في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف
 يجعل من ادلتها قلنا حجته القياس ليس ضرورية بل نظرية لتوقفها على شرائع الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل
 على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليها من حيث فائدة الغاية لكن فيشكل ذلك في القياس المعتمد للعلم كقياس ما يلزم
 الاولى فالاولى ان يكون القياس بنفسه فاده الحكم الشرعي بل لا بد من اشتباه صغرى شخصية اليه كقولنا حكم كذا من
 مقتضى القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت وان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من
 قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فانه نعم نتيجة الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفرع بحسب الظن اذ لا
 يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفرع والحاق
 الفرع بالاصل ان كان بعنوان كل كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم
 النبيذ حكم الخمر كان من مباحث الفقه والاختلاف في ان الجهر عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول والاشبه
 ان القياس يطلق على معنيين الاول ما مر من الاحاق وهو بهذا التسمية معضد في شئ من مقتضاه فانه قياس
 يقاس وغير ذلك والثاني مشاركة الفرع لاصل الحكم وهي بهذا المعنى لا يشترط منه وعد القياس بهذا المعنى دليلاً
 لغريب من عدل بالمعنى الاول دليلاً كما لا يخفى لكن لا يباعد عليه حدودهم ثم انهم ذكر وان للقياس ان كان اربعة الاصل
 والفرع والعلية وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمة القياس فلا يكون من الادكان والظن من اخذهم هذه الامور
 لو كان للقياس كونهما اجزاء له وقد صرح به البعض ويشكل بعدم ماعده ظاهراً حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها
 ان يكون القياس عبارة عن تعدد خاصة او كانه خاص فيكون مقتضى الامر كياناً اختلفوا في تعيين الاصل والفرع
 هو الحكم في القياس وقال بعضهم اصل دليل الحكم في القياس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المنقذة وانما يقبل انه دليل الحكم
 في القياس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشئ مع جزئه او قيده المثلين له والتحقيق ان لكل وجهاً لا جرم في عقد الاصطلاح عليه
 الا ان المعروف هو الاول وربما يتشكل على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا على الحكمين لم يتم تمييز الادكان على القول الثاني
 والاخير والا لانهما تشبهتا على القول الثاني ويمكن التفسير بالزام التفصيل في ذلك عليه ولا ستره عليه فاصل علته
 الحكم العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تامينها فيرجع الى التامة وهي التامة
 من اطلاقها واما الناقصة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق تخفي اهل العلم ولا على القيد بغيره اما ان يكون وجه
 في الفرع معلوماً كما مر اولاً فان علم بعليته العلية وبوجودها في الفرع على الوجبة المذكورة ثبت الحكم في الفرع لا يمنع تخلف
 العلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية وسقيع الناطق ونصوص العنة وان ظن علية العلة بحدس ومثبه فهو مستبطن

مستند العلة وقد طبق اصحابنا على عدم حجية الآين الجيد فانه قال بحجته على ما حكم عنه في اوائل الامر ثم رجع عنه و
 بطلانه في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس
 فاما ان يريد بذلك الرد على مخالفة من اهل الخلاف بطريق الالتزام او تبينهم عليه او يدعي تنقيح المناط عنه او قصد
 به مجرد التقريب ودفع استبعاد الاحجاج به حقيقة ومن تشع عليه بذلك فيجمل قدره او تجاهل به ومثله
 الكلام فيما وقع في كتب الشهيد من الاجحاج به في بعض المسائل والاحبار في حرمة الال به مستغضه بل قبل موازنة
 فيما روى من طرق الجماعة قوله تعالى هذه الايام برهنة بالكتاب وبرهنة بالسنة وبرهنة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
 ضلوا وقوله سنفرق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظم فتنة قوم يقيسون الامور بربهم فخرمون الحلال ويحلون
 الحرم واما الاخبار المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالايان الدالة على تحريم العمل بالظن خارج بالدليل فيقيس
 القياس من دجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاجحاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يقع اذا قلنا بان
 اسنادنا باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بان يوجب التعويل على
 الظن في الاحكام كما بره بعض متأخري المتأخرين انقلاب الاصل واجتبع في اخراج القياس الى دليل وقد اشترط الى ما
 يوجب الخروج عنه على تقدير تسليم من جهة قيام القاطع عليه وقد يشكك في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد
 تسليمه بان يورد في تخصيصه على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ووجه واضح لان اسنادنا
 العلم انما يوجب جواز التعويل على الظن في الادلة لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند اسنادنا باب العلم لا مطم فالدليل
 الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم بوث الحكم له لانه مختص للعموم العقلي وهذا يمكن من
 الموضوع والظهور العجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة ففقتضت نازحه بمنع افادة القياس
 للظن ثم رده بانها مكابرة واخرى بانها نبش عدم حجية القياس بالادلة القطعية او لا ثم نفع باب الظن بالجمع الفاضلية به
 وقضية كرامة ان الاشكال يندفع بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو ما لا يكاد يعقل له وجه
 اما لو قلنا لا ترتب بين المسئلتين بحيث يتعين معه تقديم احدهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما
 تمسكوا به على حجية الظن عند اسنادنا باب العلم ان دل على حجية مطم ولو كان تمام الدليل على عدم جواز التعويل عليه
 حال الاسناد لزم القول بحجية القياس وتخصيص الدليل العقلي ولم ينعف تقديم اثبات عدم حجية القياس وان اقتضى جواز
 التعويل على ما لا دليل على عدم حجية منه امكان اثبات عدم حجية القياس بعد اثباته ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض
 الكلام في ذلك في محت الاخبار اجمع الخالفون بقوله تم فاعبروا يا ايها الالبصار فان الاعيان ماخوذ من العصور وهو الخوازة
 والقياس تجاوز من حكم الاصل الفرع ويجوز معارضته من سلة النبي قاصدا الى اليمين فقال لهم تحكم قاله ما في كتاب الله قال
 فان لم تجد قال فباني السنة قال فان لم تجد قال اجهد بربك فقال له الحمد لله الذي وفى رسوله بما يحبه الله ورسوله فان
 الاجتهاد بالرأي اما هو الاخذ بالقياس ويعبر بقوله من سئل عن قبلة الصائم ارايت حين تمضت تمام حجة كنت
 شاذية نفاس قبلة الصائم بمضضة الماء والجامع كون كل منهما مقدمة المطلوب المفطر من المتأخر والشرب في قوله حين
 سئلته جارية خشية ان اباها ادركه فرضية الحج شيئا وهذا لا يسطع ان يحج ان حججت عنه انفعه ارايت لو كان على
 ابيك بن ففضيذه اكان يحري فقال نعم فقال صدق بن الله اخن بالقضاء نفاس الحج بالدين مجامع كونها حقما للغير والجواب
 اما عن الالف فان الاعيان بمعنى الانعاط لانه المتبادر منه عرفا فكذلك لغة وشرا الاصل عدم النقل ولو انه حقيقة في
 الجاوز فالمراد به هنا انها هو الانعاط بقربنية الشيا والنفرع اذا لامعنى لقولنا نحن بون بونهم بايديهم وايدى المؤمنين
 فقيسوا النبيذ بالجزء الذرة بالبرقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق الجاوزة عن حال من الى حال مثله و
 هو متناول للانعاط الذي هو مجاوزة عن حال النير الى حال النفس لتغيره مما هو محل البحث ولا يخص بالثاني ليلزم المنازعة
 وفاد النفرع وقية ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها
 في ضمن الانعاط تحقيقا للنسبة بقوله لانه على جوبه في غيره محتملا منقيا باصل عدمه واما ما يق من ان الامر بالاعتبار
 للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان هو فاعبروا والافى الامر العقلاني فضغفظة لان مجرد صحة الاستثناء لا تنهض قرينة
 على العموم نعم وقوعه في الكلام ينهض قرينة عليه لكن استقامة في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى في انما روي بطريق
 آية وهو انما قال مما اجتهد برأي قال لا بل اعش الى اعش اليك فيدل على نقيض المدعى على ان الجماعة عارة عن استبعاد
 الواسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي واولى شرعي فلا يثبت ولا القياس الاعلى بقدره بوث كون دليله شرعا ولو ثبت كون
 دليله شرعا بذلك كان دورا فتمت ما عان الروايتين الاخيرتين فان الغرض من القياس المذكور فيها تقريب الحكم الى

ح

تمت

في القائل انما يقال في القائل
 لغز في كقول القائل بالامر
 الدارسة في كلامه
 من

فم المخاطب ليكون وقع في نفسه لا الاستدلال به لانه لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
 الا وحي يوحى وتزيلة على ارادة نعيم المخاطب لم يبق الاستنباط او تقريه عليه ليس باولى من تزيلة على ما ذكرناه من ارادة
 النفس والنصر على العلة المقضية لعدم الاضطرار وحصول القضاء ليقاس عليه نظايره مما يشارك في العلة المنصوصة مع ان
 قوله في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء ويعد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية
 غير مستندة الى اللفظ الذي يقول بحجيته هي الاولوية العظيمة او المستندة الى اللفظ الا ان بقرنة استدلال بالاولوية
 الواقعة لا الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه يتناول قول مير المؤمنين ان وجوبه عليه الرجم والجلد
 لا تجوبون عليه صنعا من ما وامثال ذلك مع ان تلك الاجناد مرتبة بطريق غير معتبر والمسئلة ان لو طاب فيها باللفظ
 لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهو غير مفيدة لمع معارضتها باخبار اخر او مع مناسبتها ودلالة كما
 عرفت فصل اخلاف اصحابنا في حجة القياس المنصوصة العلة فاعرف فيهم انه حجة فيعتقد الحكم الى موارد العلة وهذه هي
 كالسيد المرتضى الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر
 اسكارها هل يقتضى عدم مدخلة الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية
 موارد اوله ولا فيكون الثابت هو علة العقيد المقصود على الاصل كالاسكار المحض وبالجملة النزاع على هذا اللفظ لغوي و
 الثاني انه اذا ثبت علية امر الحكم في مورد من غير ان يكون المحض المورد مدخل فيه فهل يثبت علية له في سائر موارد
 بثبوت فيعتقد الحكم اليها او لا بل يقتصر على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي لغوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع
 بالمقام الاول مشعران في نفسه عن المقام الثاني لكن حكم في المعالمة العبد بخالف في المقام الثاني ايضا والعبارة التي
 حكاه عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سنبت عليه وكيف كان فالخارج في المقام الاول ظهور اللفظ في علية
 المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لتنا على الاول قضاء العرف الاستعمال به فان المفهوم من
 محرمت الخمر اسكارها ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون المحض مدخل في ذلك و
 كذا الحال في نظرية الاخرى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لا حارا او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس
 دون خصوص الشيء المذكور وقول الخمرى زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص لفظ
 زيد الى غير ذلك جمل الخمر من اضافة الاسكار الى ضمير الخمر فيقيد التقيدها او علية العقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا
 الاسكار اسم معنى واطرافه تقيده الاختصاص على ما سبق التنبه عليه في اوائل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية
 الاسكار المحض بالخمر فلا يتعد الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار العقيد بها او المحض بها بمعنى
 عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصولها وانما الكلام في ان علية هل هي من حيث كون اسكارا مطلقا او اسكارا عقيدا
 او مختصا وقد عرفت ان المشاير منه عرف هو الاول فيجب التعليل عليه وان كان قضية الجود على ظاهر التركيب هو الثاني
 او التوقف بينه وبين الاول وكنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر الحكم علية فامة وجب بثبوت في جميع موارد اذ
 لو انتقل عنه لكان اما من جهة اشتماله بل غير حاصل لعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم عدم
 تمامية العلة وقد فرضناها فامة ولا يلزم تخلف العلول عن علة النامة وكلاهما منفع الاستحالة الحجج السيد بان علة
 الشرع انما تنبثق عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد بشرك الشيطان في صفة واحدة ويكون في احد آياته
 فعله دون الاخر مع بثبوتها فيه وقد تكون مثل المصلحة مضرة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه
 وجه وتقدم منه دون تقدم قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا اجاز ان يعطى لوجه الاحسان فيصير دون فيصير ودون
 دون درم وفي حال دون اخرى وان كان فيها لم تفعل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا صح هذا الجملة لم
 يكره في النص على العلة ما يوجب الخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس
 لاحد ان يقول ان لا يوجب بالنص على العلة الخطي كان عبثا وذلك انه يعين تاما لم يكره فعله لولا وهو ما كان
 هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في المعالمة ودلالة على مخالفة في المقام الثاني غير واضحة ان يحصل كلاما
 ان ما يشرى بها يختلف باختلاف الحال والوارد فيكون في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح
 للتميز بل على المنع في المقام الاول الجملة على المنع من استلزام علية العلة للحكم في موارد علية في سائر الموارد سواء حمل العلة
 في كلامه على العلة النامة كما هو الظاهر من طلاوتها بل في بيانه ما يثبت عليه او العلة الناقصة او الاخر منها ومن النامة فتعتبر
 العلية على الاول بالنسبة الى الامر العقيد بالمورد الخاص لا يربط ان عليةها مع انضمام خصوصية فامة وتعتبر على الخبر
 بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني الجملة على المنع من استلزام علية العلة للحكم في موارد علية التي غير

فصل
معهم

مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعد ما علم من سعة العلم في
علم العقول فيعتين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه فاقول بان الاولى عليه العلة قد نفي بالتصغير
عليها بلفظ والعلية وضعا كالباء واللام وما هو فيها من الامتياز كالتب العلة وقد نفي من تعليق الحكم على الوصف
لاشارة بالحيثية التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقرب ان الخطاب بما لا يكون علة لا يستبعد اقرب به و
ذلك كالوسيق الخطاب طلبا للجواز واقرن به ما يصلح له محموله كقوله بعد قول السائل واقض اهله في نهار شهر رمضان
بخلاف محمول المولى بعده استقف ما بعد قوله جازيدا وطلع الغمر فانه مما لا يقضى الجواب غالباً الا يصلح المذكور و
قد تعرف من الفصل كالوسيق عند قرينة لاية البجدة او سماعه او من التفسير كالوصل ذلك غير عند فاقرة عليه وقد
تعرف بالقران الحالية والشاهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين وبقي القياس مع القياس المنفع المناط وكيف كان
ففي علم بالعلة التامة الحكم ولو بظاهر مغيب كما في المنصور وجب تعدد الحكم الى سائر موارد العلة لاشتماع تخلف العلول
عن علة التامة وهنا اشكال لا يلبس بالتعرض له ولدفعه وهو ان احضارنا القضاء قد صرحوا في غير موضع بان علل
الشرع معرفة وليست بعلة حقيقية فجازوا لذلك من تواردها منها على معلول واحد كما ثبتوا عليه في مسألة
تعاقد الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحقيقة هذا النوع من القياس لا يبناء حجة على اعتبار العلة
حقيقية تامة ضرورة ان العلة الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها وجه الدفع ان علل الشرع على
ضربين الاول العلل المجرولة في الشرع عللا واسبابا لاحكام مخصوصة كعلة الاحداث لوجوب الطهارة والافطار و
الظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب الكفارات والنصرف والاثاث لبثوث الضمان والعقود والايقاعات لوجوب
النقل والاشغال والفك والبيونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي يرتب عليها شرعا كانت
معرفة لها ومبينات لتحققها بعلمها الواقعية لا عللا حقيقية لا تخصها في الاربع وعدم كونها من المادوية و
الصورية بتر واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لا مستندا وجعل الاحكام الشرعية اليه تم الى تلك الاسباب وكذا عند
كونها من الغائية لطوران ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي هي منشا
حكم الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبة الفعل او مبنوية كسائر الخمر لوجوب لمبغوضتها شرها
وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلة حقيقة اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف
عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفة فانما عنوانه القسم الاول بقوله ذكرتم ذلك
في سياق تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعينة الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعدد عللا لها وان كانت
بالنسبة الى الاثار التي قصد بوضع تلك الاحكام رفعها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الاثار ان قيست الى تلك الاحكام
كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين التميز اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن
الاحداث لثلاثة امانا هو لا زال حاله حديثة خلوة من خروج الاحداث وعلم بحدوثها بامر اخر حكما بوجوب الطهارة
ورجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز توارده العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام في ان الحكم
المعلل بها ان كان قابلا للشد والضعف كالوجوب والتحريم واخرها وصلح توارده الاسباب عليه لا فائدة تاكده كان
معلولا حديثها حال الانفراد غير معلول للمجموع حال الاجتماع فيكون عليه المنفرد للضعف مشروط بعد الانضمام اذ حال
الانضمام يكون المعلول من الاخر وهو القوي المبان للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشد والضعف كالاباحة والصحة
والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريقتين مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان تكون عليه الثاني مشروط بعدم سبق
المتقدم فيكون الثاني معرفة وكاشفا لخصا ويصح اعتباره في النسبة فيسوي في مسألة تعاقد الاحداث رفع الحالة المنكشف
عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطا به فيشرط استدامة الناشر به فيكون العلة بعد تحققه هو السابق كما في
صورة الواردة في زمان واحد والاسبقية لا يصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان
كالعلة الابتدائية الثانية القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة الحكم ويعنى الفرع اقوى واكد منها في
الاصل ولا بد في المحجة من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وبمحققها في الفرع وقد يطلو عليه القياس الجلي وهو اعم منه
من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الاشفاق ولا يعبر العلم بالحكمة المحققة لعلة العلية بل
بكيفية مجرد العلم بالعلة كافي المنصور العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية لوجوبها او بمحققها في الفرع ما لم يكن واحد
الظنون المعترف وقول العلامة بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب على النافذ ليس من هذا الباب لان الحكم في
الفرع اقوى مما لا ضرورة في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كانه الفاضل

لها

ح

العاصم

المعاصرة ذكرا له مسوق لبيان الفرق لا يبين ما يكفي به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدد حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة
 وان اختلفوا في وجه التعدد وقد حرروا النزاع في اية التايف فذهب فيها قوم الى ان تعدد حكم الخريم الى انواع الاذى
 الزائدة عنه بالقياس فذهب آخرون الى انها لا لئلا عاياه بالمفهوم الموافق وحكي عن المحقق انها منقولة عن موضوعها
 اللغوي الى المنع من انواع الاذى اتم الاولون بانها لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه الكد في الفرع لم الحكم بتعد
 الحكم اليه وهو معنى القياس كما عثر عليه اول ما من معنى المناسب لم يعتبره اثبات الحكم حتى يكون قياسا بل كونه شرطا في دلالة
 المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجته ولو كان قياسا لما قال لنا في قوله الاخير بانها لا خلاف في حجية
 هذا النوع من القياس انما الخلاف في حجية بقية انواعه فلا يفرق في الاتفاق على حجية دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع
 اصل الاعراض نظر لما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجية باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع
 على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما
 عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا اتم التايفون بالقطع بافاد اللفظ
 للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدد باعتبار ذلك هذا النوع من القياس لا يتوقف
 على استحضار صورة بل يعرف كل من يعرف اللغز من غير حاجة الى نظر وجهاد ولعل حجة المحقق تبادر مطلق الاذى منه عند
 الاطلاق وانما اية الحقيقة وضعه لان تبادرها ليس عن نفس اللفظ بل عن بواسطة المعنى مثلا لا يكون علامة الحقيقة
 الا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادر هامة معه فانحصر الاحتمال في القولين الادلين ولكل وجه ولا شرة للنزاع
 تامة قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولي فدل على عدم حجية غيره بالطريق
 الاولي كصحة ابن تغلب عن ابي عبد الله قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبع من اصابع المرنجة كرنيا قال عشر من الابل
 قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعة قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون
 عليه ثلثون ويقطع عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فبصر من قاله ونقول الذي جاءه شيطان فقال
 مثلا يا ابا ان هذا حكم رسول الله ان المرء نعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجعت الى النصف يا ابا انك
 اخذت في القياس والتسعة اذا قيست محي الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث بوجوب ثبوت عند قطع
 الاربع بطريق الاولية وقد شنع الامم على السائل حيث سئل به بقوله ترك اخذت في القياس الى اخر ما ترى في الخبر عن
 مولانا امير المؤمنين لو كان رأي رسول الله مسموحا لظاهره لظن انك باطنها اولى بالسبح من ظاهرها ووجه
 الدلالة ان المستفاد من كلامه التفرقة والتبني على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا
 مضاف الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ
 لا اختصا لها المستنبط فيكون التفصيل حكما والجواب اما عن الاول فان القياس المقصود هناك قياس ظني لا سيما بعد
 ورود الرواية للحالف كما اعترف به السائل ان لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مطر بجواز اشراط بعدم انضمامه
 الى ما بوجوب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره غاية ما في الباب ان ظن عدم الاشراط وهو غير معتبر فان قلت منشا الاطلاق
 الظن مادل على سببته قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يعجز الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المعقود وقد
 اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الاجتهاد مستغادا مستندا الى قياس ظني كما يشهد به مناق كلامه وآة عن الثاني فبان
 انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولي عند الظن الاستصحابي بالطريق والاولوية كما يستفاد من قوله لظنفت ولم
 كلام فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول التصرف في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل شبهة علم بالار
 كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالبراهين عمل بالنص وبما لا يثبت بحجته مع ان تسمية ما عدل المستنبط به غير ثابت في
 الاخبار واما الثابت فتمثيه به في مصطلح القوم وهو لا يجدي والثاني بالنص في الاقضية التي نقول بحجتها بارجاعها
 الى قياس ظني مثل على صغرى وجدانية وهوان التبيذ مسكر والشتم اشديلا من قول اف وكبرى مستفاد من القصة
 بالعلة او الفوى وهي تحريم كل مسكر وكل اذى يكون اشد من قول اف وبالجملة يستفاد من النص او ما في حكمه كبرى كليت
 وبعد ضم صغرى وجدانية النهائية المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذا
 الحيثية وان كانت حاصلة ليلزم العمل بالقياس لا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالعند هو الاول ثم اعلم ان لفظا طين
 بحجية القياس المستنبط طر فلا استنباط العلة كاللدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعلما كدوران تحريم الخمر مع
 الاسكار وكالتب والقيم وهو حصر الارصاف الموجودة في الاصل الصاحح للعلة في عدم ثم ابطال علة ما عدل الذي يدعي
 عليه وكالمناسبة والاحالة وهو تعيين العلة في الاصل محج والمناسبة وغير ذلك مما تحرف في كتب الجهور حيث اطلنا بحجيتها

القياس
 حجة
 ابا
 ابا

حجة اصل عند القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذه القبولات التي لا طائل منها وكذا الحاجة لنا الى التعرض للاسئنان و
 المصالح المرسله بعد ما طبق اصحابنا على عدم حجة ذلك ومن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة القول في
 في الاجتهاد والتقليد مقلد من الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل المراد وعرف عرفا يعرف عرفا ما ذكره الحاجب
 وتبعه في جامعة من انه استفرغ الفقيه الواسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جسر وخرج بنقيد بالقيود المذكور
 استفراغ غير الفقيه واستفراغ غير الواسع واستفراغ له في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكا
 على هذا الحد من وجوهها ما ذكره العلامة النفاذ في من ان قيدا الفقيه مستدرك اذا وجه للاحرار عن غير الفقيه فانه
 لافقه الابد الاجتهاد هذا لمحقق كلامه ومحصلة ان الغريب غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادائها
 والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان الجهد يصدر قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول العلم
 لجميع مصدايق الحدود ولو قال لافقه غالبا الابد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصير وسعه في تحصيل العلم من اول
 الامر ويحصل العلم بمحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يريد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي اما اذا فسر بالملك والنبوة
 كما هو الظن وقد اخبرناه في تعريفه سابقا فلا يراد في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون
 مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يتخلل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه النفاذ في بقوله الا ان يراد
 بالفقه النبوة لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقربه بان معرفة الفقه
 توقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادائها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا يفقه
 الامع الاجتهاد اقول وكان هذا التوقف في كلام النفاذ في وقد تبنا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على
 بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفة عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في
 الحاجب توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالجهد كما ذكره بعضهم لكنه نفس غير معروف الفاضل
 المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه
 احراز عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ الهادي فعلا عن بعض شرح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد
 يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه ولا يمانع ولا يمانع عليه وثانيا بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويجوز الاستئناس
 مع ائمة لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدر في حقه استفراغ الواسع قلنا في المنطقه واشباهه فلا فائدة في التقييد
 ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع عدم الصدق الثاني ان المراد بالاجتهاد فعليه الاستفراغ كما هو الظن بالفقه ملكة العلم
 بالاحكام وانت جبر بان يرجع الى ما ذكره النفاذ في وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه ان الفقه الثاني لا يتوقف
 على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفنا ان الدور في نفسه غير متوجر وان التوجه لهما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا ثم قد
 والتحقيق انه ان اراد محمد ببد الاجتهاد بل المعنى الاعم وجعل الفقه اضعك فقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن
 الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاشكال في التعريفين ح الى ما يقوم به الامران ولذلك تربهم بعد
 ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائط الامن مقومه وان اراد تعريف
 هيجهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي من ادائها من عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية
 التي يتك بها عن مطلق الفرع الى الاصل والفقه هو العلم بالحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادائها من كان كذا
 فلا يدخل في تعريف الاخر ولا يلزم دورا انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلغان على وجه الحقيقة عرفا
 الاعلى المعنى المعتبر الصحيح والطلافة على غيره مجاز والحدود التي تورد في المقام انما مذاق لبيان المعنى الحقيقي دون المجاز
 ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البنائيات المتضمنة
 معها يتوحد عديدة هي شرائطها الاجزاء ومقوماتها من هذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم
 الا بارتكاب محض واستخدام والتوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكره من الشرائط نفس القوة لامعرفتها وليس في
 تعريفهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفها ما يدل على ارادتهم من المعنى الاعم بل ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بدليل
 ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص يظهر من بيانه انما اعتبر الشرائط في تعريف
 جميع الاجتهاد والفقه قصد الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريفه سمي لاحد حقيقتيه فكيف يوجب دخول
 القبول المذكور في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى الثاني ما ذكره المعاصر المذكور
 اجم وحاصل ان قيدا الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المفصو به الاحراز عن الضروريات والقطعيات و
 الاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تحصيل

منها

الاجتهاد

الاجتهاد بالظنيات كاصح بر غير واحد منهم فان لو اريد تحديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخرج من نوع حرادة لانه عدول عن الظن
للمتأمل المعروف بلا مشارة ولكنه مع ان التنس في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهره وهي اخصاص جلة من مباحثهم بر كجهتهم
عن مجيئه وتساخرهم على قولهم للتحريم بقوله مطلق فان القطعي لا يثبت عن جميته ولا كلام في جميته قطع المجتزئ في حقيقته
ثم اتى الفقيه اما ان يستفزع وسبغه في تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى التقديرين ان يحصل القطع او الظن
او لا يحصل شئ منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات اصح لان الاجتهاد من جنس الاستفراع
وهو لا يصدق على شئ منها وان اريد خروج الاستفراع الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لانه كما ادعى ثم لو
اريد بالاستفراع الواسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراع خرجت القطعيات مع ذلك خلا ظاهر الحد
الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اوله فاصدق على استفراع الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع
ان ذلك لا يمتري اجتهاد هذا الاصطلاح حقيقة بل يخص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالباحث الفقيه فلا بد من زياده قيد
الشرعي ليجوز ذلك اما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان الشافعي من الشرعي الفقيه فلا حاجة الى التقييد فما لوجه له فان
قلت المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفزع الواسع في تحصيل الظن ها هنا خلاف المباحث الفريضة قلت هذا ثم ان
الظنون في قام قطع على اعتبارها مع كظام الكتاب والتنس يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظن في الاصل
على اعتبارها لا اعتداد بها في شئ منها فالقضية غير سديدة مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراع الواسع في تحصيله
كما في فساد الظن والان راد به الاستفراع المعتد به لكن لادلة الحد عليه واما ثانيا فلصدقه على استفراع الفقيه وسعه
في تحصيل الظن بقوى غيره باعمال القوانين القطعية واستنباط ما من كلامه والجمع او التفرع بالوجه المقرره عند
التعاضد في نقله ان صدق في حق الفقيه انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو لم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفراع او
مقتله وما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراجه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه على استفراجه الواسع في معرفة فتوى
غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما التصديق وقبوله كنه يعتبر من اجتهاد او لقصوره ونظمه بناء على حوا
الجزئي ولا يسلك الاستفراع المذكور ولا يعنى في الاصطلاح اجتهاد او يمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية
في الفقيه فان الاستفراع في المواضع المذكورة ليس بحيث يكون في قولها او مقتدا الكليات ثم هذا على ما هو محقق في
معنى الفقيه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخلل فالاولى ان يرد بقيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فنسبغ
الاشكالان واما ثالثا فلصدقه على استفراجه الذي يترتب عليه تحصيل الظن وضم الواسع في طلب شئ لا يستلزم
الوصول اليه مع انه لا يمتري اجتهاد في الذي يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعبر
ويمكن دحضه بان المراد بالاستفراع الواسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراع ولا يخفى بعده وبما يمكن الا التزام به
مجرد الاستفراع اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظن من استفراع الواسع يذل تمامه وهو غير لازم والا
لا دى الى صرف تمام الوقت في تحصيل المسئلة واحده والجواب ان المراد بالاستفراع الواسع ما هو المعبر في عرف المجتهدين
لا الاستفراع العقلي والعقد المعبر عن معرفه وهو يحصل من الظن بعدم الظن بل العارض قطعا يعتد به فلا يلزم جهالة
الحد ولا ينافي ذلك تغيير العتد اليه بل تمام الطامة بحيث يحس من نفسه العجز عن التبريد عليه ان المراد باحسان المحن
ظنة لثلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذا كثيرا
ما يقع فلان مجتهدا ويرا لادن الملكة المذكورة وعرفها بهذا الاعتبار فملكة يقدر بها على استنباط الحكم الشرعي
الفرعي من الاصل فضلا او قوة قرينة فملكه بجنس شيئا ما يرا للملكات قال الشارح الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط
لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة بل كان حاله الا لا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبته
الاخراج اليه وجعل المخرج المستقط المخصوص بغيره مخرج بقوله يقدر الى الحكم الملكة التي يقدر بها على استنباط
غير الحكم ثم ان قلنا بجواز الجزئي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والافعال استفراحي والعجب من الشارح المذكور
انه عين اللام للجنس لم يدخل الجزئي مع لفظه صرح ولا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم العز به بالحال مع مناسبة الحال المرتبة
الجزئي والفرعي بين الملكة والحال للملكة قوة واسمها بجنسها والحال قوة يسئل ذواتها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي
وشبهه وبالفرع لا صلح وبقوله من اصل الحكم الضروي قال الشارح المذكور وبالقوة القرينية يدخل من له تلك الملكة
من غير ان يستنبط ما انعمل بل يحتاج الى انما لما العارض الاذلة او اقدم استحسانا والدليل او للاحتياج الى الثقات انتهى قوله
لم يكن ذلك خلاصا في يحتاج الى القيد المذكور ولا دخاله بل التحقيق ان القيد بقوله فعلا مستندك لان ذلك بما هو في معنى
الاستنباط وبقوله قوة قرينة مفيد للحال لان الاستنباط بالقوة القرينية معناه القوة القرينية

الفقيه

القريبة للاستنباط ومعنى الملكة فخرج الحد الذي ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجهه بجعل قوله او قوة قريبة
عطفًا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعل اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي مع قيمته
قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الخبر ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم ملازمة التردد بل للتعريف لان القوة القريبة من
الاستنباط ربما يتناول القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طر التعريف اعلم ان الفرق بين القوة والاجتهاد من وجوه الاول
ان القوة هو العلم او ملكة والاجتهاد هو استفرغ الوسع او ملكة واحدة غير الاخر الثاني ان المقصود في مقام الاجتهاد
تحصيل الظن بالحكم الشرعي في مقام الفقه تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالباً
من الدليل الاجمالي وسناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حد مسمى بظاهره على نوع توسع الثالث ان النظر غالباً في
مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقه الى الظن وقد تختلف موارد غير خفي على العارف **فصل** وحيث
علمت ان المسحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المعبر عنه معرفة الحكم وهو يختلف
باختلاف اراء المجهدين فمن يرى ان المعبر منه ظنوناً خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان
المعبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت فما حققناه في بحث جزا الواحد صحة
القول الاول وان المعبر في حقه ليس الا ظنوناً خاصة وبينا هناك بطلان القول بجحيتة مطلق الظن ولا بأس في
المقام بايراد بعض الكلام عليه فقوله قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل
بالظن والمثلمة على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما للبر لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن به فان ثبت مدلولها من عدمه
جواز العمل بالظن لزوم عدم جواز العمل بها ايضاً وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب بوجهين الاول
ان حجيتة ظواهر الكتاب اجماعية فصحة اثبات عدم حجيتة سائر الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيتة واعترض
عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول لمنع قيام الاجماع على ذلك مطلقاً وان القدر للسلم من حجيتة
متفاهم الخطاب لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجيتة متفاهم المتأخرين عن
زمن الخطاب اما باعتبار اسناد ادب العلم في حقه الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضيه حجيتة ظاهر الكتاب من حيث كونه
ظاهر اي ظناً مطلقاً لا من حيث كونه ظناً كتابياً ونحن نقول بذلك لاقام من جهة ان القرآن من قبل كتب المصنفين الذين
يقصدون بها بقاها ثم المدهور ليستفيد المتأخرون اليها المقاصد حسب فهمهم يعلمون بمقتضى متفاهم هذا ثم
لا ينافي الاحكام الفرعية ولا ينافي في ذلك نفع الغرض ببقاء الفرض الحاصل لا يجاز بلا حجة اسلوبه واما احد الثقلين في
الاجماع الدال على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك باقربهم من القرآن مطلقاً والعرض عليه كما
ارادة التمسك باعلم ارادة من القرآن والعرض عليه غاية الامر ان يستظهر منها المعنى الاول فنقل الكلام الى التمسك
بهذا الظهور فيثبت العلم على التقدير الاول ويثبت حجيتة على التقدير الثاني على شئونة بان يكون تلك الاخبار من قبل
كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جداً الثاني انه ان اريد بحجيتة ظاهر القرآن حجيتة الظن المستفاد منه
من جهة كونه مستفاداً منه فهذا باطل قطعاً للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض او تكاب العلاج ان
اريد بحجيتة بعد ذلك فلا ريب ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظناً حاصل من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج
عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات مختص ببعض الظنون كالبينية والافرار وقد وقع النزاع في حجيتة العلم
المختص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجيتة هذه الايات لا يبق هذا النزاع واجب الى النزاع في ان العلم المختص هل هو موط
في الباقي او لا فالقائل بالحجيتة يدعي ظهوره فيه كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا فائدة بعد الحجيتة مع تسليم الظهور
ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيتة فيه للاجماع على حجيتة على تقدير ظهوره لا فائدة لنا انما نتخذ الاجماع على حجيتة ما هو موط
واما ما هو موط في اعتقاد مدعيه اذ لم يكن ظاهراً واقفاً والمانع هنا يمنع من ظهور العلم المختص في الباقي وانما وير
ان ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يسامد على حجيتة الرابع ان الاجماع المدعى على حجيتة ظواهر الفتن ان كان على
حجيتة في الجملة فلا يبعد في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان على حجيتة بطريق العموم فهذا يستلزم حجيتة ظاهر هذه
الايات في مشول المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال لا يبق عمومها مختص بالاجماع المتقدم لا فائدة لهذا امام دور اول
فلان التخصيص يستلزم ان يكون للتخصيص مغايراً للتخصيص الاخر على التخصيص لان تخصيص كل منهما ما ينافي في الاخر فلا يصح فرض كونها امر واحداً وهو
الاجماع المدعى في المقام ولا يصح للدعوى اجماعين احدهما على التخصيص الاخر على التخصيص لان مرجع الثاني الى الاول فلا يبعد واما
فانها فلان تخصيص ذلك بوجوب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظناً لا تخصيصاً الا في الظن فان قيل قام الاجماع على حجيتة

موظف

هو ظاهر الكتاب فجعل بعض مدلولات القاعدة كحجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض احواله
تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فحتاج الى دعوى اجماع
اخر على هذا التخصيص فيجوز الاشكال المتقدم والمجواب اما عن الاول فان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة
عن المعارض والاعتقاد عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين الخطاب وغيره بدليل ان السامع يشهد على
ظاهر الافراد الوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى ان الروايات يعتقدون على ما سمعوه ومن
المعصوم مخاطبا به غيرهم كما عندنا على ما سمعوه منه في مخاطبته ايام فتح الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير الخطاب
ناشئ عن قلته الشذوذ لو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا يجد احد من الروافض والمخالف بخالف في ذلك بل الظاهر انما
نسلم عليه جميع ارباب المذاهب الاديان ولولا ذلك لما استفاد لهم النظام ومخالفة الاجنابية في حجية ظواهر القرآن غير
فلا ضرورة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتقد بمقالته من الاجنابية لا يخالفون في صحة الثابت
التي قد رواها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا ترى انهم يتسكون بظواهر الاخبار اذ اسلمت عن المعارض
وانما يمتنعون من حجية ظواهر القرآن لانه بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمتنعون من حجية تلك لظواهر بعد مر
سلامتها من المعارض فاذا دفعنا ذلك لانه على ذلك بقيت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على
حجيته فافصح ما قد ابطالان الفرق بين الكتاب السنة وكذا المصنفين وغيرها في حجية ما ينظر من الفاظها على المراد نعم
هناك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتاب المصنفه خطابا الى الذين لهم اهليته فهم تلك الخطابات وان تاخر وجودهم عن
زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطابها مخصوصة بالثابتين وفي الكتاب جهات وقد تم تحقيق القول فيه في محله واماعن
الثاني فبان لا ينقول بحجية ظواهر الكتاب قط بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمختص ونحو ذلك مع عدم العثور عليه
بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظاهر عن مورد الاجماع لان الظاهر انما يستند الى المقصود لا اليه والى عدم المنع والى
الام يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة توجيه الخلاف وهو واضح القساده فالظن المستفاد من الكنا
لما يستند اليه بشرط عدم المعارض اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية ما فرضناه حجة ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب
على تفدير لثناء القران الخارجية ويثبت الكلام بما يظن كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونه اصله عدم النقل اللغوي بين
عدم القول بالفضل واماعن الثالث فان النزاع في حجية العام المختص واجب الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والاجماع
وان اتعقد على حجية ما هو ظاهره افعالا لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواضحة الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا علمنا بان
العلم المختص ظاهره الباقي علمنا بان دراجه في محل الاجماع الا ترى اننا علمنا بخجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل ان حجية
كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كثرهم وكذا لو ثبتنا ذلك فضا قام قاطع عندنا على
حجيته فاننا علمنا بالادخول ظاهرا في مورد الاجماع نعم لو ثبتنا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم بشئ من الامرين لكن ليس المقام
من هذا القبيل وهذا واضح واماعن الرابع فان الاجماع انما اتعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان
الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى فام الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الأدلة التي هي اقوى
من ذلك الظاهر لا منشا على حجية ظواهر مخالفة ويخالف ما هو اقوى منه فظهر من ذلك سقوط ما زعمه من ان ذلك بموجب
تخصيص الاجماع واما اشكاله بل يزعم اتحاد المختص والمختص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاجنابية مع انه لا ينبغي
في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه يتنبه لورود الاشكال المذكور على مذهبه
من حجية مطلق الظن لانداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بتغير الظن المحاصل بعد انداد باب العلم
ليس باولى من تخصيص الدليل العقل بعوم هذه الايات ففصوص عنه بان عموم الايات عموم ظني فيجب تخصيصها بعوم
القاعدة فانه عموم قطعي ولجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه مرتفلاها مع بيان فادها في بحث خبر
الواحد وهو كما ترى ان تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل الظني بغير ذلك الظن قطعا في الاشكال
بامتناع تخصيص القواعد العقلية بماله فلا يخلص له الا بالوجه التي ذكرها في القياس والاستحسان مع ان ورود
هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب الظنون الثانية كما التزم به في بعض تلك
الوجود وهو ايه فاسد كما اشارنا اليه عند نقله ثم اورد في تقرير منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها
ظواهر الكتاب بان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل العجاية والنابعين واصحاب الامة ثم حيث كانوا يستدلون
بظواهر الكتاب فيصير انهم لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب بخلاف حصول القطع لهم بها بسبب القرآن
والامارات واجتبابهم بها باعتبار حصول القطع بها وان كانوا مستفادا من كلمات اصحابنا المصنفين بحجية الكتاب واجتبابهم

واجتاجهم بظواهره هيئته انه لم يقين انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهره يجوز ان يكون تعليمهم عليها من حيث انها
 مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف الاعساف والخروج عن جادة الانصاف وما ذكره في حق الاصل من جوده
 في التمسك بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بضاده كما يظهر بالتبع فيما حكى عنهم من مواضع الاجتهاد لانها
 لكثيرها مما يجعل العادة وتوهم فيها في محل الخلاف على الصواب العنصرية لاستفادة القطع مع آثارهم بقصرونه في تعليم
 الاجتهاد على كالة الآية ولا يثبتون الخصم على وجود القرابين ودعوى ان الصواب كانت معلومة عند الخصم في جميع موا
 الاجتهاد مكابرة جلية ولم تقف بهم على من يرد على خصمه بان الآية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى الصواب غير واضحة
 واما ما ذكره في حق الاواخر فوضع فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل القردة والاحبار المتقاترة ولهذا
 تربهم اذ ابهوا على ليل بحجة ذكروا ذلك ولو كان الامر كما زعموا لاجتوا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يقيد
 الظن فهو حجة الثاقبان المستفاد من هذه الايات انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حججه والظن الحاصل من
 الكتاب قد قام الاجماع على حججه فهو خارج عن مورد الايات ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعتراض عليه
 المعاصر المذكور بان الاجماع على تعديله شبيه انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يصير الظن
 علما والتضمير المحرور في قوله تم ما ليس لك به علم بل جمع الى الموصول نفسه وادجاعه الى وجوب العمل به بان يكون المعنى
 ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به بوجوب الخروج عن الظن من غير قرينة وحمل الايات لنهاية عن العمل بالظن على الظن
 الذي لا قاطع على حججه تخصيص صريح فكيف ين لاحاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن بثبوتها يظنون
 قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكام اولية بل من جهة علم بانها احكام فعلية سواء كانت
 واقعية اولية او لا وتوقف علمه بالاعتبار الثاني على ثبوتها بالاعتبار الاول لا يصير مقتضى الظن بل مداد العمل على العلم
 خاصة والظن انما يتخصص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علم به ولكن المظنون باعتبار يصير معلوما
 باعتبار اخر فالضمير المحرور في الاية يرجع الى الموصول باعتبار نفسه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص وكذا
 الكلام في اية الذم مع ان اثر الادلالة فيها اهورن لانها انما تضمنت الذم على اتياع محض الظن كما هو قضية المحصر والاتباع
 هنا على تعديله الاعراض عما قلناه للجمع المركب من العلم والظن والى ما حققناه من ارجح ما ذكرناه في توجيه تعريف
 الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقة وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصل ان الفقه هو العلم
 بالاحكام الفعلية وان كانت ادلتها الدالة على كونها اولية نظرية ولي هذا البيان يرجع الى ما قيل من ان قضية الطريق
 الموصول الى الاحكام من حيث كونها اولية لانها في العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية واما ما زعمه
 المعاصر المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في
 شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية التي تفترق غالبا بالظن بانها احكام اولية والاطلاق الحكم على هذا الحكم
 الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرة بما يجازيه اطلاقه على الحكم الواقعي مع امثاله فعليه ودعوى ان الحكم الظاهري هو
 مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توتّم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه ولو مجرد عن
 اعتبار الاولية او مستلزم لثبوت مقتضاه فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام
 الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان مجرد هذا الوجوب لا ينحصر في قسم واحد فانضم ما قررنا ان الوجوه التي اوردتها
 على الجوابين غير واردة عليهما بل التحقير في المقام ان يتق هذه الايات انما يدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على
 حججه فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حججه اما ان يكون باب العمل بالقطع دون الظن كما هو مخصوص عموم الابنة
 يجوز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا وخ فيحق الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فان قام قاطع عقلا او نقل على
 حجة مطلق او بعض انواعه مط او في امثال زماننا وجب العمل به والايات المذكورة لا تدفعه فالذي يليق بمن
 يرى نفسه في عداد العلماء ان يدفع الاجتهاد بالايات على حرمة العمل بالظن بتقييم الدليل القاطع على حججه مطلقا
 الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل ثم اعلم ان الظاهر الفعلي دينا ووق المظنون الفعلي كما
 الظاهر الثاني دينا ووق المظنون الثاني والظاهر بالمعنى الاعم دينا ووق المظنون بالمعنى الاعم ولا ينبغي ان الشارع قد
 اعتبر حجة من انواع الظاهر طر الى معرفة موضوعات الاحكام كالسنة الشادة بافهامها بالنسبة الى مولدها المفصلة
 ودعوى المنكر مع حجة وقول المدعي مع حجة المدعي او نكرال المنكر على الخلاف وكحكمه بالبناء على وقوع ما شك فيه بتد تجاز
 الحل وعلى ظاهر اقرار الكامل ووصاياه وعقوده وايقاعاته وانعاده وباسلام من يوجب في دار الاسلام وكون ما يوجد

لا خلاف على
 الحكم فان
 الايات
 لا خلاف على
 الحكم فان
 الايات

في يدى المسلمين من اللغز والجلود مذكى وبجاسة غساله اللحم وطبن الطربى بعد ثلثة ايام على القول بمهما للتصريف بقوله المنة
في استحقاقها ثم المهر بعد ان خلاها ذنبها فادعت وقوع الموجب انكره الزمخشرى على قول جماعة ويقول من يدعى من الزمخشرى
مهما مثل اذا اشار على معناه على ما حملته العلامة في القواعد ويقول البايغ في تمام البيع المقبوض اذا ادعى المشتري
نقصانه مع حضوره لوقت الاعبار الى غير ذلك من النظائر فالشارع قد اعتمد بالظاهر على ما من شافه افادة الفن وان لم
يقصد عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظاهر غالباً مخالفاً للاصل وقد
ثبتت اعتبارها في جملة من الموارد وتقدمه على الاصل صحيح ان يوافق اذا تعارض الاصل والظن قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل
تقدم فيها على الظن فان المراد بالتعارض ان يقتضى كل منهما ما يخالف مقتضى الآخر وهذا لا يقتضى ان يكون الظن حجة في نفسه
ما لم يعارضه معارض كان زعم المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب
التعارض والمراجع الاصل والظن قد يتعارضان الى اخر ما ذكره على حجة الظن في نفسه نظر الى ان الاصل من الادلة الشرعية
ولا يعقل معارضة الظن له الا مع كونه دليلاً وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد تنافهما في مقتضى هذا لا في
حجية الظن في نفسه لو سلم ظهور اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن الظن لوجود القرينة الدالة عليه اذ قد صرح
في الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظن حيث لا دليل على حجية الظن وقال في الروضة في دفع الاحتمال ان
حكيانه عن العلامة في مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظن الا فيما ندر ويستفاد من هذا الكلام ونظيره ان الظن ليس
معتبر في نفسه وان حججه في بعض الموارد لا لانه الدليل اذ لو كان الظن دليلاً في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى
الاصل ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا في صوته ناددة اذ الاصل على ما صرحوا به ويشاع عليه دليل حججه انما يكون
دليلاً حيث لا دليل على خلافه مع ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كحقيقته في محله واما الدليل على حجية
الظن في نفسه فما لم نقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم ان تقديم الظن على الاصل في الموارد التي ثبت تقدمه عليه
ما هو شاذ الى ان المناط هو الظهور فيستري اعتبارها في المسائل الواردة ففساده واضح لان المنفاد من الادلة الدالة على
تقديم الظن في بعض الموارد حجة ظاهر خاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرايط الزائدة على اعتبار الظهور
الاثرى ان من اقسام الظن الشهادة وهي لا تقبل على النفي لا يثبت عدالة ولا من النساء في غيرها استثنى ولما
دون العدد المعبر وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير ما استثنى الى غير ذلك
وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة المعبرة وان لم يحصل الظن بها وكلت الحكم بمقتضى اليد واليهن في موارد ما
ظهر ان الله قد نصب هذه الامارات بشرائطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمان والعمل بها فيها
على وجه القيد فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد بثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن في
سائر الموارد ثم مثبتة حجة في الموضوعات الى حجية في الاحكام تعربلا على المناط المذكور غلط وغلط ودعوى ان
من الموضوع ما هو سبب التبيين من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والتبني كواجب
والواجب والذي يعد من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان
قلت ان الظن يمكن حجة في نفسه فاني قائده اعتمدنا في تعارض الاصل والظن اذ العبرة على ما قرئت بوجود الدليل
لا بنفس الظهور ولا يرب ان الدليل يقدم على الاصل قلت قائده اعتمدنا هذا الباب التبيين على الموضوع التي وجد فيها
الدليل على العمل بالظن وبيان ان الظهور بمجرد لا يصلح دليلاً على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الشافعي
في تمهيد القواعد القواعد مع ان العادة لهذا الباب نادر من العمل فلا يعقد بمقابلة على تقديم عدم مساعده كالمسألة
على هذا الترتيل وقد تريم يمشون عن الظن في بيان معنى المدعى فيقولون هل المدعى من يدعى خلاف الاصل او يدعى
خلاف الظن والتحقق ان المدعى من يدعى خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظن هنا لا هو يدعى مطلق
الظاهر بل ما يكون ظهوره ناشياً عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعى ان هذا المعنى هو المقصود من المدعى فيلزم
بالبينة ولا يعموم الرواية وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق في مطلق الموضوعات فضلاً عن الاحكام ثم بعد
بشروط حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله محل اليقين على ما
يم اليقين والظن العلوم اعتبارها كازعم الفاضل المذكور اذ الظن للعلوم اعتبارها يرجع الى اليقين بما يقتضيه التاخر
فيكون النقصان في اليقين لا بالظن وان وقع في طريقة وقد تم بحقيقة انما استشهد على حجية مطلق الظن بما
باجتياز الشهيد على العمل بظن تقدم بعض الفوائت بانه راجح فلا يعلى بالمرجوح وعلى حجية الشهادة بقوة الظن في جانب
الشهادة وباجتياز العلامة على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجز العمل بالظن لزم ترجيح المرجح على الراجح وهو بدعي الفساد

الفساد فان قضية التعليل المذكور في هذه الموارد مجيبة مطلق الظن وبالاحتجاج العلامة بالهترة في بعض مسائل الدين وترقده في
 الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب به في بطلانه بتبعه الجناية من جهة الاصل والاطلاق كلمات الاصحاب فلولا ان
 الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عند لما كان للثبوت وجه اذ لو دللنا ان يكون عند تعارض الادلة واستفاء المرجح اقول
 اما الاحتجاج الشهيد على العمل بالظن في المقام الاول برجحانه فبمنه لو يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبرائة عليه
 لا سيما اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند الشك في ذلك مع كثرة الفوائض بحيث يتعذر او يستحيل تحصيل
 اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكثير اذ مع الظن بالتقدم محتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبرائة
 خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم في مية العبادات واما الاحتجاج بقوله الظن على جية الشهرة فهو لا يقتضي القول
 بجية مطلق الظن كما زعم بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى قوة الظن لا مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون
 اعتمادا في جية الشهرة على عموم قوله عند اشتراط الاحتجاج بالبرائة بناء على شموله للقوى ويكون التعليل بقوة الظن للثبوت
 والتأييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالمؤيدان والمقررات مع ترك ذكر الدليل تقربا وذلك على الوضوح ونحوه
 ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشئ من الشهرة ظنا مانحا للعلم بحيث يظن به النفس فيكون من اهم العلم المراد
 المعبر في جميع الموارد كما انهم بعضهم في اخبار المفردة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي
 الشهرة الظن القوي اليه واما الاحتجاج العلامة في مسألة الاستصحاب بالظن ضد تقدم الكلام فيه ويمكن تنزيهه على التيقن
 او لكونه على العلامة ومع الاعراض عن ذلك فنسبة العقلة لا العلامة في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يرد
 في كلام مثل العلامة والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شتم عليهم صاحب الفوائد
 المدينة بذلك لكن العارف بمذاهبهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب او الرد على العامة بما هم على مذاهبهم وانهم قد دعوا
 في ذلك تنقيح المناط وان حجة علينا لانهم يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يقولون به وعلى هذا في كلامهم في المقام
 بالجملة فعرفة مقاصد العلماء يستدعي نظر الخواص في الوقوف على ما لهم من الطالب الا العارف بالظن المتدرب وليس
 كل واحد من الانام الاقدام في ساحه هذا المقام واما الاحتجاج العلامة بالثبوت في مسألة الدين فالكلام فيه كالكلام في مسألة
 الشهرة في الشهرة واما ترقده لظاهر كلام الاصحاب فالظن ان من جهة ظهور كونه اجما وتردده في جية مثل هذا الاجماع
 لو كان هذا الظهور عنده معلوم الجية لما كان للثبوت بديهة وبين الاصل وجها للمعرفة من ان الاصل لا يمارض العاقل
 فصل ينقسم الجهد الى مطلق ومجزئ فالجهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجلة بعينها من الاحكام عن
 ادلتها التفصيلية على وجه يتبرع فاولا قدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالقبض ان كان تصور عارف كاهو المصنوع
 عادة في حق من له الملكة المذكورة وانما لا تعتبر ما كنه تحصيل الظن بالكل بما عدا قطعاته لتعقده عادة فان الادلة
 قد تعارض ولتعدد كثير من المجتهدين في جلة من الاحكام كالمحقق والعلانية والشهيدين واضرابهم مع ان احد لم يقبح
 بذلك في جهادهم فان ترددنا في مقام الاجتهاد والافلا تزد في مقام الحكم والمجتري من ظن بعض الاحكام عن ادلتها
 من غير ملكة بعينها او كان له ملكة تحصيل الظن بجلة لا يعنى بها والمعرف بهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل
 عليه في جميع الاحكام والمجتري من له ملكة البعض خاصة ويشكل بالبرائة ان المجتهد المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام
 وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض اية نعم لو قدر الاجتهاد بملكه معرفة الاحكام النظرية عن ادلتها التفصيلية مع تقيده
 باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومجزئ لكنه خلاف المعروف كاعرف ونظير من العتقاد في دفع بعض حجج القول
 بالمجتري ان المعنى في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المتأخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والحقيق ما
 ذكرناه اما المجتهد المطلق فلا ينبغي ان ضوته التي ادى نظره الى مجتها حجة في حقه وحق مقليدي مع تحقق الشرائط وهو اجاب
 بل ضروري ويبدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان اسداد باب العلم بالمعلوم بالوجدان وبقاء التكليف
 بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عملا للجواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق غير علمية بالبيان الذي
 سلفه تعويل غيره من بقصر عن درجة الاجتهاد عليه فضلا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فطريقه فاستلوا اهل
 الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسره في جلة من الاخبار بالامة لا ياتي في عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكل
 والاضطرادون التخصيص وقوله جل اسم ان الذين يكتمون ما اتوا بالبينات والهدى الاية فان ترك الكتابان يتحقق بايراد
 الحكم بطريق الفتوى والرواية وجوبه يدل على وجوب الفتوى والاككان هذا واعيانا وقوله ثم فلولا نفر من كل فرقة
 الى قوله وليندروا قرعهم اذ رجعت اليهم لعلمهم بخذوت فان الاذكار كما يكون بطريق الرواية كانت يكون بطريق الفتوى
 واطامة يدل على مقبولية بالوجوبين ولا يقدر عدم حجة الاول في حق العاقل والثاني في حق المجتهد نحو وجه بالاجماع

فتقن الملاق

X

فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة على ذلك منها قول النبي جعفر الابان ان تغلب
 اجلس في مسجد المدينة وافئ الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق من علم خير اظنه اجر مثل من عمل به قلت
 علم غيره محرم ذلك قال ان علم الناس كلهم محرم قلت من مات قال ان مات فانه بعومده يتناول الفتوى والرواية وعن
 الرضام بق للفقهاء يعني يوم القيمة ياتيها الكافل لا ياتيها الهادي ضعفاء محبتهم ومواليهم وقد حتى تسقع لكل من اخذ
 منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه قمام وقمام حق فالعشر اوم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عنهم اخذ
 عنه الى يوم القيمة فانه كما يقرب من الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكك بين تيمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد
 الاموات كما يدل عليه قوله من اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير صحيح عند الاكثر ويمكر في قوله بان المراد من اخذ من غير
 اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيخص التصديق بالفتوى بحال الجوه جمعاً بينه وبين الوجود الا
 في محلها وفي مقبوله عن زخطة انظر والى من كان منكم قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فلنضربوا
 به حكا فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمانا فلم يعقل منه فاما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد وعلى
 الله وهو على حد الشك بالله سبحانه على تعيين الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ياتي في ذلك ودور هاني مقام المنازعة لا في الدنيا عين
 قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكمة وقريب منها رواية ابو جعفر
 قال بعثني ابو عبد الله الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تروى بينكم في شيء من الاخذ والطاء ان
 تحاكموا الى احد من هؤلاء القضاة اجعوا بينكم رجلا من عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك و
 انكار بعض من لا يتحقق له من الفرية الموسومة بالاخبار بته حقيقه امر الاجتهاد بالكلية لرغم من الاخبار قطعية المنع و
 الدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكاتبة بغيره ومباهلة جليلة وهل هو الا قول زود او كلام صدر من
 غير شعور ولقد اغنى في فتاواه العيان عن اقامة الحجج عليه والبرهان وقسبته في ذلك ما ورد في الكتاب العزيز من الذم
 على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول بما لم يرد في مدفع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي
 لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه استماع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق
 دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والى عبارة عن القول بالهوى والتشبه والقياس والاستصان فان الاخذ
 بالكتاب والسنة او ما يرجع اليها لا يتم في الاصل بل في مثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسما الكلام فيه
 فصل واما القسم الثاني وهو المنجز في الاجتهاد فقد وقع البحث في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق
 المحققون على الظاهر على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او
 قليل منها عن ادائها المقره مع تصور نظره عن معرفة البرايق وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان ^{هنا}
 والاجتهاد فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وعموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواجبات
 منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكل الطبع اعلم ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض
 فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول لا يتوقف الاجتهاد على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم فزعم ان من لا
 احاطة له بالجميع يجوز تجزئتها ما يلقى كل مسألة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جلته ما لا يحيط به من
 الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه ياتوهمها او يبرح علمها فلا يحصل له ظن منها وهذا مع كونه
 قريبا من المكاتبة مردود اما اولها فيانقض بالجهت المطلق ان الضمير فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فينا في
 حصة الاحمال التي في حق المنجز لها في منشاء فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع
 يطرأ المنع الى العام الثاني ايضا كما يفتوحه مجتهدا ثانيا فالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالخص
 مظان او يتضح المنحصرين به فلا يتوقف على احاطة الجميع مع ان احاطة الجميع لا تتنافى مرتبة المنجز لا مكان احاطة
 بها على وجه يعلم بعدم تعلها بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقضيئاتها وما يترتب عليها التا في حجة ظنه في حقه
 وهو موضع خلاف بين القائمين بإمكانه فذهب قوم الى القول بالحجة وذهب اخرون الى انكارها وروى ما انفس القول
 الاول الى الاكثر والظن انه وهم وان شئت توضع المقام فاعلم ان المنجز يدل على معاني احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل
 الظن المعتمد عند في جملة من الاحكام ويجوز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوعها على الدليل بعد الفحص
 او لتعارض الادلة عند بحيث يعقها او يعرف حصتها على وجه يصعب في عرفها من الصراحة ولا يرى لبعضها رجحانا
 يتوقف ولا يثبت المنجز بهذا الفهم مطلقا ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل
 في موارد الظن بمقتضى ظنه وينا لا دليل عليه على ما بين عليه في حكمه من العمل بالاصل والاحتياط ويخرج في موارد التعارض والكفاؤ

والتكافؤ على التجيز أو الرجوع إلى الأصول وليس له ان يقلد في القامتين الاخيرين وربما قيل يقلد ان توقف وهو ضعيف
وكلام بعض الفاضلين بالتجزى يدعى على ارادة هذا المعنى بل حكى في الايضاح عن القائلين بالتجزى انهم احتجوا بان كثيرا
من الفقهاء يترقبون في كثير من المسائل ولا يعلنون بها فلو لم يتجزأ لمتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام فربما يسفاد منه ان
هذا المعنى هو مراد الكل الثاني ان يستفزع الجهد وسعة في بعض الاحكام دون بعض مع تمكن من الاجتهاد فيه
وهذا هو التجزى في مقام العملية وقد اطلق عليه التجزى بعضهم وببالي ان منهم الشيخ في العدة ولا ريب ان التجزى
بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ وسعها مجزى في حقها وهو مقلد به وربما يظهر من العلامة و
الشيخ وقوع الخلاف في ذلك وصفيته اليه الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع تجزئه
عن معرفة الباقي غير انما يشاء من تصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفة ذلك كما لو علم التجزى ان الامر حقيقة
في الوجود ان الخبر الصحيح السائر عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد في الفرع رواة
معيضة مشتملة على الامر بشئ وتفحص عن المعارض فخصا معتبرا فلم يظفر به وربما يكل قوة في الاصول فيحيط بجميع مباحثها
وتجزى في الفرع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم اتساع مباحثها وعدم تحقق التفرع و
الرد الى الاصول عند وهذا هو التجزى في مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يثبت القول بحجته نظر التجزى بهذا المعنى الا
من بعض المتأخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذا البحث في العدة والذريعة ولا المحقق في اصوله فاطنك بعضهم من
المفتديين عليهم ونقل بعض الافاضل عن ظاهر الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة
والشهيدين فالاعلان في القواعد في كتاب القضاة في بيان شروط الاجتهاد المبيحة للقضاء والافتاء ويشترط ان
يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفرع من الاصول ولا يكفنه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج لا يشترط
معرفة المسائل التي فرغها الفقهاء وفي تجزى الاجتهاد اشكال الاقرب جواز انتهى ووجه النقل المذكور عن ان مراده
بالتجزى التجزى في القوة وهو غير متعين لا مكان ارادته التجزى في الفعلية وبوجه قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل
التي فرغها الفقهاء فانه يوم اشترط معرفة رؤس المسائل فراجع اعتبار التجزى بالنسبة اليها لانه اقرب اليه لفظا و
قال في التذية في بحث الاجتهاد والاقرب بقوله التجزى لان المقصود لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود
مع الاجتهاد في بعضها ويحققان المحمول بالمعلوم يذهب الفرض انتهى وظاهر التجزى في الفعلية يدل على انه عرف
الاجتهاد باعتبار العملية اعني الاستفراغ دون ملكة تخرج التجزى بالنسبة اليه لانه قال في بحث شروط المجتهد القضاة
فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهر اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تفرغ لبيان
الشروط تفصيلا وعدها من استنباط الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايضا كتابه ويظهر من السيد
الحميدان التجزى من اجتهاد بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحمل المعنى الثالث كحمل المعنى الاول
كما هو ظاهر كلام الايضاح كما عرفت وعبارته في ذكر الاشكال لا يخرج من اجازة وقال الشهيد في الدرر في كتاب القضاء
وتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفرع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقيده به نعم ينبغي الوقوف
على ماخذها لانه اعرف له على التفرع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثاني في
الروضة نص في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في المعالج القول بالجواز وبالجملة فكلية المتعرضين من اصحابنا لهذه المسئلة لينة
جارية على مورد واحد فدعوى قيام الشهرة على حجة نظر التجزى بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفا في هذه المسئلة
مخالفة المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزى بان مالكا مثل عن ابي بصير مسئلة فقال في سند ثلثين منها لا ادري قولوا
فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان فالك مجتهدا ولا جازله ان يغنى ولا ريب في ظهور هذه الحجة
في ارادة جواز التجزى في فعلية الاجتهاد دون ملكة ثم اجيب عنها تارة يجوز تعارض الأدلة عند في تلك المسائل ولترى
بان عجز وتلك الحالة عن المبالغة في النظر ولا ينبغي ملق الجوابين لانها انما يهتضان جوا با على تقدير ان يكون المقصود
جواز التجزى بالمعنى الاخير والدليل انما يسجد على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث فنقول قد اخرج الاولون
بوجوه الاول ان التجزى اذا استقصوا له مسئلة بالفحص والنتيجة فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وقصرو
عن الاحاطة بادلة بقية المسائل كما دخل في معرفة تلك المسئلة وح فكا جاز المجتهد المطلق ان يقول على نظره وبعثها
ولما فكك التجزى ودرته بان هذا قياس مستنبط حيث الحق التجزى بالمجتهد المطلق مساواة اياه في العلة وهي الاحاطة
بادلة تلك المسئلة وهذه العلة ما لا ترضى على اعتبارها ولا هو في التجزى اولى فيبقى اعتبارها مبيحا على مجرد الاستنباط
والاسبيل الى دعوى القطع بكونه المناط في جواز التعويل على المجتهد المطلق لجواز ان يكون العموم الغدرة مدخل في

جواز التعويل

جواز التعويل عليه لكونها بعد عن احتمال الظاهر الناقد وربما يمكن ذلك فإبقاء على حجة المستنبط فيفسد من أصله
أن الثانية قضية انسداد نيل العلم في الأحكام وبقاء التكليف هليينين التعويل فيها على الظن للدلائل التي سبق ذكرها ولا
ويمكن الجزم إذا وقف على ذلك مسألة وظن فيها على خلاف ما ظن المهتم المطلق كان قوله عنده وما ضروره ان
وإن أحد النقيضين يستلزم مرجحة الآخر فيتعين عليه الأخذ بمقتضى نظر المظنون وترك قول مجتهد الموهوم وهو
المفصّل وهذا ضيف ما حققناه سابقا من أن انسداد باب العلم إنما يوجب جواز التعويل على الطرق الظنية لا على مطلق
الطرق في الأحكام إذ لا يقع تحقق التكليف الفعلي بالأحكام الواقعية وإنما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق معينة
وحيث لا سبيل إلى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث أن مادل من الكتاب السنة على حجة الأدلة
القرينة في حق المجهد المطلق يدل بعمومها على مجتها في حق الجزم أيضا كقولهم فلا يؤخذ من كل فقرة الآية فان الإنذار بعموم
الإنذار بطريق الضمى والرواية ودرجات الحد أو وجوده في حق القوم المنذرين بوجوب جواز علمهم بغيرهم وروايتهم
خرج منهم للمجهد المطلق بالنسبة إلى العمل بالضمى والعامى الصريح بالنظر إلى العمل بالرواية ولو في الجملة للاجماع في حق
الجزم مندوبا في العموم فمخزلة العمل برواية المنذرين وهو إنما يكون بالاجتهاد وكقولهم ان جانتكم فاستوقدوا نيرانا فينبوا
فإنه يدل بغيره على عدم وجوب اليقين عند مجي العادل به ومقتضا وجوب قول بناء والخطاب فيه غير محض بالمجهد
المطلق في تناول الجزم أيضا غاية ما في الباب ان يخرج العامى الصريح ليقلم الاجماع على تعيين التقليد في حقه فيبقى
الباقى من السنة قول الصادق ان العلماء وروية الانبياء الى ان قال إنما وروية الأحاديث من أحاديثهم فنأخذ بشي
منها فخذ أخذ حظا وافرا وقولهم احاديثنا بعضكم على بعض فان أخذتم بما رشدتم ونجرتم وان تركتموها ضللتكم وهلكنتم
فخذوها وانما يجأتكم زعمهم وقولهم الراوية محدثنا يثبت به قلوب شيعتنا افضل من الف عمائد وقولهم اعرفوا انما انزل
الرجال على قدر دوابهم فاعرفوا ذلك مادل على الحديث على حفظ اربعين حديثا مما ينفع به الناس وبهذه الأثر
تمسك بعض افاضل المتأخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصرحة او الضمى على العمل الأكيد على الأخذ باخبارهم
والعمل بها وسي مطلقه ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للأخذ ملكة فضلا عن كونها كلبية والجواب ان الأولى كما الأثر
تدل على جواز العمل الجزمى بروايتهم كذا يدل على جواز العمل بغيرهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع فمعتقد على تعيين
أحد الطرفين عليه إذ الظاهر عدمه كما دل بالتحسين فترجع الأولى تحكم مع ان الحكم فيها يجب الظاهر منصرف الى الموجودين حال
الخطاب فتعبر الى غيرهم يستدعي دليل وهو منتف إذ لا اجماع في محل النزاع واجتياز الاشارة في التكليف لا يقيد
هنا الوجود الفارق كما سننبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الآية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المفصّل في
مشد الكلام في قوله جل شأنه ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والحكم الآيات وقد تقدم الكلام في هذه
الآيات والجواب عن الاجتهاد اما عن الرواية الأولى فإن المراد بأحاديثهم كما يدل عليه المساق اقوالهم التي ساقوها
في مقام التعليم والبيان والأخذ بشي منها لا يصح في العلم الأخذ بما علم انه منها او بما ظن انها علم على قيامه مقام
العلم مطا وعند تقديره قاطع والثالث في حق الجزمى ممنوع والأول مع ندرته انما يصح في العلم الأخذ بها إذ لا
علم بالمراد او ظلما قام على قيامه مقام العلم قاطع والثالث في حق الجزمى ممنوع والأول خارج عن محل البحث إذ الكلام في
حجة ظن الجزمى لا علم وهذا البيان يوضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فإن الاطلاضا معارضا باطلان
أية البناء في غير ما علمه بعد ذلك رجال السنن وظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثالث في حق الجزمى ممنوع
والأول نادوجدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم في الدلالة وما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها الإيم إذا
جعلت دلالتها على حجة لغير الاحاد مط من باب الموازن بالمعنى وهو ممنوع الرابع ان المغاصرين في زمن النبي والأئمة كاش
طريقهم العمل بالاخبار التي تروى بها العدول والجمع بين ما عارض منها بالطرق المقررة كمال العام على الخاص والمطلق على المقيد
ومع التعذر كانوا يلخصون بالاقوى والأرجح على الوجه المقرر في الاجتهاد وهذه الطريقة لم يخص به من كان منهم مجتهدا
مط ممتلكا من معرف جميع الاحكام اوجله يعنى بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من الينابيع هذه
الدرجة والغاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاجتهاد التي تروى لهم عن النبي والأئمة كمال المقلدين في هذا الزمان
بالنسبة الى الفتاوى التي تروى لهم عن المجتهدين فانها ايضا قد تستل على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك فيجب عندها
بالوجه المقرر وقد ينعارض بحيث يتعذر الجمع فيؤخذ بقول الاعل والادون ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن من استئصال
ذلك في جميع الاحكام فيستعمل في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وبالجملة فالقول
الذين كانوا في زمن الأئمة كانوا اذا اجتهدوا في اجابهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل

في الكل وفي جملة يعتقد بها كما ان المقلدين في زماننا هذا اذا جهتدوا في معرفة فتاوى المجهتد كان مؤدى لجهادهم جهتي
 حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل وفي جملة يعتقد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجهتد بلعق الصطلح عليه لا يصد
 على المجهتد في معرفة فتاوى المجهتد بخلاف المجهتد في معرفة اخبار النبي والائمة وهذا لا يدخل له في اثبات ما نحن بصدد
 من اثبات الحجية وانما ثبت جواز التجزئة في زمنهم بقهرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عدا
 لان حكم الله في الاولين حكم الله في الاخرين الا عبر ذلك ما دل على الشركة في التكليف والجواب ان المجهتد في امثال زماننا
 يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي والائمة لها بل ثبت عدمه
 كالتمويل في التمديل وتميز الشركات على قول الواحد وقول من عول فيه على قول غيره او على الشواهد الاستنباطية والامانة
 الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او معتد في فقده عليه ومع التعارض على ترجيح ظنية و
 عند احتمال طرق النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقتول او قبول المردود على اصله العدم ولا ريب ان الموجودين في
 الصدر الاول كانوا متمكين من استعمال عدالة الراوي وتعيينه بالطرق المعتددة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة
 لديهم غالبا بطريق الفقه لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثير ما يعشرون على القرابين والامارات الموجبة لكمال الوثوق
 برواية الضعيف او عدمه برواية الشفيع وحيث كانوا لا يعشرون بالامارات كان لهم وثوق بعد مهال حضورهم وقرب عمد
 وبالجمله فاختلفت المدارك والامارات بيننا وبينهم قلته وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلي من ان
 يطالب عليها برهان وح جواز تعويل التجزئة في ذلك الزمان على الامارات المذكورة بينهم لا بوجوب جواز تعويله في زماننا
 على الامارات المذكورة بيننا لان تعويلهم امانا ثبت في حق ظنون خاصة فلا يتسرى الي غيرها وايضا فالذي يظهر ان
 التجزئة في ذلك الزمان ما كان يتعويل عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادف من
 الرواية والقنوي كما يدل عليه الخلاف اية الاذكار والظن من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهر في
 بالتخير فيكون ترجيح الاجتهاد محكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية في زماننا هذا فانه على استحضار مقدم
 بعجزها العاوي التماس ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد بائتهم كقوله ثم ما يعبدون الا كما
 ابائهم وقوله ثم حكايته عنهم اتا وحدها اباؤه واعلم ان آثارهم مقشرون حرية العمل بالتقليد مطرخرج الغير المتكسر
 من الاجتهاد والاجماع فيبقى التجزئة بالنسبة الى ما يتم فيه من الاجتهاد تحت الاصل وعموم فيعتبر عليه العمل بالاجتهاد
 فيه اذ لا فلاح بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها
 بالعقائد والاصول كتحريم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما
 عرفت من تعريفه فكما يمكن التمسك بتجزيم الاول على جواز الثاني اذ لا فلاح معه بغيره كما يمكن التمسك بتجزيم الثاني
 على جواز الاول اذ لا فلاح معه بغيره فيقطع الاحتجاج اذ لا ترجيح لابن اية الذم على العمل بالظن يتناول التقليد اية
 اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم على التقليد بلا معارض
 لا نافذة لجواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو قد حصول ظن به من المقارنات الانفاقية التي
 لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد الثاني رواية ابو خديجة
 عن الصادق انظر والى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوا بينكم قاضيا فان قد جعلتم عليكم قاضيا فاجعلوا اليه
 ووجه الدلالة ان قوله شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة باخذ حجة فلا يصلح الاستناد اليها والجواب
 بالشره ممنوع كما عرفت مع امكان الفتح في دلالتها باحتمال ان يكون من بيانية وان بعد وان المراد بالعلم هنا العلم
 الفعلي كما هو الظن فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقولة عمر بن حفص من حيث تعليل الحكم فيها على الوصف اما
 لا اعتبار في نفسه كما به جماعة والمساءلة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يصح الرجوع اليه فاشبهت القنوي
 المذكور في قيود الحد في افاذه الاحراز والدلالة على الاشياء عند الاشياء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقولة عمر بن
 حفص ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظن فيراد بالاحكام بعضها لغز الاطاحة بالجميع فيطابق رواية ابو خديجة ويهتض
 على جواز التجزئة وذلك لدوران الامر بين التجزئة في المعرفة او تخصيص الاحكام وقد تقدم في تعارض الاحوال رجحان
 التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكة القينة منها حمل شايخ وحمل الاحكام على الجسور والبعض المشاغل
 لمثل الحكم الواحد لوافق القول بالتجزئة حمل بعيد وما يق من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على
 اطلاق بل يخصص بالتخصيص المذكور على ان الخطاب المذكور مشوجه الى الموجودين حال الخطاب بشون حجة ظن التجزئة منهم
 لا يقضي بحجة ظن التجزئة من غيرهم كما بيننا عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين للتجزئة في المسائل الظنية ما لم يثبت

ما كان متبعا في ذلك الزمان للفظ لعلمه نقل القنوي في زماننا هذا بخلاف علمه بالرواية

تجزئة

حجته ظنه فيها فاقبالت حجته بالرواية دور واجاب الفاضل المفاخر عن هذا الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن
خطبة على جواز عمل الجهد المطلق بظنه الحاكم اليه وظاهرها اعتبار العلم بالحكم كظاهر هذه الرواية والخطاب المشاهير و
ان كان مخصوصا بالحاضر لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا قدر في حق الغائبين الرجوع الى العالم
بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان يجمع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المتعبر في رواية عمر بن
خطبة كذلك انظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المتعبر في رواية ابن خديجة لابق الاصل حرمة العمل بالظن من غير نظر الجهد
المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويقع في مرتبة التجري مندرجاتها لاصلها فانقول ان الاجماع وان انعقد على حجة ظن
الجهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له انظر بقية الوسط وذهب
الى كل فرقة وكل من هو له يحيط بقية صاحبه فعالية مافي الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجته ظنه قضية
على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب
الائمة لم يكونوا عاقلين يجمع الاحكام بل كثير ما كانوا يعولون منها على الظن كما يظهر من تقويمهم على خبر الواحد وعند
تعارض الاخبار على الترجيح الظنية فيتعين حل العلم والمعرفة في الرواية على ما يستدل الظن ليقينا ولا الرجوع اليهم في
ظنياتهم انتهى محصلا قول المعروف بين الاصحاب لا يحتاج بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرايط الفتوى بنص
عاما واما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل بوجه فلم اقت على من يستدل عليه بهذه الرواية نسيم
اجتاهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية وما يدل على التزامهم بالامر الثاني فاعلم ان اصل
المذكور نسب ذلك الى اصحابنا من اعجاز هذا الاعتبار وانت خبير بما فيه اما اوله فلان الدليل على قيام رجوع المقادير الى
الظان مقام رجوع الى العالم عند تعذره ما عطف مبني على ملاحظة ان هذا مسأله الطر وبقائه وبقائه التمسك او غير ذلك
ولا تعلق لهذه الرواية به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اسل وجوب التراجع الى العالم بالحكم لغيره عليه وجوب
التراجع الى الظان به في امثال زماننا بقاعده استنادنا بالعلم وبقائه التكليف فحينئذ لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى
التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار عن ضعفها بالاخبار بالقبول بل الكتاب الاخبار المعشرة والاجماع بل
انضروا والذو على ذلك فكان الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظن من هذه الرواية والظن انه هو الذي فهمه
الاصحاب منها انه نصيب من كان عالما بالاحكام بال كيفية القره ها كما امر بالتراجع اليه في الحكومات والظن ان العلة
في عموم نصيبه تعذر التراجع اليه غالبا وتعذر نصيبه حكما ما على الخصوص لكان النصيب وكثرة الشبهة وتقره في
البلاد وفتح فتره حكم النصيب امثال زماننا اما من جهة مسأله الرواية على ذلك استفادة العموم منها وان
قلنا باختصاص الخطاب بالمشاهير كما في نظائر المقام او لتخص العلة بالاعانة على عموم النصيب بل هي في حقا اولى اما ان
ظنون الجهد معتبر عند استناد باب العلم كل او بعضا من اخر لا تعلق له بالقدر المنقول من الرواية نعم هذا يدل على
منه اعتبار مطلق الظن بجهة الصدور وظن خاصته في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمثل البحث انما اثباتا
فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجته فاطع كظن الجهد المطلق قطع ولا يقدر كونه ظاهرا بالان اطلاق الحكم على الحكم
الظاهرى حقيقة كما لو اقرضه انهما احكم بها الشارع في الواقع غاية ملق البابان حكمه باحد الحكمين مسبب عن
خطأ للجهد والاخر مشروط باصانته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالندور والكفارات والبر في
شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشاهير للمعصوم في العلم بما يطلع عليه الحكم الشرعى حقيقة فلا باعث
على صرف العلم والمعرفة في الرواية عن ظاهرها وهذا يتضح بقاء الاعتراض وقوط الجواب ولما التمسك الذي اورده
على تعيين الجهد المطلق فضعفت لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها من الادلة
المقرزة على وجه يعتد به في عرف الصناعة واستجمع لبقية الشرايط مجهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا
كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلثة الا من جهة الاختلاف في جملته من
الطرق كصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع اجزاء الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الدلالة
الخفية ونحو ذلك ومبصر الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه
الفرق الثلثة كاختلاف الاصوليين في حجة خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم
ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا في هذا
الاختلاف على تسمية صاحب كل قول بلهم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا لا مدخل له في مرحلة الحجية فاذا ذكره من ان
كل فرقة من الفرق الثلثة تمخط الطريقة غيرها ان ارد انها كطائفة ولكن تقول بحجيتها نظره في حقه وحق مقلديه فهذا لا يتنا
كون

كون الموضوع اجماعيا وان ارادتها تمنع من حجية نظره في حقه وحق مقلده فتمنع من الرجوع اليه بطلانه غير خفي على العارفين
 بالطريقه نعم يقدر في بلوغ بعض الاخباريه مرتبه الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعداد بنظره واستنباطه فيمنع من
 الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايضا وهو امر اخر لا تغلوه بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجته التي حكيها
 عن المانعين من امكانه وهي الحجته المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزئ والزام المانعين به بعيد
 وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نزيل الكلام باعادته ومنها استحباب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزئ من التقليد
 وان لم يقبله واستحباب الاحكام الثابتة في حقه بالتقليد للقطع ببثوتها قبله فتستحب حال التجزئ اذا لقطع بارتفاها
 به وهذه الحجته مبنيه على القول بحجيه الاستحباب ولو عند الشك في قدح العارض لا يقدر فيه ما حقهناه في بحث
 الاستحباب من ان الاستحباب انما يعتبر فيها اذا كان قضيه الشيء المستحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرد المانع او منع
 الطاري اذ يمكن القول بان المقام منه فان قضيه بثوث التقليد والاحكام الثابتة به شرعا بقاؤه الى ان يتحقق الراجع
 من البلوغ الى المرتبه المعترفه من الاجتهاد فيستحب البقاء عند الشك في حصول الراجع لا يبق انما انعقد الاجماع على
 جواز تقليد غير المطلق والتجزئ فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقاء
 بعد زوال الموضوع حتى يحجب به التمسك بالاستحباب لا نناقول الذي يظهر من مقاله الفاضلين بجواز التجزئ انهم
 انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لو لا ذلك لم يبق حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل
 في كون حكم التقليد عندهم مما يشانه البقاء لولا الراجع ولا يقدر كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل
 على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت ان مستندا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي
 قررنا فلا يرتب في تحقق الشهرة القوية القوية منه عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن
 النقص على الاول بالتجزئ المسافل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضيه الاستحباب هنا حجيه نظره للشك في ارتفاها
 بالمسافل وعلى الثاني بالتجزئ الذي وافق نظره لغير الجهد اذ ارجع الجهد ولم يرجع ويمكن دفع الاخيرة بان بثوث الحكم
 من حيث التقليد غير بثوته من حيث الاجتهاد ولا يرتب في اشقاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اشهر
 للاستحباب فيه ويوجه على عكس الدليل عدم سموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يحجب عليه قبل البلوغ شئ منها ليستحب ولا
 يناهيه القول باستحباب التقليد حتى يصير للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام
 التي ليستحبت التقليد فيها للكلف فيكفي التمسك فيها بالاستحباب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستحباب الثابت قبل
 البلوغ مغاير لها ثبت منه بعد وان الخطاب المفيد لاحد ما مغاير الخطاب المفيد للآخر ولا سبيل في المقامين الى التمسك
 بالاجماع المركب في طرد المنع لانفراديه بامكان التمسك به في طرد الجواز مع ان حججه في الاحكام التي مبناها على الظاهر غير
 ظاهرة كما يتبين عليه في محله ومنها ان التجزئ غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجيه مؤدى ظنه كالثبات واليوم
 في عدم الاعتداد به عقلا فشان الرجوع الى الجهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفته الجاهل ويشكل بمنع كليه
 الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان اجمع بعموم قوله نعم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجيه عليه
 اوله ان المستفاد من سياق الآية على ما ذكره البعض سوال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا
 وعدم كونهم ملائكة كما كان يثبت بعض الكفار وثانينا ان اهل الذكر مفسر في اخبار اهل الذكر بالانتماء على وجه يظهر منها
 المحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تم قد سمي نبية ذكر في قوله نعم ذكر اسوة فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل
 الآية على ذلك لوقوع ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التفسير والنقد الاول وجوب
 رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كان يجب بغير
 النزوية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الآية ما يعين الاول في حق التجزئ مضافا الى ما مر من انه خطاب للمشافهين
 وقد عرفت الحال بالنسبة اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد التجزئ في المسائل مبنيه على صحة
 اجتهاده في جواز التجزئ وصحة اجتهاده في جواز التجزئ مبنيه على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزئ من جملتها
 وبيد ان اخر يثبت حجيه ظنه في جواز التجزئ على حجيه ظنه مطم وهي تنوقف على حجيه ظنه في جواز التجزئ ورجوعه في
 جواز التجزئ الى فتوى الجهد المطلق يوجب خلاف الفرض اذ الفرض الحاقه بالجهد اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض
 الجواب ان المفروض صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبنيه على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان
 يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسائل الاصول لا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في
 الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لغاير العللين نعم لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاد

في جواز التجزئ هذا ولقائل ان يقول لانهم حجة فمن كان مجتهدا مطلقا في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما
لم يكن مجتهدا مطرفا في الفقه اقتضوا ايضا خالف الاصل على موضع الوفاق وكان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالمخصوص من حيث
على اسناد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون مجتهدا مطلقا في الفقه مكلف بالبناء على حجة الا انه كان
او جواز الاخذ بمقتضاها ان لو ثبت جواز التجزئ في الفقه لم من جواز تعويله على الظن فيما يفترض اليها فيه لكن يبقى معه اسكا
الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيان علم الاصول كظنيان العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الجنب بتلك العلوم على
الظنون المفترضة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه فكذلك الحال في الاصول ثم لانهم ان رجوعهم في ذلك الى فتوى المجتهد
بوجوب الرجوع عن محل الفرضان القصور اشياء جواز التجزئ ما هي فوجه كان كما ساعد عليه اطلاق العنوان هذا وتحقق
المقام ان التجزئ ان قطع بحجة ظنه تعيين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجته تعيين عليه التقليد لكن يبعد فرض
القطع له في ذلك لاشغله ما بوجبه ولتضام الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه في المعام حصول ظنه باحد الامرين
قيام ما يظن حجته عنده عليه والتحقق بحجة هذا الظن في حقه لا سند له في العلم عليه مع قطع ببقاء التكليف فان ذلك
يوجب فتح باب الظن عليه فيقول على ظنه باحد الامرين او بدليله ان عشره والمعتد هو الثاني وقد مر تجزئ في مجتهد مجزئ
الواحد وقد عرفت ما حققه رجحان اعادة التقليد في حق المجزئ بعد التقليد ورجحان اعادة جواز التجزئ في حق
المجتهد المطلق المتساوي للدرجة التجزئ قضاء حكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ صغره بافقد عرفت تعارض
الادلة في حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التحيز في مورد التعارض ثم ان اصاب التجزئ في فكره
وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد في مسألة التجزئ تعيين
عليه الرجوع منها الى المجتهد المطلق لا ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد او التقليد فيما يمكنه
الاجتهاد فيه قبل الرجوع كما لا يجوز له ذلك قبل الرجوع فان قلده من افنى له بالتقليد فله ولا اسكال وان قلده من افنى له جواز
التجزئ فالظن جواز تعويله على نظره فيتركب ما خذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب المعامل الاستعداد ذلك
من حيث انه غير معروف وعلى تقديره فليس لمن قال يجوز التجزئ ان يفنى لمقلده به بل يتبع عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله
جواز التجزئ الى ان التجزئ ان ساعد نظره واصاب فكره في جواز التجزئ وان يجوز له التجزئ على تقديره باصانه لذلك من
خير من بقا التقليد ولو علم التجزئ بذلك ولو يظن معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعيين عليه التقليد في الفقه
ابتداء الثالث في حجة نظره في حق غيره والحق عدم حجته له بناء على حجته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق
للاصل ويظهر من رواياتنا في حجة المقدمة بناء على ما فهمنا جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو يستدلون جواز
المرجعة اليه في الفتوى اية فيما يظهر من الاحكام لكن قد عرفت ضعف الرواية سند ودلالة وعدم نهوضنا دليل او حجة نعم لو سأل
المجتهد المطلق الى التجزئ وقلده حال الاطلاق اجرة القول ببقائه على تقليد ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن العارض وبقائه
عليه مع رجوعه عن حال التجزئ ورجحان ولوداد الامر بين تقليد التجزئ واليتم قد التجزئ كانه اقرب الامارتين لمصير حجة
الى القول بحجته قوله بخلاف اليتم وكذا الكلام في التجزئ اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليد يتم وعلى هذا تقا
يجب عليه التقليد فيما يعجز فغيره بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليد حتى او قلده من ثبت عنده اجتهاده او عدلية
ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره فضلا عن المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الشرعية
من ما خذها وذلك يتم ما مور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف لان من جملة الادلة الكتاب السنة وهما بيان لا
يمكن معرفة معانيها الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة موضع الحاجة منها عليه ولا يلزم
استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو عجز عن كتاب عند عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة
المعاني العربية الشائعة في زمن النبي والامة ثم هذا الشرط انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثال زماننا حيث اندرس في اللغة
العربية وانحصر سبيل معرفة في المرجعة الى الكتب المذكورة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي والامة فلا
حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحرزة وكذا الحال في جملة من الشرايط الالينية ولو اردت هذه العلوم غاياتها اشرك وجب
الحاجة بين الجميع وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى
وتمييز الاصح عن الفصح وغير الفصح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغنى بوجد
الذكي المندر في طرف الحواشي عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يتفق عليه صورة الاسناد لا من المباحث
المنطقية تمييزا بين صحيح الدليل وفاسد ومنتهج وعقيدة وربما يضل الحاجة اليها لان الغالب في مقام الاسناد لا من المباحث
على هيئة الشكل الاول او القياس الاستثنائي وكلاهما منتزعا الاشاج فيندد موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجة

حجية الأدلة من علم الكلام كوجوده نعو وعلمه وحكمته وتعاليمه عن فضل التقي والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ^{سأله}
 الرسول وخلافه أو صيانة وعصمته وحجة اقوالهم وذلك انما يتبين في علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف
 الاسلام أو الايمان على حجة منها العلم المناقاة بين كونها اصول الاسلام أو الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد غاية ما في البيا
 ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو ما لا يخبر عليه كما بيناه عليه في محله ولو علم هذه المباحث او بما
 يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبها او الى الطرق المقرنة فيها جاز ان المقصود بحجة تحصيل تلك التصديقات
 ما في وجهه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كقولنا بقاء
 الجواز بعد نسخ الوجوب باسئالة بقاء الجواز بعد زوال الفصل وكذا شبهة الكعبين بقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان
 طريق التخلص منها لا يخفى وذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقهاء
 نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الأدلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظر بان قد وقع
 النزاع في كثير من مباحثها فيوقف معرفتها على معرفة مداركها والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصي
 الدراية من الفرقة الموسومة بالاجتبية ان العلم المذكور ما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبهة
 اقوالهم ان الاول ان الضرورة قاصرة بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب من علم العربية فهم
 المراد بذلك الامر والنهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعدا لعدم دليل عليه الا ترى ان
 العبد لما مور بما امر ان ترك الامتثال واعتذر بحمله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا غيره من الفقهاء
 والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى المسائل زمانا بما ورد في الكتاب او
 السنة الماثورة بصرف الاجتهاد فيها والاستعداد وهل هذا الامكانية في مصادره وكيف الاصوليون مطبقون على
 اعتبار شرط اخر بل شرط اخر من ابن تحفة الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة
 لا تحزر الا في علم الاصول فالرباعث على عدم الاعتماد بها مع انها من جنس يقينية مباحثها التي اعترفنا بتوقفنا الاجتهاد
 عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف المولى في حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصوده غير متكرر فلا بد
 لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وللباحث في النسيب التناكث فان تباعد الزمان وتعدى اهل
 البغى والعدوان وتعارض ما وصل اليه من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والاتار مع ملزى من اختلاف الاموال والنبات
 الحار في كثير من الرجال اوجب في حقنا خفاء الأدلة وما لها من الشرايط المعينة وان علمنا بما على سيد الاجمال فان ذلك
 يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبينها ولو فرض في المثال المذكور كون
 العبد لما مور ناسيا عن مولاه وانه كان امر اياه بالاعتناء بصيل منه اليه من الاجناد والنصوص والترجيح بين ما تعارض
 منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب المناقاة ولو كان مثلنا
 في حقنا لا كقينا بجهلنا بالبحث واما ما ادل على جته اجناد الاحاد وطريق العلاج عند تعارضها في المفاد فجملة الأدلة
 غير منضحة الافادة لاستها بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الأدلة وفي شرايطها المقرنة المغيرة كما لا يخفى على ذي
 بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا وبين الحاضر بل جلس الخطاب ومن في حكمهم فان حكمهم حكم العبد
 المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم لا يبريد عدم الحاجة الى المطالب المذكور في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر
 كثيرا ومعرفة الخيال ان المودعة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها
 من ارسنة العرف واللغة والاجتهاد الماثورة كما نداول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع
 عليها شرط في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخيال المنغلقة بتلك
 المقاصد مما تزايد بتناول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد في اصحاب تلك الكتب ايضا
 لحدوث خيالات لم يتبينوا لها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاحباب ويعاضده اصالة الحرمة
 العمل بالظن السالم عن المعارض قالوا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عفا وعادة فلا يبين ذلك مما يختلف باختلاف
 الار زمان فغنى امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على خيالات القوة
 على قدر يحصل معه الوثوق والاعتماد به عادة فان الذي يربط من العرف والاجتهاد حكما اصوليا من غير مراجعة لا كنية
 لا يؤمن من ان يكون ذلك مبنية الفساد في تلك الكتب بوجوه لو تبينها لا دعوى بفسادها فلا يحصل له الوثوق به الا
 بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتماد والركون والاعتماد عادة
 فنظر سقوط الروم المذكور الثاني ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الامم وانما احده علماء العامة ثم نبه منهم المباحث

العلم

الامامية في زمن الغيبة وخفاؤها المجهول من البع المستحدثة والطرق المنحرفة التي يجب البحث عنها في امر الشريعة لوانه لا
الي في معرفة الاحكام والامام اهل بيته اهل العصمة والنجاة ان جملة من مباحث الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غيبة عن
البيان كجملة من مباحث الامر والنهي العام والخاص والطلق والعقد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرف المقال
مستغنين عن البحث الجدل في ذلك المجال ومنها ما يختص بالحجة اليه بالمتأخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية طين الجهد
عند تعدد طرق العلم والطرق العلمية عليه منها ما يقبل الاجماع اليه ويند والتعويل عليه كسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض
العرف واللغة وربما كان في البيان الواصل اليهم ما فيه غيبة عنه وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقتين
في كلام اهل العصمة كحجة الكتاب السنة وجملة من المدارك الفقهية ووجوه الترجيح عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد
في السنة او الصرمان وتخييم العمل بالقياس والاستحسان في غير ذلك مما يصادف المنتبع العارف الا قدمون وان
اقتصر على ندره من اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتأخرين عنهم لما خفي
عليهم جملة من الامور تراجمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف ولحاجوا الى تدوين
تلك المباحث في وقت مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وقاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثر عليها والاشارة
التي تقبلها ولما زاد الى تلك المباحث مباحث اخر متحاجتهم الى البحث عنها فلم يزل يزداد بخبرها وتدفقت
بزيادة متيقنا وتحقيقا وبكثرة من جهة ذلك اشكال او يصعب تحصيلها لتعميق الاماظم فيه النظر وصرف الافاضل في الفكر حتى
انتهت النوبة الى جماعة قصر باعهم عن الوصول الى مبادئ تلك الخلافات وانتهى نظرم دون البلوغ الى هاية تلك
التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا في مواهب البري ظلاما وزورا وليث شعرك كيف يجوز من لادنى
درية وممكن ان يكون للمباحث الدائرة بين النسخ والاثبات بكلا شيئا فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول
شظ من القول او فضول قصير نظره عن الوصول الى حقيقة علمه ليداعده وسعه على العروج الى ذروة معرفته
فبحر زده علمه الى الاعراض على اهلها فوكا قيل المرعد ولما جعله وربما كان الباعث في حق بعضهم حب الاضداد والاطمان
المزيج عن تبعية التقليد بالوصول الى مقام الاستدلال ليكون مرجحا للعباد ومحملا للاعتقاد ولقد طال الكلام بعض
علامتنا الاعلام في ابرام النفض عليهم ونقض الابرار وعمرى ان وضوح المقام وظهور المرام يعني عن كل طرفة البحث لذو
البصائر والافهام منها معرفة احوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة في الكتب
الاربعة وعبرها التي باجتها معتبرة فيوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس بمعتبر كعليه كالتوقف عليه معرفة
ما هو راجح من حيث التسند ما لم يترك في صورة التعارض فمن زعم من الفرقة المذكورة انفا ان اخبار الكتب الاربعة قطع
الصدور عن الاثر وان السبب في تعارضها ليس الا التثنية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جابها بخالف العيان ويكذب
كل مستقيم الذوق والوجدان مرجح كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والفساد ما
يرى من كبرهم واشتغالهم وكثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعدا وتعدد الوسائط والطبقات في البيوت وتناول
العهود والازمان وهل هذا الا بهت وعناد وتعلم عن مسلك الحق ومنهج السداد ولا بأس بالتثنية على ما تمسكوا به على
ذلك وهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وقد ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن
ملاحظة التسند ما يندرج في الامتداد ونحوه لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها
نقل الثقة العالم الورع له في كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد الناقل الثقة المشافه للامام فبعد تسليم حصول
العلم باقتضاهم كلابا لا وصف المذكور وحصو العلم بروايتهم ان كتبهم لم تصل باعيانها الى ارباب الكتب الا
بل بواسطة النقلة وفيهم الفطحي والواقفي والكذاب وضاع الحديث وغير ذلك مرضا الى اختلاف النقلة في نقل احبلة
من كتب الرقاة فذكر الجاشعي ابن ابي عمران نوادره كثيرة مختلفة باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان
له كتابا مختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثل في محمد بن الحسن بن ابيهم وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان و
ان اراد به مثل الكلتبي والصدق والشيخ فيمنه ان بينهم وبين الامام وسائط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة
منهم على الرواية التي لا يعلم صحة صدورها ان لم يعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون النايل للارشاد
لا ينافي ظنيها ان لا يحمي عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها المتأخرون في كتبهم الاستدلال
الموضوع للارشاد ومع اعترافهم بظنيها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذا الاطلاع على
وثافة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الامام للرجل والامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه منقول
بغير الواحد وسائط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه مبني على الظن كما هو الظن سلمنا لكن

العلم

لكن الوثيق لا يستلزم العتمة عن الاشياء والتبوع ان ذلك لا يتحقق الا في حق ناد من الرجال ولا يتحقق معرفة الاجسام
الرجال فكيف يشغوق به عنه فمعنا كون الراوي من فعل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور منقول في
كثير الرجال فتوقف معرفة على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بحيز الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين
جماعة من اهل الاجماع كما يتوابعه في كتب الرجال على ان الظن من الاجماع هناك مجرد الاثبات لا الاتقان الكاشف عن
قول المعصم فلا يستلزم العلم بصحة موثقه مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق
والاعتماد على الراوي او على الرواية التي ثبت روايتها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضاً ومنها
شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاجاز التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعتبرة
عليها وفيه ان ما ذكره لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاجاز عن الامة بل انما يدل على صحتها عند من وهي اعم من
ذلك وقد صرح الشيخ بل الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم يبلغ درجة الطمع
بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول نسخة الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات
وتصحيحها حيث نقل فيه عنه استضعافه لرواية محمد بن موسى الهادي ثم قال وجماله يصح ذلك الشيخ ولو يحكم بصحة
من الاخبار فمن عندنا مترك اشئ في هذا شأنه في الصحيح والضعيف فابن هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم
فالذات المذكورة لبيت قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاجازات من وجه مقالة احاطة
فحل العلم في كلامهم على العلم العادي وقسمه بايضا من به الفسوق وهو يحصل باخبار الضابط المحرز عن الكذب ان
كان فاسقا وزعم ان الاصول لا يتكروا في هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا بفعل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح
المقام ان الاعتماد قد لا يحتمل النفي عقليا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم
حادث وقد لا يحتمل عادة كقولنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها هاهنا وهاهنا عدم انقلاب اشجارها انما نحن
وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدق امثالها من الابقاء والادوية
في الارض السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعنا لا يحتمل
النفي عندنا وليس ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجوده امثاله كما زعم بعض حيث ادعى
ذوال العلم بعد التبينه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنفي بعد التبينه لذلك ايضا فان الامكان الذاتي لا ينافي
الامتناع العيني كما لا ينافي وجوده وبالجملة فمن قاطون بعدم الانقلاب فيما لم يقطع بعدم حصول سببها قطعنا
مستندا الى الحدس الناشئ من ملاحظة الاحوال المعلومه والقياس للكشوفه ومن ههنا الباب علمنا بانا في الآن
الحاضر لسنا بغير الذي كان في الآن السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر الى
الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظاره فقد تأسوا في ذلك بانه يكتفه وجوده
الفلاذة وقد لا يحتمل النفي مادام العقدة غير متفطن للنفي او لما يوجهه من الاسباب المحتملة ومن ههنا الباب
علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجاءه او سقوطه شيء عليه او نحو ذلك
لم نقطع ببقائه لكن كثير امانا ندهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النفي لاجل الاعتناء به عرفا وان
احتمل عقلا وعادة كالمترس في الماء عند عدم وجود حائل على بشرته لاسيما بعد بل جسد فان اهل العرف يحكمون بوصول
الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع من وصول الماء اليها وان امكن وقوعه
عقلا وعادة ولهذا يعتد بهذا التحيز من باب الوسواس لانك تسمى مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل
النفي لاجل الاعتناء به شرعا وان احتمل عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد
الكذب بالاعتناء به والثالث الا انه لا يحتمل شرعا يحتمل ان الشاع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتيب الاحكام عليها
وكذا الكلام في سائر الطرق الشرعية فان اراد المعجم المذكور ان اجازنا علمية بالاعتناء بالاخيرة فهو ما لا نافية كيف
وهو قضية قولنا بحجتها الا ان كلمات الاجازية غير صالحة للتبديل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على
تقد بر تسليم غير مستقيم في حقا قطعنا حيث تبيننا للنفي وجوزنا وقوع اسبابه مع ان الاجازية لا يربط
لها علمية بهذا الاعتبار لتوفيق بهذا الوجه بين القولين حكومتهم من غير تراض الخصمين وان اراد انها علمية باحد
الاعتبارات الاخر فكاتبه جلية وفي اخبار العلاج والعبارة العدي الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي التفتة ما
يفيه فيفساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وقد تم بعض مناخرهم ان اخبار الكتب المذكورة ماخرزة من كتب او
اصول معتداه معول عليها بنقدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصح كما يقتضيه شهادة مصنفها

بذلك في اياها فالاحاطة لا تلاحظ رجال السند في غير مواضع التعارض فبحسب الحاجة الى العلم المذكور لا يخذ بقول
الاول والاعدل كما جازوا العالج وضعفه لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاختصاص بانها كتب مشهورة عليها المعول
واليها الرجح او نحو ذلك فانما يدل على توثيق اربابها ومصنفها والاعتماد عليهم دون جميع من يتقدمهم من الرجال الا ترى اننا نقول
ايضا بان الكتب الاربعة كتبت مشهورة عليها المعول واليه الرجح مع اننا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواياتها ورواياتها واقا
حكم بعضهم بصرها ورواياتها كالصحة فلا يخفى في انه لا يقصد به توثيق رواياتها كيف هو لا يجعل ما ذكر في كتب الرجال تضعيف
كثير منهم بل مجرد كونها معروفة على ما عدها كما هو مصطلح المتقدمين ولا يري ان تعويلهم كثير اما يتبع على ما وجدنا
ومرجحات استنباطية بدليل لخلاف قولي الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا عن المتقدمين فليقتضوا تقليدنا في ذلك بل
يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما تراه او قولا بالتمسك او اقتراح الرشاد فان الدلائل موجودة والامارات غير
مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم يمتصليا معارض بوصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما
عول عليه او ياب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم في اقوالهم من الاحكام بل وعلى غيرهم كما سيما المتقدمين في
ليس لروايات هذه الكتب خصوصية يمتازون بها عن جميع من علمهم ولا للاخبار خصوصية تفرد بها عن سائر الادلة والاحكام
وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره من الاموات وهو باطل لاجتماعها مع معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب وال
والاجماع والعقل فضلا او قوه قربية منه فيمكنه التمكن من تحصيلها ولو بالرجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة
واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي حتمية تامة تفرق بينا ولا يحجز العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ
منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فحجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الايات ما ينبغي عن
الرجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا
لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا ومنقولا ومواقع عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او حيث ينص جازلا
وقادحا وعلى هذا القياس لادلة العقلية الا ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يمكن بها من رد الفروع الى
الاصول على وجه يعتد به عند اصل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة الغدسية وتحصيلها اصعب
تحصيل بقية الشرايط بل يعتقد في حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرايط فانها قد تيسر لهم ولعاشرة اربابها والمجاذبة منهم
مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه وجدها القسار القوس الحشر الطن
بابضها فيبقى الرجعة الى اهل الخبر فضلا عن الاشياء والالنباء ولقد ترمى ابننا زماننا من ليلته اهلية تحصيل هذه
القوة فضلا عن حصولها وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها وظفرها بل ربما يزعم بنفسه انه يبلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها
بمرحل لا حتى وانما اعترض في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اصل الصناعة احرازها عن القوة التي يمكن
ها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يمكن في صدق عنوان الاجتهاد واقعا وان التفرغ بها صاحبا مع اشتباه الحال
عليه واعلم ان ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكة فقد يستشكل في المقام بل روم اتحاد
الشرط والمشرط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في
حد الاجتهاد واجاد عنه الفاضل للعاصر بان المراد بالملكة المعنوية في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط
الفقه التي من جعلها الملكة العامة اعنى تمكن وتطيق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول وقد ذكر في بيان الفقه للاكابر
هذا الكلام والظاهر ان المراد بالملكة العامة الطبيعية المستقيمة وقد فنر القوة المذكورة عند بيانها بما ولا يخفى بعد فان استفا
الطبيعة منشا تحصيل هذه القوة لانها مع از استقامتها المرطوية لا مدخل للكب فيها كما صرح به في هذه القوة
قاتها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالجدولة مع اربابها بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد
الفروع الى الاصول ومرجعها التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله وان هذا المقدر من القوة لا يستلزم التمكن
من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها مع فان لم يتحقق منها حد الاصول لم يحصل له
بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه من
تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بجملة معتد بها من الاحكام علما فليما بحيث يسمى والفرع فيها
كما في الجزئيات فانها لا تصدق ان عرفنا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لابد معها من الفعلية المعتد بها عند اصل الصناعة
وهذا الشرط قد ذكره بعض افاضنا من الناجرين والتحقيق ان الملكة المعنوية في الاجتهاد المطلق هي الملكة الكلية
لا يحصل غالبا الا بالماورستة المستانبة للفعلية المذكورة وذلك العلم يحصلها لا يحصل غالبا بدونها حتى طرقت الى
حصول الملكة وعرفها بالاشراط في الاعند اوجانها لا بعد اعنادها في صدق اسم الفقيه عنها وبير صدق الفقيه على صاحبها

وقد بينا عليه في كتابنا

على صاحبها فكذا في المنجز بالنسبة الى ما دون المسائل عند من يبتدئ وقد نبهنا عليه في حد الفقرة من اراد الفاضل المذكور
بهذا الاشتراط ما يرجع الى حد هذه الوجوه فلا كلام والافوجه المتع عليه حتى ويظهر الثمرة من حصول الملكة للمعتبر وعلم
بها بالمارسة الناقصة او الناقصة مع طرفان الذي يوجبها يكون المعادولة بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والنظم ان
ما صاحبها بمحموز على جهة نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجرث عن الفعلية المعند بها ثم ان لم يقطع بانها تهم على ذلك اوله
تسقط منه القطع بحجته فلا اقل من شوث الثمرة العظيمة المفيدة للضر القوي بحجته مضافة للمساعدة الاجتهاد المشد الى
قضا المناط به وهو كاف في اثبات حجته نظره لفظه بأنه مكلف بالاحكام انما يطرق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تحجيظا
ولا علم ولا طريق علميا له ابتداء باحد هاتين على التعويل في التعيين على الظن او الطريق والظن ولا ريب انه حاصل في كتاب
الحجة ولا يتوهم ان هذا الظن مغاير لنظر التقليد المستفاد من الاستصحاب ويظن وجوب العمل بدليله لان الاستصحاب
لا يستلزم الظن لاسيما اذا قام على خلافه اماره وخصوصا اذا كانت قوتها كافي القام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي
اعتراه زوال الفعلية بل قضيه الاستصحابية بقاء الحجته وله ادليل الاستصحاب فهو ان كان في حقه مظنون بالحجة في
نفسه معلومها بالنظر الى دليل الاسناد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجة الاستصحاب عند عدم دلالة اماره او دليل
على خلافه وقد يتبين في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الاسناد على الخلف فلا يبقى من يجوز به
العمل بدليل الاستصحابية فلا يحصل العلم به هذا ولكن الاجتناب في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية
الاجتهاد في ريس المسائل المشدولة كالدواعي المشبهة للاختصاص من كلمات بعض الاححاب كما عرفنا في بحث المنجز في بيان
في عموم قوله في المشدولة المقتدره وعرف احكامنا جميع محتملا فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعكوفة فيها ملكتها
فيصح حمل الاحكام على عمومها كما يحتمل ان يكون بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام مائة هذا بل النسب باهل
زمن صلوات الرواية فان فقهاءهم تما كانوا فقهاء بالعلم القطعي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه مثلك شيئا على مناوله
ثقت من العلوم بل على السماع من المصنوع او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع وظائفه يتمكن بها من رد
الفرع الى الاصول المقررة وبذلك ذلك قوله ونظر في حملنا واحكامنا اذ ليس المراد به قولا والنظر والامر بخبر باهل العلم
بل النظر القطعي فيكون المراد بالتحجير الضايف احده من العيين لاسيما الحل على العموم الحقيقي وبعد العمل على الجنس
الصادق على الفرع الواحد بعد عن العموم وانما الكيفيات في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما عرفنا على اعناوه
الفعلية لعدم اختصاصها ودليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة ريس المسائل بل ينفع القطع بعدم قدرها
بنيان البعض لغذ ردوم التذكري للكل كما لو امانا على تقدير اعتبار فعلية جلية يبتدئها فالظ اعتبار بقاء الفعلية وعلى
هذا الجمع المجتهد بين الاعتبارين كالاجتناب واعلم ان الحكم والفكر مقصوران على مقام الفقهية وهو مقام العلم با
الحكم وايضا كان الحكم العلوم او ظاهريا فخرجهما في الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد
الحكم والفنري لا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامر شرط في حجة نظره
ظاهر الا في صدق عنوان المجتهد عليه كما يوافق جواز حكمه على علمه بالامر من كل بقوم جواز تقليده واعتبار حكمه على
ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد واز استندت الى ظنيته ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا فلو قطع التقليد
بلجتها من حيث في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنيته وكذا لا يجوز تقليد في ظنيته التي لا يقطع بحجتها وان قطع التقليد
بحجتها افضل ايضا خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المنجز لو ادعى نظره الى عدم حجته ظنه
له مجز لم يري بحجته ظنه ان يقلده في ظنيته واعلم انه انما كاجوز للمجتهد ان يقع بما ادعى اليقين نظر كل يجوز التقليد ان يقع على علم
به بطريق التقليد لا يزيد مقدار الفتوى على الاخبار والعمل بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عند شكك واما الفضا
والحكم بين الناس في مراتبهم فذلك مصيب الفقيه السميع للشرائط فلا يجوز للعالم ان يتصد ذلك ان علم بحكم الواضحة بطريق
التقليد وهذا موضع وفاق بين الاححاب على الظن وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى اتى التمهيد الثاني في كتاب القضاء
من الرخصة نقل الاجماع على ذلك موضع ثلثه ويؤكد عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماع ان الاصل التمسك عن المعارض نخصا
الى رواية عمر بن الخطاب والى حديثه وامثالها الدال على جواز الحكم الى الفقيه السميع للشرائط وبالفتوى على المنع من
النظام الى غيره ويؤكد ذلك رواية الثابت المعروفة ومن العج العجا بما نقله الى بعض افاض الاحباب عن الفاضل المعاصر
من مصير الاجواز تصد التقليد للتصانح مسندة لبيان النبي او كسل رعاذا قاضيها الى اليمن ولو لم يكن مجتهد القول
لن الوهم المذكور يحمل من القصور اذ من الواضح ان معناها واما المراد يكونوا يحدون الاحكام من غيرهم على
سبيل تقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد

فروعها الى اصولها ولا يعنى بالمجهول والغيبه الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاختصاص فلا يسئل الى اثبات الغيبه غاية الامر ان
 الامرين وقضية الاصل وما من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين فصلا لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في
 العقليات مطر بمعنى عدم مطابقتها وانهم جميعا للواقع لا دائره الى وقوع المناقضين او المتناقضين في الواقع ولا فرق في
 ذلك بين ما تعلق منها بالشرعية وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في نايه المخطئ منهم في الاول كالمخطئ في اصول الاسلام
 فلا كسر على ان المخطئ فيه ما نؤمن وخالف فيه الجاحظ والبعيد الله العنبري فذهبنا الى نفي الامم الحجج الا لكونه بانه مكلف
 بالعلم بدليل قوله ثم فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والالكارن كلفا بالغ غير الواقع
 عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عمده التكليف واعترض بان الخطاب الاية الى الرسول وهو موجود وعقله وقوه حدسه ممتد
 من تحصيل العلم ولا دليل على تعبه الى غيره واجيب بان اية التامع دليل على نفي الحكم الى غيره ثم ويشكل بان حكم التامع
 لتمايزه في حواله في غيره من الاحكام والمفوض اثبات حصول الفدنه بالاية والبرهان لادلاله عليه ولو اختلفوا
 باطلاق قوله ثم امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان مطلقا كان اول ما ياتي من ذلك قوله ثم والذين
 جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على تفضير غير المسند في المجاهدة والاطهر ان يحجج على ذلك باننا نرى اوله
 المعارف الخمس بالوجدان والعيان واضحة مجلبة بحيث لا يكاد يشبهه الحال فيها على منصف سلك فطرة عن الصادق
 وهو قضية الحكمة الالهية الدايم على خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والتواميس الدينية فان ذلك
 لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والادعان مع ما نرى من تصور اكثر الناس عن ادراك المذاراة الخفية و
 تحصيل المطالب الدينية وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة لكنه لا يكون انما اذا قطن النفس ولو بطريق الجور
 الاحمال كما هو الغالب واما المختلفون في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليهم دليل
 قاطع فلا خلاف في تحطه المخالف منها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كاشف للسئلة اجتهادية فقد اطبقوا اصحابنا
 الى عدم اصابتها الكل فيها اية وخالف فيها جماعة من مخالفتنا فقالوا باصابتها الجميع ورجع النزاع الى انه هل لله نعم
 في كل واقعة لا فاطح عليها حكم مخصوص بحسب على المجهول ان يطلبه ويبدل وسعه في تحصيله فان اصابته فقد اصابت
 والافتد اخطا او لا بل احكامه نعم في تلك الوقائع تابعة لاراء المجهولين فاذا دى اليه اقطارهم واشى البرهان كما ريم في
 محكمه نعم في حقهم وافضل البرهان الا فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا وتصوير هذا على تفكير عدم قيام فاطح على الواضحة اصلا
 واما على تفكير قيامه عليها في الجملة كما لا يخفى على حجة كانه المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشارع معيار
 لما يخالفه من غير تعيين لما لا يخالفه في حال الامرجة التعيين الى نظر المجهول ويكون مصيابه ولو ادى نظر ما الى مخالفة
 كان مخطئا ثم اختلف الفاعلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ان فيها مثل
 لو كان حكم الشارع فيها الحكم بمقتضاه بعض مع قطع النظر عن نظر المجهول وهذا قريب الى القول الاول بالتحطه بل انها كما
 واجبا اليه ومنهم من انكر ذلك اية ثم من المخطئ من ذهب الى ان الله نعم في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا
 قاطعا واختلف اصحاب هذا المذهب في المخطئ فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه بعد بدله وسعه واعمال نظره بعد
 ونقل عن بشر الرسي انه لم يستحق العقاب والمعرف بين المخطئ انه ما من واقعة الا فيها حكم معين وانما من حكم الا
 وقد نصب عليه دليل ايا حجة فاطحة او امانة ظنية وان المجهول لم يكلف بالاصابة في الظني كخفاء الطريق وعموضه
 قال نعم هو ما مورط عليه فان اخطا وغلب على ظنه غير ان نقل التكليف من مورد العمل بمقتضاه واتفق الفيرقا
 على معدورية المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان المصيب اجرين وللخطي اجر واحد لما تخلف من الكد والمشفة والتحقيق ان
 الله نعم في كل واقعة حكما معينا غير واعدا له وهم اهل العصاة فالجهول اذا ذكره فقد اصابت الا فتد اخطا وامته
 غير انه في خطاه بعد بدله وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادف ولو لم يكن عنده قاطعا ولو لم يكن سبقت اليه
 وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظن فضلا عن القطعي لنا على اصل الخطئ وجوه منها اجماع اصحابنا الا ما بينه
 على ذلك وقد تقرر في عمدة انه حجة قطعية لكشفه في مثل المقام عن قول المجهول وانه قد اجتمع الضائفة والتابعون على تحطه
 الترافت وقد نقل عنهم ذلك بطريق موثر او قريب منه واحتمال ان يكون تتألمهم من حيث عدم استجاعتهم للشرائط من
 عدم اهلية الاجراء او التفتيش في النظر او مخالفة الفاطح مردود بان ذلك محكي عن كبار مخالفتنا في موارد لا قاطع
 فيها غالبا وهم لا يلزمون في حقهم بعدم الاهلية والتفصير فذهب ومنها تواتر الاخبار المرورية عن الائمة الاطهار
 الدالة على ان الله في كل واقعة حكما معينا بينة لنبية وبينة نبية لوصية الى ان يفتي اليان الى آخر الاوصياء فجميع
 الاحكام محفوظة عنده مخفية حتى مثل الرشد الحدس فما دونه وهذه الاخبار وان كانت زيادة بعبارة

ببارة مختلفة والفاظ متناوثة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه في متواترة بالمعنى وقد يستدل بما روي عنه
اذ اجتهد الحاكم فاصاب فلا اجر وان اخطا فلا اجر واحدا فهذا هو الواجب فدلنا الامة بالقبول ويشكل بانها اذا
تدبر على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحريم حمل النزاع الا ان قيل بان اللفظ فيها عليه قاطع غير معدود وهو
غير مرفوع ومنها انه قد تقرر عند العبدية ان احكامهم تابعة لمصالح واقعية في موارد هاهنا لا حققة لذاتها او لوجوه
واعبائات ذاتية غيرها وان كان محقق ذلك الاحكام هذا مشروطا بعلم المكلف او ما في حكمه فتح وانما واضع الاوطا
حكم معين بتوقف تعلفه بالكلف على ذلك جمله به ولا نعتى بالحكم الواقعي الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد من الجمع
بين المتناهيين وهو قطع بالحكم مادام ظاهرا والقطع والظن متساويان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على
الموظفة لتعارف المحل عندم او مورد الفتن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه او مورد الظن الحكم الواقعي ومورد
القطع الحكم الظاهري وما اشعاران فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا او موضع القطع الحكم
المستفاد منه فيعده المحل اي قننا في وجوب الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا مادام ظاهرا فان كون الدليل
دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يتبين انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقط
فيستدفع عنه الاشكال بالبيان المذكور وبممكن نضه على الاول انه بعد المنع من عموم وروده لا خصنا صراحة بالفظ
المذكور له حال الاجتهاد وان المعنى في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فضيلة الظن بل ما كان تطامع الاعراض عن ادلة
التصويب فلا اشكال ومنها ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد الرجحان احدى
الامارتين على الاخرى ولا يخفى اما ان يكون لاحدهما او رجحان على الاخرى اولان كان الاول كان القول به رجحان الترجيح
خطا وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان الترجيح اتمناه
يتمم اذ الاخطا كل منها امانة صاحبه ولا حظ النسبة التي بينهما لا منافع حصول الاعتقاد برجحان احدهما ابدر
ذلك وذلك غير لازم لا مكان الفصل عن امانة صاحبه وعن نسبتا مادته اليها سلطانا لكن المخالف في اعتقاد الرجحان
لا يرجح المحظ في اعتقاد الحكم مع ان النزاع لهما هو في الثاني اختصاصا موضع النزاع والاكاد الدليل مصادره
اذ الفائل بالتصويب لا يتبع رجحان احدي الامارتين في نفس الامر وانما يتبع رجحانها في نظر المرح وهو لا يوجب
كون الاخرى خطأ في حق من يرجح في نظره كنه هو ينال البناء على التصويب ومنها ما ذكره العلامة ايتم وهو ان المجتهد
اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل او لا والثاني باطل لان كان مكلفا بالحكم معين في الواقع كان تكلفا بالمعنى وان كان مكلفا
بحكم لا على النبيين كان قولاً في العون بجزئية النبي هو قاسم فتعين الاول وفتح فالدليل ان كان مخالفا للمعارض كان نازك
غضا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالرجح مخطئا وان تساوى كان الاخذ بكل منهما مختصا بصيغته
ما ليس يتعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القابل بالتصويب ان عم الدعوى على المباحث الاصولية كما
الدليل المذكور مصادره ان يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنه وليس في نفس الامر سواء فيكون الاعتناء
بمخالف عن المعارض عنه او رجحانه عنه ومع التساوي يتجزئ ويكون ذلك ما في نفس الامر فلا يلزم الخطئة وان حصل الرجحان
بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطأه في الترجيح خطأه في الحكم مجتمعا للصوت وحينئذ لو كان الله تص في الواضحة في
المعترض عنها مع معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بعينه عند الخطا في الاجتهاد فاسقا وكافر بالقول
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شاناه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والذلال
باطل للاطلاع على عدم كونه ونسفه فيطل المقدم اليه وانما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله
اذ لم يزل في الواقعة ما يعارض فتؤبر بالنسبة اليه لصدق انه لم يحكم به والجزاب اما الاول فالتقص بما لو اخطا المجتهد بتدليل
وسمع في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخلفنا سرح مع الله لا يكون بذلك كافر ولا فاسقا وانما ما يباينها فالحل هو
انه تم حيث نزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تم اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية
بل يكفي نزوله ولو بعنوان علم ولا يقدر وقوع الخطا فيها باعتبار الاتصال الى الحكم الواقعي كما يقدر وقوع الخطا في الشهادة
ومجربا كان مع انه تم قد نزل وجوب الحكم بمقتضاها او بالجملة فقد نزل الله تم احكاما واقعية وظاهرية فالحكم باحداها
حاكم بما انزل الله تم سلنا لكن عموم الآية معارض بمادل على حججية مدارك المجتهد كما لا يات الذلة على حجة خبر الواحد فيجب
تخصيصها بما جاءها ومنها انه لو اخطا المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه فتح قائما ان يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه
فيلزم التكليف بالمع والجماع الضدين وكلاهما او بدونه فليز ان يكون العمل بالحكم الخطا واجبا بالصواب جزا وهو
مع والجزاب اما الاول فالتقص بما لو اخطا في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتبني فانه يجب

علا

عليه عاقبة للواقع مع انه خطأ واما ثانياً فبالجمل وهو ان حرم منابضة التصواب في مخالفة وقوع منابضة الخطا او حرم مخالفة
ليس من لواحقها الذاتية بل يختلف بالوجود والاعتبار كالعلم والجمل فقد يقع الحزن في حق من اعتمد بقدره ويحسن
القبض في حق من اعتقد حسنه فيضع في المقام ان يحسن العمل بالخطا وعند الجمل يكون خطأ ويقع العمل بالتصواب عند الجمل
بكونه صوابا فيصح حكم الشارع في الاول بوجوب العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله اصحابنا كالبحر من بايهم اقدمتم اهدتيم
فانه لو كان بعضهم مخطا لما حصل الهدى في منابضه اذ العمل بغير حكمة ثم ضلال والجواب بعد تسليم صحة الرواية وادارة هـ
المجتهدين منها ان الاهداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرة او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك
الوظائف المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالأخذ بمقتضاها الهداء لا ضلال ويمكن ان يرجع على التصويب بوجوه اخرى
نقلية وعقلية وان لم ارفق على من يتنبه عليها فالنقلية كقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي مهية التكليف عند عدم
الايمان يقتاد نفيه بتوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي مهية التكليف عند عدم
رفع ما لا يعلمون وضعه بالكلية ظاهرا وواقعا وكقوله لا تكليف الا بعد البيان فان المنقضاء منه نفي التكليف عند عدم
البيان مكمل وكقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق اي مباح ظاهرا وواقعا حتى يبلغ النهي واما
العقلية فلان التكليف ليرجى وضل اختياره يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة ويحتمل ان المكلف لا
يعلم به الا فائدة في وضعه ولحدوده في حقه لظهور ان ثمرة التكليف إنما هي الاختيار والحتم على فعل الجمل وترك القبض
لا يتصور ترتيبه في حق ذلك على تقدير عدم العلم ولا ان التكليف عند العبدية مشروط بالفدرة على الامتثال ويحتمل ان العلم
بالفدرة على الامتثال فينفي التكليف لان المشروط عدم شرطه ولان الامر بالشئ المشروط مع علم الامر والمأمور
بإشياء شرطه منع عند معظم الاصوليين والمقام منه ان التقدير علم الامر بعدم علم المأمور به وعلم المأمور بعدم علمه
تماما فمؤدى نظره على تقدير بشوته واقعا والجواب اما عن الوجوه النقلية فان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا
بل تكليف مثاق فتمينه تكليفا مجازا في الحقيقة كشمسية الواجب للشرط عند عدم شرطه ولجاء في التكليف في الآية
انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشاكي اذ عموم التكرار المنقذة عند عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها الحقيقي
والظاهر من رفع ما لا يعلمون عن الامر وضع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضون رفع الحكم الشرطي فعلية بعلمهم ولكن نفي التكليف
عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف الشرطي بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء
بشروطه وذلك باحتمال الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يبيد باحتمالها عند بلوغه بل مفهومها اشغالها عنده وبالجملة
فالتكليف الواقعي عند ناهو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا على المحرم بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما
يدل على نفي ذلك واقعا عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف
به حيث لا علمه بالتكليف لكن ثبوت التكليف محقق في حقه اذ لبيت ثابته مشروط بفعلية العلم بل بثابته وهذا
التكليف الشاكي لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجب للشرط لم منه بشو
في حق العاقلة للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وجوده في حق غير العالم بخلاف مستقل حتى يلزم منه اللغو
العبث وهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف الشرطي بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف
الفعلي دون مطلق التكليف فاما عن الثالث فبان البحث هناك عن الاوامر الاستفادلية دون اللازمة على وجه البتة
مخاطبات اخرى وتوجب ذلك اذ الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بمقتضاها فقد اراد ذلك من الجاهل بما
ايضا بشرط علمها بمقتضى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقضيات مرادة منه ايضا فان قلت العلم بشرط من شرط
التكليف كالفدرة فان كان التكليف الشرطي بالعلم عند عدمه تكليفا واقعا وعدمه ظاهرا لكان التكليف الشرطي
بالفدرة عند عدمها تكليفا واقعا وعدمه ظاهرا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعا في حق العاجز او غير المتطيع
وغير واجبه علمها في الظاهر مع ان فسادها في حق التكليف الشرطي باي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعا و
انما هو التكليف الشرطي بالعلم عند عدمه فقط فان شرط العلم خصوصية ميثاقها من بين الشرايط ببعض الاحكام
كصدق فرائد الفعل في حق فاند مجازا فان بقية الشرايط فينبث القضاء ان كان لفدرة فضا كافي الصلوة ولا يلزم
تماما حتى تفي تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظر الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اى
قطعه به ولو يربط معتبره لكان ثابتا في حقه مثلا يصدر ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها
وغيره بشرط علمه بحرمها وهكذا وذلك لان تعبير العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سبب له وهو في غيره سببا
شرطا وتحقق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تسميها وهو قد يشهد الى جهة علم المكلف به وقد يستدل في جهة اخرى مشروطا

مشروط بالعلم به فان من معظم جهات حُرْن التشرع حُرْن الفعل وتجددها كما يلحقان الفعل لهما لا حقيقة به مقتضية آياها
 بشرط العلم كذا تدل على تحقق الفعل بمجرد العلم فان العتق قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه وبعينه الحسن لعلم الفاعل بتغيره الاحكام الواقية
 هي الاحكام اللاحقة لوقوعها لجهان مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لوقوعها لجهان العلم ولا
 ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف العلم به وعدمه وان توقف فعلية على حصوله وبعينه الكلام في
 مانعية الجهل وسببته بالقياس الشرطية العلم وسببته ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ماوجب الاخذ بمقتضاه البناء
 عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه بشرط العلم سواء حصل الشرط وتعلق الا بالنسبة بينهما عموم
 من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان هو
 الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي فيك والافواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق بانها الاحكام واقعية اذ
 لا يثبت في حق المحل الغير المفروض اذ صلياً سواها واعلم ان احكام الوارد على وجه النية ظاهرياً ان كانت النية
 في بيانها فقط والافواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي **وصلك** اذا رجع للمجهول عن الفتوى انقضت في
 حقه بالنسبة الى مواده المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطع
 الى الظن او من الظن الى القطع او من احدهما الى مثله ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي الظاهري او من الظاهري الى الواقعي
 او من احدهما الى مثله لا بين تذكره لمذكره قطعا وظنة السابق وبين عدمه وان احتمل ان يتقيا لولا ما ينذكر لمذكره
 قطعا السابق ان يبنى على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستند اقوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على تخييه ان لم يكن
 اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالنسبة الى مواده الخاصة **الفرد**
 ففيها قبل رجوعه عليها فان قطع بيطرافها واصفا فاطم وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق
 ما دل على بثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام للاحقة لوقوعها الواقعية لا اعتمادا في مرتبة عليه اثاره الوضعية
 ما لم تكن مشروطة بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع بيطرافه ولبله واصفا وان لم يقطع بطلان نفسه
 كالوزع حجة القياس فاتفق بمقتضاه ثم قطع بطلانه لقطعه بان حكمه الواقعي حال الامتياز لم يكن ذلك لان بثبوت الحكم
 الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم مع احتمال ان يبق يكفي في ثبوت
 الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لا مطلقا ولا يخفى ما فيه وفي الحان القطع بقول المعصوم المحمل للنية به
 في المقامين كما قد ينكشف عن في بعض اشام الاجماع وجهان وان لم يقطع بيطرافه لا يبطلان فان كانت الواقعة
 ما يقع في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظن بقائها على مقتضاها السابق فيسقط عليها الوارد بها بعد الرجوع
 اثار الواقعة الواحدة لا يحتمل التباين ولو يجب ما بين لعدم دليل عليه ولذا لا يورد في العسر والحرج المتعين عن التبعة
 التبعة لعدم وقوع المجهول على ما يرد واحد فيؤدي الى الاختلال فها ينبغي فيه عليها من الاعمال ولذا لا يرتفع الوثوق
 في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل هو مناه الحكم الداعية الى تشرع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع
 لتبدده وشذوذه ولا صالة بقاء اثار الواقعة اذ لا يربط بثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بان نفاها بعد اذ لا
 دليل على تاثير الاجتهاد المتأخر فيها فان التقدير الثابت من اثاره حوازا الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيسحب واما
 عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا ينصح الى المورد المتأخرة عن زمن الرجوع فليصادرة الاجماع مع
 اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيتة البقاء على تقدير عدم ظهور المانع فان العلة في بثبوتها
 هي ظن به وكونه مؤدى نظره وقد ذلك بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها الاضاح الى علة اخرى ووحادته فيقال
 الاصلان اعراضا لبقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة هنا اعدادية واستغناء بعض الحوادث ففي
 بقائها عن علمها الاعدادية غير محتمل لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها عند حدوث فنسحب لا يتوجه منه في استصحاب
 بقاء الأثار بعد الرجوع فان المقضي لبقائها محقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضا الاستنباط
 اثارها واما التمسك مانعية الرجوع فتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجهول في الفتوى فينا
 مرسك الفسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن مواده المتأخرة عنه وبقائه اثاره مواده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررنا
 فلو يقع على عدم جزيئية شيء للعبادة او عدم شرطية فاني بها على الوجه الذي بين عليه ثم رجع بغيره مما انى به حق
 لها لو كانت صلوة وبني بها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز الحل بغير صلواتها من جهة ذلك او بنى على جهلها
 شعر الاذان والشعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذ انزلها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلح ملائمتها ورجع
 ولو في الاثناء وكذا لو ظهر عليها طاهر الوطوء ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزم الاستيناف وكذا القول في بقية مما

ما غلبت في تحقق الحكم الواقعي
 في حقه فيكون الحكم الواقعي
 في حقه

ما يقع في وقوعها شرعا

لا يلزم تأخيرها
 الاصلان اعراضا لبقاء الحكم

العقوبات وما لم يقودوا لايقاعات فلو عقدوا وقع بصغيره ويصحها ثم رجع بنوعها واستحوا بحكامها من
بقوله الملكية والروحية والبيوتية والحجيرة وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والقضاء ان عدم اشتراط الرجوع موضع
وناق ولا فرق بين بقوله حكم فترجعه اليه الحكم وعدمه من الاول ما لو تراضوا بالعاقدان بالفارسية في النكاح
تحكم بالروحية او في البيع تحكم بالنقل والملكية فان حكم فترجعه اليه الحكم وهو صفة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع
ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين ثم حيوان بقوله الحاكم بحليته فترضا اليه فحكم بصفة العقد واشغال المشتري
المشترى ثم رجع الى القول ما لم يتبرم فان الحكم بصفة العقد واشغال الثمن الى البايع يبقى مجازا ولا يبق الحكم بحليته في حق المشتري
بجمله وهكذا وقد ثبت ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لانه نجاسة وما الشبه ذلك ثم رجع لم ينقض حكمه بالطهارة
بالنسية لان ذلك الماء لا يباع على ان الحكم لا ينقض الرجوع وهو غير جديد لان المراد بالحكم هناك ما يتعلق بالتعاوي
المرافعات ولما لا يلزم متابعتها في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتبين اخذها بمقتضى الفتوى فالقلم تغير الحكم
بتغير الاجتهاد كما لو بوج على حليته حيوان فذا كثر ثم رجع بنوعه المذموم منه وغيره او على طهارة شئ كرق الجنب من
الحرام فلا فاه ثم رجع بنوعه على نجاسته ونجاسته ملازمة قبل الرجوع وبعد او على عدم تحريم الرضعات العشر فترجع من ارضعه
ذلك ثم رجع بنوعه غيرهما لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل مادام باقيا على
اجتهاده فذا رجع ارتفع كما يظهر من نظير ذلك بالنسخ واما الاضال المتعلقة بالموضوع المنفرد على الاجتهاد السابق فهي
في الحقيقة آما من مستحبات عنوان الموضوع كالملاقات او من المنفرد على حكم الموضوع كالشك والعتق فلا اثر لها
في بقاء حكم الموضوع وبما يمكن التسليم بقاء الحكم في هذه الصور بل يزوم المرجح وارتفاع الوثوق في العمل لان ذلك
مع اشتراط بصوره الجمل والشميان والتعويل على الظواهر التي ينقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بحجده ولا يلائم
اقا اول فلان المرجح المقصود لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدر سقوط التكليف به مدار بثبوت وقد يكون نوعيا
وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به مدار بثبوت لكن يعتبر بحقيقة النوع غالباً او الاقوام تكليفاً لا يتحقق الرجوع
على بعض نفاذ ما واشغاف الغلبة في المفهوم معلوم واما الثاني فوجه استصحابه لا ينص عليه الا انما امتنع بذلك في
المفهوم السابق على وجه التام لا الاستدلال وما فرغنا في بعض الحالات فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة
ثم رجع فانها تبقى على مقتضى ما بنى على غير ذلك لا يبعد القول ببقاء حكمه على السابق اذا كان مما يعبر عنه وقوعه الاخذ بالاجتهاد
كما لو بنى على تحريم حيوان فذا كثر ثم رجع امكن القول بتغيره لان من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان النذية صلدت
منه حال عدم الاعتداد به في فقه في التحليل فلا يبعد ما بعد الرجوع للاصل ولذا لو عقد على من يحرم عليه في ذلك
ثم رجع فلا يستحبها بذلك العقد واما الوصي على العتوى ولكن لم يبر عليه في خصوص الواقعة لعدم علمه بها ولعدم
تذكرة فيها للعتوى كما لو تزوج بثلث عشرة رضعات وهو يقول فيها بشر لولده او بجدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يذكر
اشتباه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفرض السابقة وعدمه وجهان يمتنعان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد
هي التي ثبتت في حق صاحبها مطلقا او مع بقاء في مولودها عليها فيجب عليه ما ذكره لغويها والاشاق اقربا قضاوا
فيها لفظ الاصل على موضع اليقين وما يورثه او يولد عليه من الاحكام الثابتة بالاجتهاد واحكام ظاهرة وهي ثابتة لا مع
الجمل والغلبة وما قررنا فيظهر حكم التقليد بالفائضية فالقول في ذلك ان الرجوع بغيره عن الفرض او عدل الى من يخالفه حيث
يسوغ في نفسه اوله وبلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يصور حجة الصور المذكورة ويجري في الكلام المذكور
تماماً اذا افق المفق المقلد بغيره ثم رجع ففي وجوب العمل بتمامه ذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب
ظاهر قولهم فليسندوا قولهم وجوه ان الذين يكتفون ما انزلت من الالهيات والهدى وان ترك اعلام الغرام
لهم بالجمل وترك لهم فيها هو باطل عنده ويدل على بقاء الاصل واستناد المقلد في عملها الى طريق شرعي وهو استحباب
عدم الرجوع فلا يجب رجعاً كما لو قلنا بجهت الرجوع في المذهب جريان طريقة السلف على الظاهر على خلاف ذلك وقد
عالميا لا انتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطان فيجب لاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع
فلا يجب كان قهرها ثم ما يقع من المقلد بين رجوع المقلد وبين علمه بوجوبه مما ياتي به على وجه التقليد السابق هل
يلحق بالواقع من قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الاولى التي قررناها في البحث السابق تبين الاول ولو سهو المقلد
في تعيين موزى نظره فهل يعتبر له بغيره من مقتضى حكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم
كون النهي عن الطرق المنسوبة وكذا الوصي المقلد في الحكم الثابت في حقه والتقليد ومثلهما الوصي في اصل الاجتهاد او
التقليد ولا يتعين على المقلد ان ياخذ بقول من يوافقون في السابق للاصل القول والتقليد مقدم على التقليد اللغة

اللفظ تعليق القلادة في الضيق وعرفوه عرفا بالاحذ بقول الغير من غير حجة وبغني ان يراد بقوله فتوب في الحكم الشرعي
ولو ابدل به لكان اوله فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والبحوث عنه في الغام وقد يطلو التقييد على الاحذ بقول
الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الامعي بقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله يجاز في المعنى المتقدم وعليه يخرج
الاحذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا فالاعتقاد بعد ذكر التعريف
المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العاصي الى المفتي والفاضل الى الشاهد تقليدا القيام
الحجة على ذلك كله ولو سلم ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة اشئ ملخصا لقول قولهم في الحد من غير حجة معناه
من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاحذ كما نعلم الاعتقاد على ما يظهر من تعريفه وعلى هذا فلا اشكال في دخول احذ
العاصي بقول المجتهد لا نأخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاحذ به ويخرج الاحذ بقوله لان برهان
العصمة على حجة قوله كما ان حجة على جوب الاحذ به ايضه ومثله الكلام في الاحذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته
وبقول المجتهد على طريقة اهل الخلاف يقال بحجى مثل هذا البيان في احذ العاصي بقول المفتي فيلزم خروج ايضا
مادل على وجوب احذ بقوله دل على ثبوت فتوبه عليه بمعنى ان حكم الله في حقه ولو ظاهر ان يكون له حجة على القول
ايضا لاننا نقول انما يثبت قول المفتي على العاصي ويصير في حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو باخذ ما لا يدل عليه حاله
الاحذ وان قام عند الدليل عليه بعد بخلاف الاحذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة
قوله سواء اخذ به ام لا ذلك الاحذ بحكم الحاكم وقول الشاهد ولصار ذي اليد وما اشبه ذلك فان مادل على جبينها دل
على ثبوت مقتضاها في الظاهر اخذ به اوله يؤخذ ويمكن اخراجه عن الحد ايضه بتفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل
الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره العاصم في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان ان ارد
الاحذ بقول الغير من غير حجة لم يخرج فيها وان ارد الاحذ به مع الحجة جاز فيهما ثم نقصت عنه بحال التقليد هناك على
معنى اخر وهو الاحذ بقول الغير بحجة عن اعتبار القمدين وقد تضح لك ضعف ما قرينا واعلم انه لا يعبر في ثبوت
التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه وثلا يلزم الدور في العبادات من
حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القرينة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على
وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا يجوز العدل والارتمه حكمه مط هذا وقول العلانية
في برمان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بمان المعناه اللغوي كما يظهر من ذبل كلامه والاطراف على
هذا شايخ في العرف العام فصلك لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع مع عدم حضور المعصوم في مجلس
التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام واسناد طرق تخصيلها في حق غيره بتغيير طرق التقليد غالبا وكما بان طرق
السلف عليه من غير نكير لان في امر الكل بالاجتهاد حرجا على الاتام والزاما بما فيه اخلال بالنظام ولعموم قوله تعالى
فاستلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء انص عليه جماعة وقد
مر الكلام فيه ولقولهم في اية النفر وليذروا قومهم للثناول لا يذروا بطريق الفتوى ايضا وللاجناد المستفيضة الدلة
عليه صريحاً ومحمدي فمنها قول ابي جعفر لا بان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة واقف الناس فاذا احب ان يهرى في
شيء مما شاك ومنها هناك عن خصلتين الى ان قال وان تغنى الناس بما لا تعلم ومنها ان تغنى الناس بما لا تعلم
منها من افتق الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنة ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتق الناس هو لا يعلم الناس من المنسوخ و
الحكم من انتسابه ضد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وربما خالف في ذلك شذوثة شاذة
فردوه ووجبوا على العاصي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدد الحكم من الكتاب السنة فان ساعد لغته على معرفته
مدلولها والارتجيم له معانيها بالمراد من لغته واد كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونهيه على طريق الجمع
بجمل المنسوخ على الناسخ والعلم على الخاص والمطلوع على المعقد ومع تعدد الجمع يذكر له اخبار العالج على حد وماتر ولو احتاج
الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغف لوضوحه عن
البيان لظهور عدم مساعدة اتمام كثير من العولم على فهم قليل من الاحكام هذا الوجه مع عدم مساعده اكثر اوقات
العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العولم ومع ذلك فلا دليل على حجة ظن العاصي من الادلة المنقولة اليه و
الايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة في التقليد الذي لا يدل
على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وانما واية التقليد
فلا يشافي جواز التقليد لان الاحذ بقول من يمتسك في قوله بهما تمسك بها حقيقة كما تمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان

وثوق العلم بنظر الجهد واستنباط اقوى من وثوقه بنظره غالباً بعد ولعنه اليه عدول عن اقوى الاماراتين الى ما
 واما الجهد فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعاً على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير
 من حجة الاجماع المنقول من حيث نقل المنكث فاذهب اليه قوم من حجة الشبهة وما ذهب اليه بعض من الاكثاف في ابتداء
 السنن بالفري وان اخذ المقتى من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله بحسب الظن فليد ان لا نعتى به الا الاخذ
 بفري الغير من غير حجة قطعية كانت الفري او ضمنية اخذ المقتى او تعدد وان كان الاخذ بحجة وحسب الادلة الدالة على جواز
 التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعبر عنه فاقول ليس منه الاخذ بالمنكث لا بالكاشف
 وبالجملة فحال الجهد في اخذ بقول غيره في هذه الموارد كحال العاى في اخذ بمفوى مجتهد في كونه اخذ بالحكم من غير دليل
 عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل الفائلين بحجة المذكورات غفلوا عن كونها مندوحة تحت عنوان التقليد
 فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من نافلة الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى لا بسبل
 الى الفرق بان تعويل الجهد في المذكورات على الظن المحاصل منها وهذا يمتح عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه
 بخلاف اخذ العاى بقول المقتى فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التقليد لا من باب الفائلين بحجة بما يقول
 عليها من حيث التقليد للنص كما به شد اليه بعض ادلته وبعضهم يجعل بحجة التقليد من حيث الظن لا التقليد مع يمكن التفتي
 عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول المعصوم لا باعتبار افتائه به كافي الرواية فان
 الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه ويمكن الجواب بان ما دل على حجة تلك الاوامر دل على ان مؤدبها هو الحكم الظاهري
 في حق المجتهد وهو باخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ وهذا يلزمه مقتضاه وان لم يعمل به بخلاف قول
 المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذ به لا مطر ولهذا الوعصم ولم ياخذ به ثم وجد مفت اخر جاز له الرجوع اليه بل
 قد يتعين واما المسائل التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلده
 فيها قبل الاجتهاد ولا اضطر احد من اصحابنا بما لا يفتقر الى ذلك ثم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستند
 اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطراف الادلة السميعة الدالة عليه والكل ضعيف في مقابلة الشبهة العظيمة ان لم
 يثبت اجماع مع انصاف الاخير الى غير الممكن فيقضي الصلة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستند عياً للفرع اليقيني وهو
 انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الاماراتين الى الضعفاء وهو بعيد عن
 الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسألة لصيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مرجعة تعيين عليه التقليد في موضع
 الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويضوح على مقتضى التقليد فيها او قد عجز على وجهه وان ادى نظره
 بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كافي العاى ولو قلدهم تمكن من الاجتهاد بمقتضى التقليد لا شفاً موجبه فلوا عجز
 المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غيره من قلده سابقاً وان منعاً من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو
 اضطر الى التقليد في مسألين ثم تمكن من الاجتهاد في احدهما على البدل في سقط حكم التقليد فيها فحوز له العدول
 بعد التعذر وعدمه وجهان واما المسائل التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما من عدول
 جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة في نظر
 فحكمة التغيير في العمل بآثاره واطرافها والرجوع الى الاصول الظاهرة على خلافه في البحث المتداول لا بسبل له
 ح الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا بسبل له الى الاجتهاد فيها كباحث الفقيه لكن جواز التقليد فيها من
 حيث الظن لا التقليد هذا كله في الجهد المطلق واما التقريبي بناء على جوازه فلا يبعد كانه بالجهد المطلق والنسبة الى المسائل
 التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال التحير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم
 يدور مدار نظره او نظر من يرجع اليه في ذلك واما اصول الفقيه فقد اختلفوا في التقليد فيها فبعضهم يوجب وجوب
 النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعنى الاخذ بقول الغير من غير حجة
 اى من غير حجة على القول كما ثبتنا عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيداً للاعتقاد
 فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد
 المحاصل عن التقليد او منحصر في التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد المحاصل منه ولا يجوز النظر ولا يخصص في احداهما
 بل يتخير بينهما واما اعتبار حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الادعاء
 ولم نصبر خصوص القطع ليم على القول بكفاية الظن ولا يثبت ان كلامنا من النظر والتقليد طريق في نفسه الى تحصيل
 الاعتقاد وان اعتبر بلوغ مرتبة القطع ولهذا اترجمهم يعتبرون الشايف في تعريف العلم بعد اعتبار الجرم احرازاً عن الجرم المستند

ان

في
 الكليات
 في
 الاجتهاد

السند الى التقليد ثم قد يتعدر بتحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الازكيا المنطوقين لعدم توحيدهم على غير الدليل
كما قد يتعدر تحصيله بطريق النظر في حق الفاصرين عن مرتبة النظر بالكلية كعوض ضغواء العقول ان قلنا بانهم مكلفون
بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صوته الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور
لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على سبابه من نظرا وتقليد ونترك النظر فيما يوردى الى التشكيك وزوال
الاعتقاد فانصح تافرنا انه لا سبيل الى ما بين من ان حصول الاعتقاد يقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله مقودا
للتكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما بين من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط
القطع في الاصول فان اعترضناه نعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع اذا عرفت
هذا فقد استدل على القول الاول بوجوده منها انه تم قد تم الكفار في تقليد ابا انهم في موضع عديد لقوله تم ما
يعبدون الا كما يعبد ابا انهم وقوله جل ثناؤه حكايه عنهم في غير موضع اقا وجدنا ابا اننا على امة الاية الى غير ذلك
فلو كان التعويل عليه سديا مرسيا لما نزع الهمزة وكان لهم المعارضة بجواز في شرع الاسلام بتحقق الاجماع
ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا تقليد اهل الحق فهو بخلاف تقليد كلابانهم لان كلام المنطوقين يتعدر بالتقليد
انه مقلد اهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدها وتحققه بحسب الواقع لا يحدى في ذل الاجماع ويشكل بان
هذه الايات انما يدل على ذمهم بانباهم طريقه ابا انهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب تحريم الاعتقاد على
الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو في محل البحث بجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقيقة طريقه ابا انهم وانما التزموا
بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تم كفار احسد من عندنا منهم من بعد ما بين لهم الحق وقوله تم وجردوا بها و
امسيفنها انفسهم ظلوا وعلموا وقوله بعرفونه كما يعرفون ابا انهم وغير ذلك وايضا من البعيد عادة ان يكون الكفار
المدعومون في هذه الايات على التقليد معتقدين بحقيقة طريقه ابا انهم ولو بالتقليد اوضح فساد هذا خصوصا
بعد نبينه الانبياء لهم على ذلك بالادلة والعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو المحقق فلا شك في اوضح وقد
اعترض على الاجتهاد بهذه الايات بانها من باب العام المخصص وحججه محل كلام ولو سلم فضاية اعادة الطن والمسئلة
كلامه لا بد من تحصيل القطع فيما مع ان الاستدلال بها انما يعمد على مذهب الاشعرية دون العديلة اذ اثبات وجوب
معرفة تم بالنظر بقوله وروى عن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعنى سقوط الكلام او جعل حجة ظاهرة
لندوة المخالف مع اننا لا سلم عدم حجة النظر في المقام لاننا جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة
دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر والشك في حصول البرائة بالاعتقاد التقليدي فيجب النظر بتحصيل اليقين
بالبرائة واقام ما يق من ان الضد للعلوم وجوب احد الامر من فالاصل برائة الذم عن التبيين فواضع الضعفاء لا الضد
العلوم وجوب احدها بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتضاه عليه وان لم يعلم بوجوبه على التبيين
لشك في وجوب الاخر وقيامه مقام الاول نظر الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل
لا يجوز عقلا وشرا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا فانع من حجية
الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضح جريان الدليل المذكور في مطلق التكليف سواء
تعلمت باليمان او بالجواب ولا اختصاص للفائدة المذكورة بالثاني كما زعم واقام عند غيرهم فلفظهم بحجة ظواهر
الكتابات الاخلاف بينه وبين من يبيد بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تم على من كان مؤمنا
بطريق التقليد او مطر محققا للمسئلة وبيانا فان الذي حصل الايمان بطريق النظر قد ادى ما وجب عليه مع امكان
الاستدلال بها على غير المؤمن اذ يجوز ان يكون ذلك كلامه تم ان يجب عليه النظر في طلب الحق ودفع الضرر المظنون
ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تم فاعلم انه لا اله الا هو وبهم الاجتهاد به بضميمة اية الناسى وكقوله تعالى
اعلموا ان الله محيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
لواقع فاحرزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق للناسى عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل
بان هذا ان كان تفسير العلم باعتبار الاصطلاح فنزول الاية عليه غير سديد وان كان تفسيره بالاعتقاد واللفظ
العرف فساعدته كلمات اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والظن من المحاورات المرغوبة ان معناها مطلق
الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه كان عالما قبل نزول هذه
الاية اذ لم يقل احدنا اول ما نزلت عليه وبيانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم ويجادل من قبل قول المعلم
لعلم كنا وهذا يجر على الاية الثانية ايها ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب

تحصيل

تحصيل العلم فيثبت المقصود وبان قول العلم يجوز ان يكون لمر التحصيل العلم وذلك بصرف التوجه فيها بقوله والاصغاء اليه وان
جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذلك فيكون معناه ايجاد العلم وقه خراج الآيات عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد ومنها
الآيات الدالة على وجوب النظر كقولهم انظر واما اذا خلقوا في السموات والارض وقوله جل شاناه اوله يتفكر ولقي انفسهم وقوله
شباركنا سمة اعلا يتفكرون الى غير ذلك ولما قل ان يقول بان العلم من هذه الآيات توجه الامر بها الى الكفاية وكانهم خصوا بالامر
بالنظر والتفكير لطلوعه واعلى عظم قدره الله تم واحاطة بالامور بملاحظة عجائب صنعته ودقا توحيه الموقوفة فيما شاهدت
خلقة ليقين لهم انه تم قد در على اعادتهم بعد الموت اوله ندعو عن مخالفة وتكذيب سله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف
لهم الواقع ومع فلاذ لا لئله على المقصود ومنها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف والاجماع والتقليد لا يفيد بجواز كذب المقلد فلا
يكون مطابقا ولا يكون علما وان قول الغير لو اذ له لم اجتناع الفيضين في المسائل الخلافية كحدرت العالم وقدمه ولا نه
لوانه العلم لكان العلم يكون صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والتفكير عند
والالمر يمكن تقليد او يمكن الجواب بان ان اراد بالعلم الجزم المطابق للناسخ عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله
منوعة مع انها توسلت فبعضة المقدمات مستدركة وان او يدبر مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا
يفيد منوعة والوجه المستدل بها فاسدة اما الاول فلان مجرد كذب المقلد ان كان بالنظر المجازم فغير معقول لان كل
جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والالمر يمكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والالمر الدليل
ايه غير مفيد للعلم بجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل
احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اغفاد المتناقضين في زمان واحد بل ندعي ان قول الغير قد يفيد
وح فتضع استفادة العلم من اقوال المتهلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشئ منها او يعلم باحدها واما عن الثالث
فبان علم المقلد بصدق من يقبله حديثي ناشئ عن اغفاد اكلينه والاستيناس بطريقه مع العقلة او النفاظ عن علم
مدخلية ذلك في اصانته المحي وقد لا يرتفع المقلد بمجرد التنبية لاستحكام المشافي نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح
بافامة محزة او ابراد حجة جليته ولو فرض ان علمه بصدق ناشئ عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم المستدل به اذ العترة
فليس من التقليد في شئ كما اشترنا اليه سابقا ومنها ان الاعفاد الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال فصاحبه غير مأمون
على زواله فيجب تقييده بالنظر فما للضرر المظنون ويشكل بانه ان ارادت الاعفاد المذكور عند غير صاحبه في
عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف رفع الضرر الذي ينطه الغير في حقه اذ المر بوجوبه
به وان اراد انه عند صاحبه في عرضة الزوال فهو على اطلاقه مشروع بل التحقيق ان ثبات العقائد الحق ورسوخها في
النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب كيقينها الاصلية والاكسائية وليس الاستدلال والتقليد كثير مدخل في
ذلك ولهذا يزايد قوة اليقين والايان بزيادة الورع والنقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه المودجة من الايمان
بحيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص قد اشير اليه في قوله تم وتبيننا من انفسهم وقد يكون الورع في المعاني
والشهادات على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما مبرهنا وبقية مثل ذلك في جانب الباطل ايض وهذا من الامور الواضحة
عند ارباب الفلوسف المكاشفة ولا ينافي في ذلك ما ذكر من ان الاعفاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت
لان المراد ان الاستدلال والتقليد هما من شأنه ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها مدلول من
الاخبار على ان الايمان هو ما استند في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقراء لا يتحقق الا بالادلة
والايان مفسرة بالاثبات للاعفاد الناشئ من التقليد ما دل على ان المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن زير ودينه
ونبيته واما ما اجاب بالصواب يقال له كيف علمت ذلك فيقول المرهدين الله اليه وثبتت عليه فيق له من نومة لاحلم فيها
نومة العروس ويضع له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب كما يجيب
به المؤمن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمر فير لواجتمع عليها الثقلان لا
يطبقونها فيذهب كايذوب الرصاص فلو كان التقليد مجردا لاكتفونه بذلك ايض ويمكن الجواب بما عن الاول فبان
الظن من الاستقراء مجرد التحقيق او التحقق على وجه الدوام لان يكون مجيئا لا يزل بالتشكيك مع ان الاعفاد
قد يكون مجيئا لا يزل بالتشكيك والاعفاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم فالاعفاد
والاثبات لا ينافي في التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المؤمن لمرهدين الله اليه لا يتخصص
بالهداية بطريق الاستدلال وقول الآخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه مقعدا لما يقول به كما يدل عليه
تسمية كافر ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا ذلك لانه اقرب المجاز الى العلم لان هذه الكلمة كثير

كية ايمان بق تعويلا على ماهو الظ من الاختار احمج المنكرون لوجوب النظر ولا بانه لو وجب النظر لدار فان وجوب النظر انما يتبع
 بالشرع وبثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبينة على مذهب الاشعرية والجواب المنع من
 توقف بثبوت الشرع على وجوب النظر الثالث به بل على محرم حصوله او بثبوت العقل فلا دور وثانيا بان البتة كان يحكم
 بالاسلام من اقرار بالشهادتين وكان يكفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك اية عدم وجوبه والا
 لكلفهم به والجواب انه لا يراد بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المرفى في علم الكلام او كتب الحكمة بل
 تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد يذهل عنه منصف متفطن وقد سبق نكاح الحجة
 على صدق صاحبها ولا لضرورة فان تم فلعلم عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة البهجة واقاما ما سبق من
 ان الكفاية من بجزء الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المسامحة والمماشاة ليسفوى شوكة الاسلام بالاجتماع لا كفاية
 بذلك من المتنافقين ايضا مع عدم كفايته في ايمانهم واقفا فضعفه لا لانه لو كان الايمان المعتمد هو الايمان عن الدليل
 لوجب عليه ان يبين لهم ذلك وان لا يكفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعى انه اقر به عن الدليل لان الاقرار
 بالشرع لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك بقوله لا قرار بالمنافق لانه انما كان
 مكلفا بالظ لا بما هو مكسوف في الشرائع وبالمجمل فرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه من وجوب اسناد
 التفسير في التبليغ اليه وعدم انما هي الحجة على العباد وهو ظاهر السقوط مقتضى الفساد والتاثيرات مسائل الاصول
 انمض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من انمضية
 مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يقض الى الدور
 بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اقوال ويمكن الاجتهاد عليه راجعا بقوله نعم فاستولو اهل الذكر ان كنتم
 لا تعلمون فانه يعمومه يتناول الاصول ايضا ويمكن الجواب عنه بانه عام فعمل على غير الاصول جميعا بينه وبين الايات
 السابقة وخامسات المعتد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله نعم وعدا الله المؤمنين والمؤمنات
 جنات الاية فان الايمان هو التصديق كاصح حوايه ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتد بالتقليد وانما ندعى
 عصيانا بترك النظر على تقدير تفضنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول
 المؤمنين وسائرنا بقوله نعم انما بان الله وبرسوله وغيره من الايات الا انه بالايان فانه يصدق مع التقليد ايضا
 يمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه واجب والنظر واجب اخر وليس شرط في صحته والاية انما نذكر على وجوب
 الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجه المذكور مشترك بين القولين الاخيرين ولعل القائل منها بالجواز يتسكك
 بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانتكاز على المناظر في المعادف ضواجم منهم على عدم تحريمه وبالايات
 السابقة اذا لافل من دلائلها على الجواز واقا القائل بالمنع فقد اجمعه عليه بوجوه منها قوله عليكم بدين الجاهل فان
 الجاهل انما يدلان بالتقليد والامر به يدل على اجابه والجواب بعد تسليم الزاوية المنع من تدبير الجاهل بالتقليد بل باليد
 محتربا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واجتاجها بان الذوق
 اذا كان لا يتحرك من غير تحريك فكيف يتحرك السموات من غير تدوير كرها فكان الغصود المنع من الانتكاز الى ما
 بوجوب الادب باب والوسوسة كما يدل عليه قوله نعم لا ترنابوا فاشكوا وقد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين
 اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقال يجوز في رد ذلك قال الله تم هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن و
 فقال سفيان عليكم بدين الجاهل كما يذهب عليك ان صدق هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان كما ينافي صدق
 عنه في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه يدعى في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والانتكاز الى التور
 الذوايح على نقله كافي الفروع والجواب ان الذي لم يعهد عن الصحابة لانه هو الخوض في الادلة على الوجه المرفى في علم الكلام
 لا الاستدلال وظم ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية هو الرجاء
 يلزم كونه بدعي ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي تيطرف
 اليها فيجب ترك النظر دفعها ما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم
 ربما يوردى الى ذلك التورغل في المسائل الحكيمة لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة
 خصوصا اذا كانوا غير مستأمنين بالشريعة والشرام التحريم فيه ما لا ينافي الغصود ومنها انه خرج على اصحابه فرامهم
 يتكلمون في القدر فضيب حتى احمررت وجنتاه وقال انا هلك من كان قبلكم نحوهم في هذا نعمت عليكم ان لا تخوضوا
 فيه وقاله اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعاد الاصول

والتصديق بالعبادة

وليس في مسألة القدر منها انهم منى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لا مكان ارادة الاعراض
 عن القول فيه بالكيفية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا اذا حصل له الخزم بانه علم القول بحجة التقليد
 في الاصول هل يمكنه في اسلام صاحبه او لا فقولنا ان اظهرها الاول وقد برر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم
 نقف للقول الاخر على دليل اذا عرفنا هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد كما في الاصول انما يناسب طريفة العلوم فان سألنا
 العلماء بعيدة عن ذلك وح فالبحث يتعلق بالتقليد نازله باعتبار ما يلزم المقلدا العاين عند نفسه ولو بعد ثبوتها عليه
 واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليها وتمكنه من رد دعواه ما يلزم المقلدا العاين عند نفسه ولو بعد ثبوتها عليه
 بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقائده وجب عليه النظر والا كان وظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان
 المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العاين غالباً ولو تمكن العاين من معرفتها فوجب عليها النظر واما بالنسبة
 الى المقام الثالث فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مختطفا في العقائد وتمكن من رد دعواه وجب عليه رد دعواه ولو باثبات
 على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد وان كثير من ذوى الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد اثبات ملتهم فلو كان
 التقليد مفضياً الى الصواب لزم ان يكونوا جميعاً مصيبين مع انهم وان وجدوا مصيبين في تقليد العقائد المحققة
 ولم تخف على عقائدهم من طرأ ما يشكك عليها فالظن عدم وجوب الزام بالنظر في المقصود من النظر انما هو تحصيل
 العقائد المحققة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمه تخط عند الوصول الى الادلة التي تمسكوا بها على
 وجوب النظر في نفسه عند وثقة بما مر ولو خاف على عقائدهم بتلك النظر فأنظ وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف في تقاوان
 جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم او بقوله مجرداً عن دليل يدل على صدقه والاف لاخذ بقوله
 في المعارف بعد اثبات كونه صادقا ما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالترديد والمعاد
 فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي ص وهذا انما لا اعتبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما
 ثبتنا عليه في الحد **فصل** محل التقليد في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت
 ما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحرمة في الاصول كسائل التقليد او كسائل الفقه ومثلها
 مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمها من غير جهة التقليد لاجتناب الاحكام المعلومة عند ضرورة او اجتهاد
 او دليل قاطع ولو بالمال كافي المجرى العالم بحجة ظنه ونظيره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا العلم بطلان ما افترقه
 مفت بالمحصص ولم يتعين عن احد الاقوال المخالفة لغيره في غيره وان كان مفضولاً او ميسراً مع الاختصار
 انما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحياط والاختيار بينه وبين التقليد فان التحقق ان الاخذ
 بالاحياط مسلك اخر يعنى عن الاجتهاد والتقليد في كثير من موارد هاهنا والمحصص كما وقع عن البعض ما اخذ له
 الادلة الدالة على وجوبها لاندك على تعيينها بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البرائة في العمل بها في مواضعها
 قطعي بل نقر قبضة الاصل الابتدائي هو لزوم السلوك بطريق الاحياط بقدر الامكان تحضيراً للبرائة اليقينية
 عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة التحققت بعدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور
 كثير من الناس عن ادائه قليلاً واما سقوطه بالكيفية فلا شاهد عليه بل في بعض الاختلاف لانه على عدمه لانه لا بد للعامل
 بهذا الطريق من علم يحصل التخصص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يتوجه الى التثبيح ويحصل به اليقين
 بالبرائة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحياط ومنها ما يحتمل من الصورة الاولى اذا احتلت الواجبات
 التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحرير لا من جهة التثبيح او من جهة قبل ارجحة الادلة والقنارى والعلم بان
 المقام مقام الاحياط فلا يجوز الاحياط بالفعل في الاول مط وفي الثاني مع قصد القرينة من جهة نفس الفعل او
 من جهة حصول الاحياط به على اشكال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان
 يكون مباحاً او مكرهاً فانه لا يصح الاحياط هنا بالفعل الا باليقين المتقدم مع علمه بعدم العبرة بنية الوجبة منها
 ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وتبنيها كمثل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر بنية الوجبة اجتهاداً او تقليداً
 له يثبت في حقه عدمه فليس له الاحياط بالفعل منقرباً به او معينا لاحد الوجهين للزوم التثبيح المحرم فانه عبادة عن
 ادخال عالم يعلم دخوله في الدين في علم ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تع اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على
 الله ما لا تعلمون الى غير ذلك في تخصيص بعض الناس له بادخال ما علمه خروج من الدين فيه ليس بجهتد ومن الصورة
 الثانية اذا دار الامر بين الوجوب بوجه العبادة وبين ما عد التثبيح من الاحكام الثلاثة فله ان ياتى بالفعل لا
 الوجوب من جهة نفس الفعل خلاصاً عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التثبيحي من حيث نازد الاحياط به الوجوب

الواجب فتحنا بجواب الاحياط على وجه التحريم وبين الاجتهاد او التقليد ولوجعلنا مستطال الوجوه بها الوجه ذلك
 منها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجوه العبادة وبين ماعدا الوجوه من الاحكام فله ان يترك الفعل لا يقصد التحريم كما ترو
 منها ما اذا دار الامر بين الاباحة والسب او بينهما وبين الكراهة او بينهما وبين الذم فلا بد ان يبنى بالفعل او يتركه لا يقصد الاحتيا
 ومنها ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على الوجه المتقدم مع العلم باشغال بقية الاحكام كما في غسل الجمعة
 والاحرام بناء على عدم وجوب سيرة الوجه فبتمكن من الاحياط بالايمان بالفعل ونحوها ومنها ان يدور الامر بين الوجوب على
 وجه العبادة والتحريم من حيث الشئ يرفع ان يحاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب
 اعلم انه يجب التقليد على التقليد في المسائل المحتملة للوجوب والتحريم ولو على وجه التحريم حيث يتيسر الاحياط وجوبه مستقلا يتصق
 الا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب والتحريم ولا يجب فيها عداها وان جاز نعم لا يجوز له الايمان بالفعل بنية الوجه
 الا بعد التقليد كذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب في بعض النواحي المقتضية في اعتبارها انعقاد التقليد مثل بطريق
 بعضها الى المستفق وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتي به اما الشرايط المعتادة في المستفتى فهو معدوم عنها ان يكون عاقلا
 حال التقليد فلا غيرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتناء بفعله نعم لو قل
 حال العقل ثم جن استقر التقليد في حقه ونظر الثمرة في حق وله في حقه بعد الاقامة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي ان كان
 ميلا ان جعلنا اعماله متممة ولو جعلنا اعماله شرعية لم يؤمنه في حقه لانه منها ولو وقف شرعية غيره غالبا عليه ونظر الثمرة
 فيا لو بلغ عشر او قل من يقول بجملة عمه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليد شرعية اعتق عليه المملوك ولو جعلنا للثمن
 له بلز الاغتناء عليه في عدوله عند من يبيع منه فيجوز على القول بكونه متممنا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا
 كذا الكلام في استنباط تقليد اليه بعد البلوغ اذا مات مغيثه قبله عند من يقول به ويعتبره تقليد شرعية او
 تم نيا وفرعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعبار به بكونه دوزيا ولا فرقة ذلك بين تقليد في الوجوب
 والتحريم وغيرها اذ لا يعتبر صحة التقليد فعلية الحكم والالتماس بالنية الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا
 مثلما من يحصل ما قلده بالاجتهاد على الوجه المعبر عنه ببيان ذلك بتفصيله ومنها ان يكون عالما بجواز
 تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيما بيان طريق عليه بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد عنه او قلده فلا يعتد
 جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة ونظر الثمرة فيا لو انكشف الخلاف ومنها ان يكون
 المقلد مؤمنا حال التقليد اذ كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذ بقوله حقيقة لكونه على
 خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتد جواز تقليد المؤمن كافي الكافر بالجور او بهت الشعار او المرتد الذي لم يقبل منه
 الاسلام لم يتعدت به احكامه عليه ونظر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من جهة عقوده وابقاعانه وملكه لما اخذه
 عملا بقوله وفي ارتفاع الائم عنه انا قلده في اباحه ما اختلف في اباحته اذ كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بنا على
 عدم جوازه وفي استحبابه على تقدير موت المفتي لاسيما اذا استبصر بعد ونحو ذلك لو قلد الكافر في احكام وضعية من
 ملكية او صحة او فساد اهل مذهب من يعق تقليد في مذهب لغير تلك الاحكام بالنسبة الى الواقع التي قلده فيها حال كفره فحكم
 بعضه عقوده وابقاعانه ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه لو سلم ما لم يمتنع استمر فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على
 ما فوق الضابط من هذا الباب بقاءه على نكاح زوجته لاطرافها قبل النكاح ولا يقدر في ذلك كونه عند تمامها على
 الفرع اذ لامنا فانه من صحح عقد وتحريره وكنيتها وبين تحريم الاستماع كما قد يتفق مثل المسلم ولو في صورة التذرية
 واثرت هناك حقوق الولد واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة ثم لا بعد اختصاص ذلك
 بالكافر المعتقد بحقيقة دينه واما الكافر المعتقد بحقيقة دين الاسلام فجزاؤه في حقه غير واضح ولكن المخالف اذا قلده لاهل
 مذهب يزد على الكافر بالحكم بعضه عند انذاره استبصر بعد فعلها عما استفتى واما الشرايط المتغيرة في المفتي فاما
 والايمان اذا كان المستفتى مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر المخالف ان احاط بالادلة المعتبره عندنا وتمكن من الامر منها ما
 وان عم بالقرابين ان ما اتى به هو مؤثر في نظره في الالتماس بعد الفحص المعتبر للصل وعدم ما يدل على حجة نظره لا خصوصا بعض
 الادلة بالمؤمن وانصرف لطلاق النبوة التي نعم يجوز التحويل على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي لا يسبيل لنا الى معرفتها
 بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التحويل على نقله في ذلك كذلك لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من
 فرق الشيعة وان اجتمعت فيه ببيعة الشرايط حتى العدالة في مذهبه اقتضوا فيها مخالفا الاصل على موضع اليقين وعدم الوثوق
 بفتواه غالبيا لانه انما ان يكون تايلا بحجة قول من لا يقول المؤمن بحجة قوله فرما يشهد في فتوى على قوله مع القطع بفساده او ينكر
 حجة من يقول للمؤمن بحجة قوله فرما يكدر عنده الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس

يقولون بالناس ما يرون بالتمسك بالعنف والتمسك بين يديك بهم تمسك بهم بخلاف من يمسك بهم ويغيرهم أو يقتصر على التمسك
ببعضهم فإنه ليس تمسكاً بهم وإنما ما قبل في مثل ما بان مع كونه ناووسياً من اجتماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والامر له بان
غيره منافقاً فإني لأن المراد تصحيح ما يصح عنه من الزوايا دون الفناوى ولا يلزم من جواز تعويل الفقيه على رواياته جواز
تعويل المقلد على فناويه لأن تعويل الفقيه على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدرح في العمل بها
فيكون ذلك ضعفاً من حيث فساد مذهب الرواية بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوحات منه تسمى بحسب مذهب تعويل الفقيه
حجة بلا تدارك وليس في إفراهم له بالفقه ما يدل على حجة فهو به عند عدم الملازمة بين الأمرين فإن قول الفقيه
مشروط بالعدالة وليس الضمان مشروطاً بها ومنها أن يكون بالفنا فلا غيره بقوى الصبر وإن وجد منه فيه بقية الشرايط
لعدم شمول الأدلة له ولا يثبت بديانته فلا يقبل قوته بطريقه ويعتبر قطعاً أنه في حق نفسه وفي ظنيته في بيان
ومنها العدالة فلا يصح قوى الفاسق وإن وجد فيه بقية الشرايط لجواز قول المخالف معتقده أو تصديقه في الإجماع
ولا يثبت اليأس على شموله للفقيه ولو علم مخبره عن التصديق والإجماع والقول بخلاف المعتقد مطلقاً أو في خصوص
قوى فوجان من الشك في حجيتها عدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجة ما قطع بحجيتها وهي قوى العادل من أن
العدالة إنما تستلزم الوثوق بعدم التصديق والقول بخلاف المعتقد وكلها منفيان في محل الفرض فيدرج في عموم الأدلة
لابن لعل لو وصف العدالة مدخلاً في حجة ما أو جهة أخرى لاعتبر عليها كما في الشهادة فإن قبولها مشروط بعد الر
الشاهد فلا يقبل بدونها وإن علم مخبره عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم ثم لو علم بمطابقة شهادته للواقع
قبلت عنه كما يقبل في المقام ولو علم بمطابقة الفتوى للواقع لا تقبل قد قام الدليل في الشهادة على اعيناد العدالة
بينها مطلقاً ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقاً فيبقى عموم اهل الذكر والاذن ونحوها لاخباراً بالعدالة على حجة قوى
من افق يعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه وبين غير المؤمن بعدم وجود الإيمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول
العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو إطلاق آية البناء بناء على شموله للفتوى كما هو
الظاهر وبدل عليه قوله ثم نبين في يعلم أن كتم صادقين بعد قوله قل الذكر من حرم الآية فإن مرجع الفتوى إلى
الاخبار عن حكمه ثم بل لا حقيقة لها سواء وإن كان تميمه قوى باعتبار زائد على كونه خبراً وهو كونه مؤدى القليل
عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقاً أولى ويمكن أن يسند له عليه أيضاً بان الفاسق ظالم لقوله ثم والفاسقون هم الظالمون
والتعويل عليه في الفتوى يكون إليه وهو محرم لقوله ثم ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فإنا نمل فيه ثم على تقدير عدم جواز
التعويل على قوته فهل يجوز له إفتاء من يرى عدالة ويقول على قوته وجوه ثلثها التفصيل بين قطعاً أنه وظنيته أنه
يجوز له الإفتاء بما قطع به من الأحكام لثبوتها عند في حق المستفتى وأما ولا يعقل لوصف العدالة مدخلاً في ذلك دون
ظنيته فانها إنما تعتبر في حق المستفتى على تقدير عدالة وافعالها ما هو المفروض فانها له في قوته بيان بثبوت الحكم في حق
والفرض عدم العلم شرط فيكون لغيره بل بالجمل وصدا العن طلب ما يحج عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حق نعم لو
كان فقيراً لا يوجب الفسوق في مذهب المتفق جازلة الإفتاء مطلقاً لثبوتها في حق المستفتى ولو شك في ذلك في عدل المخبر
فإن كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وإن كان لشك في ثبوتها فإن ثبت عندك قبل الشك استصحابها والابتن الحافة
بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقها لأن الشك في وجود الشرط المخالف لفضل الحكم العلم بعدمه لأنه الأصل عليه هذا
والتحقيق أن العدالة شرط في الاستفتاء لا في الإفتاء لأن آية البناء إنما تدل على منع قبول بناء الفاسق بناء على شموله الفتوى
كما هو الظاهر لا على منع الإفتاء وأما المفتي العادل إذ لم يتصف بعد بالفسوق فالوجه الحافة بالعادل في جواز التعويل
على قوته ولا حاجة هنا إلى اشتراط الوثوق بعدم التصديق والقول بخلاف المعتقد إذ الفرض عدم اتصافه بالفسوق
وأما لكن الفرض مع بعده مما بعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور إنما يثبت في حق نفسه في جواز إفتاء بناء على منعه
في حق الفاسق وأما مجبول الحال فالوجه الحافة بالفاسق كما في الرواية ولو تعدد الوصول إلى فتوى العادل مطلقاً
حياً وميتاً جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرر به وحصول الظن بعدم تصديقه وموافق قوله لمعتقده ولو دار
الأمر بينه وبين عمل التجري بظنه وجب عليه بظنه ومنها أن يكون ضابطاً فلا عبرة بقوى من يكثر عليه الشهوة إلا
مع الأمن منه فيما يرجع إليه ووجهه واضح تام في حيز الواحد ومنها أن يكون مجتهداً مطلقاً بان يكون عنده ملكة يتمكن
بها من رد الفروع إلى الأصول على الوجه المعتد به في عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وإن كان عالماً بالحكم عن طريق
معتبر المقلد والتجري المعتقد بحجته ظنه أو القاطع بالحكم اقتضاً رافياً ثبت لا اشتغال به وهو التقليد على ما يقطع
معه بمصول البرائة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قصبة عموم آية الأنداز جواز التعويل على فتوى كل عالِم بالحكم

بالحكم بطريق معتبر غير عايف تناول المقام ويمكن فيه بان عمومها معارض بظاهرة اهل الذكر بناء على عدم تيقنها بالاثمة
 فان استفاد منها يقين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان علما والبلغي اذا كان عالما بناور من المناظر
 بعيد جدا وحيث قابل بالتفصيل ولا يبرح لتكريم احد على الاخر يتعين التوقف الرجوع الى فتوى المطلق بتحصيل البرائة
 اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا لثمة
 فجاز الرجوع اليه قط ولا يتروك مما حكايته في مسألة الشهرة عن بعض الاحباب من ان الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا
 يقلدون في الفتوى بحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور من الجواز لما بيناه سابقا من
 ان متابعتهم للشيخ لم يكن عز تقليد بل عز اجتهاد ومع التزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاجماع على
 عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد ومطرح فلعلهم كانوا لا يقولون باجتهاد احد في زمانهم ولا يربح في جواز
 تقليد الاموات مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بها لقوله ولا على تقدير عدم كونهم مجتهدين لا يعتد بخالفهم وكف
 كان فالفتوى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارضة لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للفتى
 الميت فان منها الاجماع واشفائه في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي ينسب بجواز الرجوع الى الحي مع بثوث المرجح في
 حقه وهو اليقين بالبرائة مع عدم غيره ومنها اية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقربنية الامر بالسؤال ومنها
 اية الأندار والفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا تكون الاحال حيوتهم ومنها حديث بان وهو انما يدل
 على حجية فتواه لمن استفناه فخص بظاهرة من قلده حال حيوتهم ومنها الاخبار الدالة بغيرها على حجية فتوى من اخت
 الناس بعلم وهي انما تدل على حجة في حق مستغنيهم فخص بظواهرها بمن استغنيهم في حقهم ولو سلم ان عموم بعض
 هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة التي كانت ان يكون اجماعا على خلاف ما يوهن
 شعوره ويقدم في حجة في الرجوع الى المجتهد الحي بتحصيل البرائة اليقينية الثانية الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد
 من اصحابنا وهو محتمل في مثل المقام على ما لم يتحققه نسلا على ما هو في الغالب فطرق الوهن اليه من جهة وضوح
 الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسئلة شاذ جدا فيفضل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك به بالشهرة بناء على ما
 كاذبه اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افرادها واجلاها لقرتها من الاجماع لكن قد مر ان المنار عدم حجة هذا وهذا
 نذكرها في عداد الادلة والجمع من القاضل المعاصرة مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى
 الجواز واجاب عن الاحتجاج بهما بوجوده منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول عدم الجواز وقاعدة
 اسناد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد
 منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديره عليه اقراما الاول في بيان ما فيه
 عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واقا الثلث فبين ان القاعدة المذكورة ان كانت ظنية فانها حجت
 الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد بعد
 تداولها بين اصحاب الائمة وانما هي من المناجحت الحادثة اقول كثير من المسائل الاصولية مشتركة الحجة بيننا وبين
 الموجودين في زمن الائمة كحجية الكتاب وخير الواحد والاستصحاب واصل البرائة وغير ذلك فاستبعاده انغصت اذ
 الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام تنس الى البحث عن الطوف
 المقررة اليها للتغذ معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصار الاستماع عند
 اسناد امر التقيية وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفوق في حقهم غالبا ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالم بها
 بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتاخرة بل كان منذ اول في زمن الائمة كما اعترف به القاضل المذكور
 وغيره ويدل عليه الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرف ولا ريب ان هذه المسئلة من الجزئيات الظاهرة لتلك
 المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها ككثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوع كثير على فتوى الاموات
 فان زماننا و زمانهم متفاد بان في ذلك وق فاقى بعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات
 بحيث يستكشف به عن قول رثيهم حتى يتجه طرق المنع الى الوثوق بنقلنا فله ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع
 المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى محرم في جانب الشهرة ايضا وكان ترك النصيحة به
 للوضوح وفيه انه ان كان وجه المنع ان دليل حجة ظن العاين وان كان من قول الميت وهو قاعدة اسناد باب العلم
 اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم حجية فلا يحصل الظن بها فسببا الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة
 المذكورة وان كان الوجه تنافي الظن في نفسها فضة ظاهرة لغيرها في موضوعها فان الظن باصالة الطروف

لا ينافي في القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما مر عبارة عن الاخذ بما هو قول
المفتي ودايره وهو انما يصدق حقيقة مع بثوث الراي حال الاخذ ضرورة ان القيد يزول بزوال قيده الا ترى انه لا
يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو مال حال الاخذ لا ما كان ماله قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما
رجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بقضيه وبثوث رايه الثابت حال الحيوة بعد زوالها ثم
من وجهين الاول ان طريق اثباته منحصرا في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في جوته لاحقا
له وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الجوانبية
التي كانت من مقومات حقيقة الانسان عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في سلم انواع الاستحالة فاذا
ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب وصفه الثابت قبل التغير الثاني ان مقتضات المجتهد ظنية وبعد الموت
لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكليته او يتكشف له الواقع ويعلم بحقيقة
الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوتة في حال الحيوة والعلل الطاري كما
يحمل الموافقة لظنه السابق كتحمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكن تقليد لعدم طريقه الى معرفة
رايه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشف واقع الاحكام له به مما لا قاطع عليه من
عقل ولا نقل فيجوز عليه المنع نعم يتكشف ذلك في القيمة لكن البحث في تقليد قبل قيامها سلمنا لكن الاعتماد الرابع
المتمم في ضمن الظن مما يمكن بقاءه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقاءه لعدم انقضاء زواله اذ التغير يجوز في
علمه لظنه وزوال تجوز النقيض لا يفتح في حقيقته لان حجة الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الرابع دون تجوز النقيض
لابق الاعتقاد الرابع جنس العلم والظن يقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجوزة فاذا ثبت زوال
الفصل ثبت زوال الجنس لا يمتنع بقاء الشيء عند انقضاء ما يتقوم به فثبوتة في ضمن العلم المدقق للظن المتقدم عليه
بثوث حدوده لا استمراري فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نقيصة لا نافية لغيره والبقاء
والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكيمة ولا يخفاء فان الاعتقاد المانع من
النقيض عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثره في المنع فحكم اللون الضعيف اذا كان
واعينه الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكليته وحدوث الشدة به مكانه لكن اهل العرف لا يراون
انها هم على ذلك بل يرون الشدة هو الضعيف السابق مع كونه تكامل وشدة به وتزعمون بقاء ذات الضعيف
في ضمن الشدة ولا يريان حجة الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عارض العقل في البعض فحيزا يحكم بوجوه
الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد انما ثبت كون
الطاري بعد زوال تجوز النقيض هو المنع من النقيض لا من الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوت
فلا اذا كان الاصل بقاء الاعتقاد كالاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيعارض الاصل
ويتناقضان ولا يقدر العلم بتحقيق المنع من النقيض لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معار
قطعا فان الاستصحاب لا ينتقض باليقين الاجمالي في غير ما قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن المفتي قاطع بالاحكام من
حيث الظن وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبني القضي على القطع ورجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقاءه بعد
الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التغير عدم العلم بخالفه للواقع والقطع بزوال طريق خاص اعني الظن بالواقع
لا يفتح في بقاء العلم بالروى بجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والتمسك
وذلك ان الطريق سبب اعداوى للعلم والاسباب الاعداوية تجوز ان يتعدد ويهتوم بعضها مقام بعض ويمكن في بعضها
ما لم يقم بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث له فكما ان الاصل بقاء الاول كالاصل عدم حدوث الثاني
سلمنا لكن لان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو قضي الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو قضي ولو
قبل الاخذ بما اذا او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا قطعي وزوال القيد انما يرجع الى وصف القيد لا زوال ذات
المقيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي للجماع فيقتصر على مورد سلمنا لكن المغف قد يكون قاطعا بالحكم
الواقعي في حيوة والدليل المذكور انما يمنع من التقليد في ظنيته ولا سبيل هنا الى التمسك بعلم القبول بالفضل لانك
من الجانبين وما سققنا في المقام يظهر الحال فيها لو علم المقلد بان مقبلة في مقبلة معينة محكم مخصوص ثم علم بان ذلك قد
قطع بعد ذلك فيهما ولم يعلم بماذا قطع وكذا لو علم بانه ظن انما قوي من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطع السابق
بناء على ان الضعيف والقوي متبايران بالنوع ولم يتبع عنك المورد الرابع ان المجتهد الذي اقرب الظاهر الى اصنافه الاحكام

الاحكام الواقعية من المجهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذاً باضداد الامارتين والدليل على كونه اقرباً الى الاصابة امران
 الاول ان الحق يقف غالباً على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتأدي الاعصار و
 بتلاخ الأفكار فيكون اقرباً الى الاصابة الثانية ان المجهد الميت اذا كان مختصاً به في حق الرجوع والاعلام به بخلاف
 الحق فان اذا الخطأ امكن في حق الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرباً الى الحق من الميت ويمكن وضع الاول بمنع الكثرة
 فان المجهد الميت قد يكون افضل من المجهد الحي وحرط منه بالمدارك واعرف منه بوجوده الاستدلال فيفضل الى ما لا
 يصل اليه الحق والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميثح ابعدهم من الخطا لعدم امكان الرجوع في حق بخلاف الحق
 فانه قد يعدل عنه لشبهه يصاد فيها هذا مع ان حجة التقليد تعدية وليست دائره مدار النظر فلا يجب تحريم الاقرب
 الى الواقع الخامس ان المفق اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع يتعقد على خلافه ويضعف ان عدم اعتبار
 قوله وان تقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكليته حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا
 لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه لا انفاز للثبوت على قول المصنوع او الكاشف عنه اذ لا يعنى على الاول
 بقول معلوم النسب مع حيوة ابيه ولهذا لا يقدر مخالفة منه وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره
 مطلق ولو قرى الدليل بان الاجماع قد يتعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي
 لا خبر له بمواقع الاجماع فعند تودى تقليده للاموات لا التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان
 اولاً ومع ذلك فهو كما نرى وقد يستدل على المنع بوجوده ارض صفة لا جدوى في الغرض لها حجة القول بجواز
 تقليد الميت امور منها الاصل ومرجع الاستصحاب جواز تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفاً للمفتق
 نظر الى كونه من حيث جواز تقليد حال الحيوة فيستصحب قد يعتبر وصفاً لقوله نظر الى كونه ثابت جواز التقليد
 فيه حال الحيوة فيستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض القول القائم بهما بلين
 من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لينا في جريان الاستصحاب الجواب ان القدر الثابت في حيوة هو جواز
 معاصر به له لا امتناع تحقق الجواز في حق المعدومين فيستصحب الاستصحاب لشدة الموضوع ولو قدر الاستصحاب في
 الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرايط جاز بشوته في حق المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي في الحكم
 بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصرت في التمسك بالاصل على اثبات الجواز
 في حق من عاصر المجهد ثم اراد تقليده بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة باعتبار كونها
 موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما تحققت في محله ولا خفاء في ان الايات والاشعار الدالة على المقام انما
 تدل على جواز تقليد الحي فخص موردها بحالة الحيوة فلا تنص على حال الموت والاجماع الثابت هنا انما كاشف عن صحة
 تلك الظواهر او مستندة اليها فلا يزد عليها على مفادها ومثله الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض
 حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لاننا نعلم اننا على اسناد باب العلم واما مع انقضاء بقاء تلك الادلة فلا سلمنا
 لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعصدة باصالة الاشغال قد قدحت في التعويل على الاصل هنا
 فلا يسبيل الى التمسك به مضافاً الى ما ذكره انفا في الدليل الثالث وهذا يظهر الجواب ايضا عن ظاهر بعض الروايات
 الدالة على جواز الاخذ بقول الميت فدمر التنبه عليه عند بيان حجة فتوى المجهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين
 من ان قول الميت مفيد للنظر في حق العامي وكل ما يفيد الظن في حق منجحة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان و
 اما الكبرى فلانها قضية اسناد باب العلم في حق مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة
 امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كما هو الاحكام الضرورية للتحقق وجوبها من جريان طريقة التسلف
 الخلف من العالم والجاهل والشريف والوضيع عليه لمسير حاجتهم اليه وتوفر واعينهم عليه وانكار بعض من لا
 يعتقد به له لا يقدر في كونه ضرورياً لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد انفقوا مثل جماعة من المنسبين الى
 الاسلام حيث انكروا بشروط التكليف الشرعية في حق الواصليين الى درجة اليقين لشبه فاسد خالجت اوهاهم
 فكان انكارهم ذلك لا يقدر في ثبوت التكليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض بجواز التقليد لا
 يقدر في ثبوت بالضرورة ثم وظيفة التقليد او لانا هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق اخرى
 كما للمجهد المطلق الا فضل الاورع الحي المشدك مستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدالته واخصيصة بالتواتر وبالخير
 المحفوظ بقراءات الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التعويل على مثل في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة
 والبراد بالمجهد كما يمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة بوجه يعنى به في عرف العلماء سواء سمي اصولياً

اولها

واخبارها والغالب وجوده وتمكن العاقل من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعلم في غاية التسهيل جداً فاننا
نرى انهم يكتفون في مثل ذلك الاخبار جماعة يتقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعده بعض الامارة الخارجية عليه
ولا يجوز له الرجوع الى من يجمع فيه الصفات المذكورة حيث لا تقطع بجواز الرجوع اليه لا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات
حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الا عند الغير المشدك لشدة الفسوق الابدان الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم
التذكر للسند ان لم تقطع المقدم بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون منذ ذكر السند هذه الفسوق بالخصوص في
جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى هذا المقلد شبهة فيلحق في وضوح بعض المقدمات المذكورة عند او يقع الاختلاف
في تعيين المجهت والاعلم او الادرع فيعتبر عليه بتحصيل العلم به مع الامكان تحصيلاً للبرائة اليقينية ومع تعذر يقول
على الظن بذلك على الوجه الآتي فسقط ما حققناه ما زعمه بعض المعاصرين من ان طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم
علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليد من الاصوات الاختباري والمطلق والتجزي والمثني واليت ومن جدد النظر في
الواضحة او الكفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيعتبر عليه التعويل على الظن كما يجهد ذلك لما عرفت من قضاء الضرورة
بجواز تقليد المجهت المطلق الافضل الادرع المذكور لسند الفتوى وان المراد بالمجهت هو المتمكن من معرفة الاحكام عن
مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر ويمكن المقلد
من العلم به والرجوع اليه فلا يتم فرض انفراد باب العلم في حق المقلد غالباً حتى يدعى افتتاح باب الظن عليه بل يمكن
قضية انفراد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام
بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فربما يفتنه التعويل على الظن في معرفة ذلك الظن
دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد تر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية
كله عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظن لو فرض
حظ المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون ح مخطفاً في
هذا الظن اذا الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التجرد لا من حيث حصول الظن به فالحكم
المذكور ان لم يكن قطعياً الكونه اجماعياً فلا اقل من ان يكون مضموناً الكونه مشهوراً فكيف يحصل الضرر بخلافه ومنها ان
التقليد انما شرع للاستكشاف عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من يتبع الادلة وعرف مفادها حال كونه
من له اهلية ذلك وهذا كما لا يعقل لبقاء حقوق المنتبوع وعدمه مدخل فيه فينبغي المناط ويثبت الجواز في الحالتين و
ايهما اذا ثبتت ما لدى اليه نظر المفسر هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوت مطلقاً فان حكم الله
في الاولين والآخرين سواء ولا نوار ترفع عند موت المقتضى لا يحتاج الى اوضح شرع فيكون ناسخاً له وهو باطل
لانسخ بعد النبي انفاً والجواب عما عن الاول فيمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه عن احوال
المشاخر غالباً بالاحاطة المتقدم به واما عن الثاني فان الاولين والآخرين انما يتناولون في الاحكام الواقعية دون
الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما عن الثالث فيان جواز
تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله لا يكون فتخا كما في اشقاء كل حكم مشروط بزوال شرطه ولعلم ان ما
قرناه من المنع من تقليد الميت انما هو في تقليد الابتدائي كما هو الظاهر اليه بمصرف اطلاق كلام الماتنين و
اما السندامة تقليد المتقدم حال حيوية الى حال موته فالحق ثبوتها وقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه
قبل موته فيستصحب الما بعد و لظاهر الايات والاجزاء الدالة على جواز التقليد فان المنفعة منها ثبوت الحكم
المقلد فيه في حق المقلد مطلقاً اذ لم يشترط في وجوب بقاء المذنب والسندامة من الائمة المشددة اهل الذكر
التعويل على قولهم وقضية اطلاق عدم الفرق بين بقاءهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذا الكلام في البرقي
لما في الالزام باستيفان التقليد من المرجح او الضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع
تفاديه موت المقتنين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي عليه بان التقليد لا
يعتد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يعتد جواز العمل به بالنسبة الى الواقع الخاصة التي يلتزم فيها به
فيكون التقليد بالنسبة الى كل واحدة تقليد ابتدائياً ويمكن ان يسند عليه اجرة باطلاق كلامهم في المنع من تقليد
الميت وفي فعل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدائي والجواب عما عن الاول فيان المنفعة
من ايات المقام ولجواز جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فينبغي ان ثبوتها في حق المقلد
يقول مطلق وهذا ايضاً هو الظاهر من الاجماع والضرورة الغائبة على جواز التقليد واما قضية انفراد باب العلم فهي

وتقطع نسخة

في ان امكن نهوضها بضميتها اصل عدم على ما ذكره الفاعل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوتها لقيام غيره من الادلة على
جواز التقليد واما عن الثاني فيما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدلال
وهو ظاهر ولو شاق للجهتد عن الاجتهاد او صادر بمجونا مطبقا ففي الحاشية بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما
ذلك لعموم بعض الادلة السابقة واما الجنون الادوازي والسكر والاعناء فلا يقدر في جواز التقليد مطلقا
على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المشاخر قد توهم في المقام تفضيلا ريكافذه في ان الفقيه الجامع للشرائط
المعتبر ان افحص في الفتوى على محكات الكتاب السنة جاز تقليد بعد موته كما يجوز في حياته والالهي الرجوع
اليه بعده وانه شذو على الاول بان فتوى على الفرض المذكور تكون من قبل نقل الرواية بالمعنى وجميعه غير
منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقول روايته روايتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها منه رد عليه وقد ورد ان
الراد عليه كالراد عليهم ويات اصحابنا الذين تاخر واعن على بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص
وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تحفيظ في الفتوى عن محكات الاخبار فكانوا يرجعون الى فتاويه مترلة الراوية ويعلمون
بما هذا محضا ما نقل عنه وفساد هذا القول بكان من الطهور وما تمسك عليه من الوجوه بحمل من الفصور اما
الاول فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية البناء المفضلة
بعد غيبة الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو يظن بقوله علم اعتبارها شرعا والوجود عليه في مبحث الاخبار
ترك العمل بكتاها او جلها وتنزلها على وجهها بجامع حجية اكثر الاخبار ليندفع بها الضرورة مما لا يتم عليه ولا رواية
محكمة الدلالة فان تمسك بذلك بالاجماع فاشقائه في المقام واضح فان لفهاتنا العاملين باخبار الاحاد في يقين
ما هو الحجية منها اراء مختلفة ومذاهب متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوظا بما اراد الوثوق
مطلقا وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد ذكرى رواه عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح وشرى بعضهم الى القول
بحجية الحسن واخر الى الوثوق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربع الى غير ذلك
من الاقوال ثم لم في معرفة الرجال وفي وجوب التعادل والتراجع ايضا مذاهب عديدة وبالجملة فوجود اسباب الالتماس
في هذا المجال واسقاء دليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعجزه اثر الانكار والاشكال فانفع ان يحكم
السنة ليت بمعلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح له ولا لمفلك الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل التحقيق
ان المقدم لما كان عالما باشغال زمنه بالاحكام الشرعية وبانها بطرق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورية لزم
العمل بما يوجب البرائة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحق لا نفاق الكل ببرائته واما الثاني فلان مورد الرواية قد
الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظاهر ولو سلم النعيم فلفظ توعين العمل بقول الحق وهو لا يستلزم الرد على غيره ولو فسر
الرد بغير عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايضا لاستدانة عدم الاخذ بقول الحق فلا بد من
تخصيص عمومها باحد ما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات الخارجية فهي انما تداعى على الوجه المختار
اما الثالث فلان اخذهم بقناوى على بن بابويه مما يمكن ان يكون فيما ثبت الفسخ فيها من المنذور بان والمكروهات فلا
يدل على المدعى ولو سلم التعدد الى غيرها فممنقول قول جماعة ولا حجة فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلة
والشهيدين واضرارهم عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتوى عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل
على جوازه مع عدم الاعواز كاهو الغالب في محل البحث ومنها ان لا يكون مجتهدا اخر افضل منه في الفقه والودع فلا يجوز
تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى افضل وقد نسب بعضهم الى اصحاب مدعيها عليه الاجماع ويدل عليه
بعد الاصل مقبولة عمر بن خطلة الائمة في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعداها واصفها واصدقها في
الحديث وادعها ولا يفتى في ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر مطلقا فيدل على عدم جواز
التعويل على فتوى اما لانها دخلت في اطلاق الحكم او لعدم ثبوت قابل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع
المركب وان العدل عن الاصل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين الواضحةا وهو غير جائز وان من ادلة جواز
التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الاعلى جواز تقليد الاصل ويشكل يمنع الاجماع لاسيما بعد تضييق جماعة
باجواز والاصل مدفع بعموم ايات المقام ورواياته فان المستفاد منها عدم تعيين الاصل فيتم بين تقليده و
تقليد المفضول والرواية المذكورة بعد تسليم سندها وارادة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد
بفتوى مطر فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كاشتهدهم سياتها والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع وحجية
التقليد بتدبيره وليس منوطة بالظن فلا يقدر فيه الظن في فتوى الاصل مع انها على اطلاقها ممنوعة فان المقدم

هذا هو المقام
في جواز الرجوع
الى الفتوى
على من
مات

قلبيق

قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضل والمجته على جواز التقليد لا يخصص في الاجماع والضرورة فلا
ثبت المنع بمجرد عدم قيامها على جواز تقليد المفضل مع قيام غيرها عليه كما عرفت على ان الظاهر من المانع عدم جواز الرجوع
الى المفضل مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروى عنه الفتوى وهذا يؤدي الى عدم جواز التعويل على
فتوى احد في زمن المعصوم وما فارهه مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الادوية فيجب على المفتي ح الصدق عن ذكر
الفتوى على نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا يقابل به ظاهرا ورواية ابا بن تغلب السابقة كما يصحح في نفوس تلك الشيعة
المستمرة شاهدة على بطلانها مع ما في تعيين الافضل من الضيق القريب من المرجح وهذه الوجوه يمكن الفتح في كون الشبهة
المدعاة في المقام فادحة في عموم الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل
ووجهه غير ظاهر كما يمكن الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كسبه التي حررها البيان فتاويه نعم
يقع ذلك في الحكومات المتعددة وصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما في تأخير الحكومة اليه من الضر المنع وكله التوكل بالذات
حيث لا يوجد منه منصوبه على اشكال في ترجيح منصوبه على بقدر وجوده لاسيما اذا لم يكن اوسع من المفضل ثم على تقدير
المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضل مطلقا فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام او تخصصه بالعلم بافضلية البعض وجهان
ظاهر الادلة يقتضي الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنع من الرجوع الى المفضل مطلقا او تخصصه بالعلم
بمخالفة الافضل له في الفتوى وجهان ايضا وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضي الاول ولو كان احد المفتين افضل من
الآخر والاخر اوسع منه فالظن ينضم مع احتمال تقديم الافضل لان مدخله الفقه في معرفة الحكم اكثر من مدخله
الويع فيها وهل العبرة في الافقة بان يكون افضل في اغلب المسائل او يكفي كونه افضل ولو في المسئلة التي يرجع فيها وجهان
اظهرها في كل اقسام هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثاني وعلى تقديره فالظاهر تعيين الافقة في البعض بالنسبة
الى البعض الذي هو افقة فيه حتى انه لو كان احدهما افقة في مباحث الطهارة والاخر في مباحث التجارة وغير تقليد كل
منها فيها هو افقة فيه وتغيير في المباحث الرجوع اليها والى من يسانو بها فيه ولو كان احدهما افضل في بعض العلوم اليه
يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلوم الاصول والرجال فلا يبعد الحاقه بالافقة من هذه الجهة لما فيه من مزيد
بصيرة في الفقه ولو كان الاخر افضل منه في علم اخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة افضليته ويكون ما فيه
الافضلية ادخل في الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف واما العلوم التي لا تدخل لها في الاستنباط كعلم الهندسة
والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في الترجيح وقد يتحقق الافضلية في الفقه بلعبا وتوجه الحفظ والذكاء او كثرة
التأمل وكثرة الاطلاع او سعة الباع في الفكر والصرف او اعتدال السابقة وزيادة التحقيق والتدقيق او اقدمية
الاشغال ومنه الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق ان المرجح في ذلك كله الى ما يتد صاحبه
افقة عرفا وضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع اليه متعددا على الظاهر وكل حال في الاورعية فانها قد يطرد في
جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلنا المفضل ثم وجد الافضل
ففي جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلنا الافضل ثم نشاقل فصار مفضولا واعلم ان الشهيد الثاني
عند في اول كتاب القضاء من الروضة في شرايط الافناء المذكورة وطهارة المولد والنطق والكفاية والحرية وادعى
الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافناء القضاء وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر
ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرايط في اعتبار فتوى مطلقا او بالنسبة الى غيره خاصة وجهان اظهرها الثاني
ووجه ظاهرهما الشرايط المعينة في المنفعة عندهما ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد فيسواء الحكم
كان معلوما عند ابتداء الاحكام الضرورية والاجماعية عند اولى دليل عليه علم بحجته لا من جهة التقليد كما
في المخبري الظان بحجته ظنه عند ائساد باب العلم في ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن او المشاك في
حجة ظنه مع علمه بالتغيير واختياره التعويل على ظنه او علم بحجته من جهة التقليد كما لو قلنا في مسألة المخبري من يقول
يجوز له حيث يكون وظيفة التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون المقلد قاطعا بفساده وقد
تم ولا عثرة بظن الفساد ويلزم القائل بحجة التقليد من حيث قاطعة الظن بالحكم اشراط عدم الظن بالفساد ايضا بل
يلزم اشراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشئ من فتاوى المفتين لم يحجز له العمل بها وهو كما ترى ومنها
كونه من المسائل التي يحتاج اليها في العمل سواء كان من المسائل المحرمة في هذا الفن كسئلة المخبري ومباحث
التقليد وفي غيره كسائل الفقه ومباحث الاخلاق ودون مسائل اصول الدين ونحوها اقضاء واجبا خالف الاصل على
موضع اليقين نعم لو استفاد بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه في اصول الدين عند البعض فدمر الكلام فيه ومنها

ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد مفت اخر اما بالنسبة الى الوقائع الخاصة التي التزم فيها بتقليده فوضع وفاق على الظاهر
 ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال نظام الشيعة
 اذ يمكن ان يسقط المقلد بهذه الجملة ما فوق الرابع والجمع بين الاثنين وان يستعمل جماعة لاهية واحدة ويستعمل امرئ
 لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض مبنية على تقليد مفت يفرج عنه في استئصال الآخر واما بالنسبة
 الى غير تلك الوقائع فحال خلاف فذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستند اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حقته لبثوته
 بالتقليد فيستحب لا سئل امد البناء على حكيمين واقعيين يقطع بفساد احدهما في احديهما ولا ان ائمه اهل الذكر ولت
 على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليد الاول فلا يقنأ وله عومها وذهب جماعة على ما قيل الى
 جوازه وتبهم فيه بعض افاضل العصر واجتج عليه بان التقليد لا يبيد المقلد العلم بالحكم الشرعي انما يبيد جواز
 العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقائع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فينتج عن الواضحة التي
 لم يقلد فيها الرجوع الى التي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقها بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عند غير من يدبل
 التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلته وما يثبت على ذلك ان التقليد انما
 يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذا اخذ على الوجه الذي افق به ومن الواضح ان قضية فتوى كل مفت ثبوت ما يقضي
 به في كل مورد من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوانه الكلية فاذا اخذ
 بقوله في مورد بهذا الاعيان فخذ اخذ به في سائر موارد حتى انزل لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبتت في حقها
 بالنسبة اليها بقية الوقائع التي يماثلها من غير حاجة الى استئناف تقليد فيها والفتوى اعتبارها للخصوصية ان لم يغبرها
 شرطا للاخذ والابطال بتقليد لانتفاء ما علقه عليه ولو قلد مفسين في واقعتين مما تلتزمه واقعة واحدة بطل
 تقليد فيها مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما يلزمه المذكور جواز ذلك لتغاير الموردين وهو كما ترى
 ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لبثوته قبل التقليد فيستحب بعد فترتب عليه اثر الشرع
 من جواز الاخذ بقول الآخر وهذا يظهر الجواب عن الجحمة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة
 بقاء التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن جحمة الثانية بان معنى التقليد على الظاهر فلا يفتح العلم الاجمالي بعد
 ثبوت احد الحكمين في احدي الواقعتين كافي صوته رجوع المفتي عن جحمة الثالثة بان ادلة التقليد لا ينصرف في
 الآية المذكورة فلا يفتح عدم شمولها للفتوى على تقدير شمول غيرها مع ان لنا في الآية على المقام كلام سبق
 التنبه عليه ثم يشكك التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الآخر خادما بعد التقليد اذ لا يخرج قبل
 ليستحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد تخييرا بينه وبين القول الآخر فغير كاف في اثبات التخيير بعد الجواز ان يكون
 لاختلاف قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخلية ذلك وبالجملة فالسئلة قوية الاشكال
 جدا والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مقيما بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز
 تقليد من اعلم برجوعه عنه والظن انه موضع وفاق ولا ينافي العلم باعماله النظر فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان مؤثرا
 نظره كذا علمه بطريقه في الاستنباط اذ لا عبرة بشاينة الفتوى اقتضاها في خلاف الاصل على موضع اليقين واما
 اشراط العلم بكونه منذر الدليل الحكم ولو بالاستصحاب فبني على اشراط الفتوى بذكر الدليل وقدم اثر المختار عند
 فصل يعرف الجهد والمجهد بالاختيار المقتضى للعلم ويعتبر في المختار علمه بما يعبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده و
 بشهادة العدلين من اهل الخبرة به او مطر في وجوده بالاستفاضة المقتضى للعلم او بدونه بناء على حجتها كالبينة وبحكم
 معلوم الاجتهاد به بناء على تقييد مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لا لظلال فتوى فاق قد جعلته عليك كما هو هذه
 الطرق كلها في مرتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعدت جاز له التعويل على
 الظن على التفصيل الابد لان ذلك قضية اساسية باب العلم عند القطع ببقائها التكليف وذهب العلامة في النهي الى
 جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن لجهداه مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا بما لا اصل اذ لم يثبت اشتعا
 الذم الا بالاخذ عن من هو مظنون الاجتهاد لقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا العدد ومن يدعى الزيادة على
 ذلك فعليه بالاثبات لانه محل النزاع ويلزم العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكل الوجهين ضعيفان اما الاول فلا
 النزاع في اثبات الطريق المعبر الى معرفة المجهد والاف اجماع منعقد على جواز الرجوع الى من انصف بالاجتهاد الواقف
 واما عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف به كذلك فلا يستدل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذم بتحصي ما زاد
 على الظن بالاجتهاد لا سفاضة باصالة عدم البرائة مما علم اشتغال الذم به واصفا من الاحكام او الرجوع الى المجهد

الواقع وأما الثاني فلان لزوم العسر والرجح منفرد في المقام بأن الغالب مكان معرفة الجهد باحد الطرق القطعية وقصد
 تلك الطرق بالكتابة بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقدير ثبوتها لا يتأثر شيء عن التزام جواز العمل بالقرح مع
 تعدد الرجوع الى فروع الميث المعلوم اجتهاده واما مع امكانه فوجهان ولعل اظهرها العدم وحيث يقول على الظن فلا
 بد من تقديم الاقوى مع تعدد المقيمين وتجبر مع الشاوي وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى المدعى للاجتهاد
 مع عدله والذي يصلح مستند له امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها ادري بها من غير
 فينبغي التعويل في ثبوتها على دعوى كاي يقول عليه في نظيره كاختلاف الصبح وحيض المرأة وطهرها وامثال ذلك وجوابه
 المنع من كونه من الامور الخفية اما بالنسبة الى الدار فظاهر لتمكن من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره
 فلتتمكن من الرجوع الى العاديين ولوسلم فكاتبه الكبرى منوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد ومنها
 اية الازدواج فانها تتناول الامتداد بطريق الرقابة والفروغ ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم درجة الاجتهاد اذ
 المراد بالنفقة انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع من الاصول كما هو مغناه المصطلح عليه
 بين القوم لا ثمناخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة الاجتهاد او لم يظن به في وجهه لم يقبل لقيام الاجماع عليه و
 جوابه ان النفقة عبارة عن تحصيل الفضة وهو ما يطبق التقليد والاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام
 في فتاوى المقلد والثابت يوقف على ثبوت جواز النعميل على مجرد دعوى من ذلك كما لا يستفاد من الاية ولما نظم
 الاخبار وضبطها فلا يبعد تفهيم الا في حق من يجوز له العمل بها وهو المجهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطع منها والقطع
 ترد قليل ومنها اية اهل الذكر وجه دلالتها انه نعم لم يثبت له اهل الذكر ولم يشترط فيه بشئ خرج ما خرج منه بدليل
 وبقي ما بقي صوته ما لو ادعى الاجتهاد ولم يقطع بفساد دعوى مع العدل اذ لم يظن به في وجهه اذ لا دليل على
 خروج جوابه بعد تسليم شمول الاية لمحل البحث انما يفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون
 المسئول منهم في جواز الرجوع اليه والمفتق انما يثبت كونه من اهل الذكر اذ ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف ثبوت كونه
 مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لم يثبت كونه من اهل البناء فانها تدل باطلا فاما على قول بناء العدل فما واخبر
 عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل في وجهه خبر الواحد فلا تظيل باعادته
فصل اذا قلنا المقلد ثبتت عن جواز تقليد من جواز الرجوع الى المفضل مع التمكن من مراجعة الاصل جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه
 عدم جواز الرجوع اليه فقلنا الاصل في جواز الرجوع الى المفضل مع التمكن من مراجعة الاصل جاز له الرجوع
 الى المفضل في بقية المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضل ومن قلده في جواز تقليد
 الميث مع التمكن من تقليد المحي جاز له تقليد الميث في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميث وذلك
 لمخاطبة كل من مسئلتى جواز تقليد المفضل والميث لبقية المسائل فيقول احدهما او في احدهما يقول الاصل او المحي
 وفي غيرها ايضا وفي المفضل والميث لا يتناقضان اذ كان من مذهبه المفضل او الميث عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة
 الاصل والمحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت قنا وبموجب مؤدى نظره في حق من اراد تقليد لفرضه في الحقيقة
 على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبت به المفتق في حق وبما بين له ان يحكمه وبالجمله فكما ان ادى نظر الجهد
 الى ثبوت حكم في حق من انصف بعنوان مخصوص كالمسافر والحاضر والحاضر والمضطر فلا يتعد الى غير المصنف به و
 لهذا ليس لغير المصنف به العمل به حال عدم اضافة به بتقليد فكذلك ادى نظره الى ثبوت الاحكام التي يستفادها
 بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الاصل والمحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اضافة
 بالعنوان المذكور لانا نقول ان اريد ان المقلد لير له تقليد المفضل او الميث المانع من تقليدهما بعد تقليد
 الاصل والمحي في جواز مراجعتهم احدهما فاسد قطعاً اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجته قوله عنده والعمل
 بما يقينه له كما سماه ما لم يقطع بفساده واشفاء القطع به في المقام واضح وان اردت منع الاصل والمحي من تجوز
 المراجعة اليهما فتح كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير الجوز ههنا في حق تعيين المفضل او الميث الحكم الواضع
 ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الاصل والمحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه مراجعة بقول مطلق لان ذلك
 مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي ومنه من جواز مراجعة الميث وحكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من اجاز
 له المراجعة اليه وهذا ايضا الفرق بين حكمه على عنوان كل ما يجتهد به في اجتهاد اخر وبين حكمه على عنوان حكم
 بالاجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلنا مجتهدا في جنسية في جملته من الاحكام فانه يجوز له استحضار تقليد
 بعد موثقه اذ قلده فيما اجاز له ذلك على النعيان او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميث استحضار تقليد

في قولنا المقلد ثبتت عن جواز الرجوع الى المفضل مع التمكن من مراجعة الاصل جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه فقلنا الاصل في جواز الرجوع الى المفضل مع التمكن من مراجعة الاصل جاز له الرجوع الى المفضل في بقية المسائل مع التمكن وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضل وذلك لمخاطبة كل من مسئلتى جواز تقليد المفضل والميث لبقية المسائل فيقول احدهما او في احدهما يقول الاصل او المحي وفي غيرها ايضا وفي المفضل والميث لا يتناقضان اذ كان من مذهبه المفضل او الميث عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة الاصل والمحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت قنا وبموجب مؤدى نظره في حق من اراد تقليد لفرضه في الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبت به المفتق في حق وبما بين له ان يحكمه وبالجمله فكما ان ادى نظر الجهد الى ثبوت حكم في حق من انصف بعنوان مخصوص كالمسافر والحاضر والحاضر والمضطر فلا يتعد الى غير المصنف به ولهذا ليس لغير المصنف به العمل به حال عدم اضافة به بتقليد فكذلك ادى نظره الى ثبوت الاحكام التي يستفادها بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الاصل والمحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اضافة بالعنوان المذكور لانا نقول ان اريد ان المقلد لير له تقليد المفضل او الميث المانع من تقليدهما بعد تقليد الاصل والمحي في جواز مراجعتهم احدهما فاسد قطعاً اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجته قوله عنده والعمل بما يقينه له كما سماه ما لم يقطع بفساده واشفاء القطع به في المقام واضح وان اردت منع الاصل والمحي من تجوز المراجعة اليهما فتح كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير الجوز ههنا في حق تعيين المفضل او الميث الحكم الواضع ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الاصل والمحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه مراجعة بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي ومنه من جواز مراجعة الميث وحكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من اجاز له المراجعة اليه وهذا ايضا الفرق بين حكمه على عنوان كل ما يجتهد به في اجتهاد اخر وبين حكمه على عنوان حكم بالاجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلنا مجتهدا في جنسية في جملته من الاحكام فانه يجوز له استحضار تقليد بعد موثقه اذ قلده فيما اجاز له ذلك على النعيان او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميث استحضار تقليد

تقليد بعد الموت وعدمه ولا في الثاني بين ان يكون قهراً في حياته في المنع وعدمه لبطان تقليد في تلك الواضحة
قطعا اما في القسم الاول فلانه استحب تقليد من يغتفره بالبقاء ولم توقف التفرغ عنه او بالاستحباب لعل به في الاحكام
وظيفة المجتهد دون المقلد كحفظه في محله واماني الثاني فلا استلزام محضه بطلانه فيغير عليه تقليد الحي فيه فان اجاز
له البقاء على تقليده كما هو محل الفرض حاله في ذلك في غير تلك الواقعة من الوقايح المحتملة في الظن للبقاء وان منع منه بطل في
الجميع لا يتبع حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضية مستند اخص ذلك فتقليده في استلزام
البقاء على ما قلناه في المنع من البقاء ايضاً فان التقليد على امر في الاحكام العامة لا خصوص كل مورد من موارد
لاننا نقول انما يتبع حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن فيها البقاء او تعميم الحكم الى المورد الذي يمنع فيه البقاء
غير معقول فان قلت تخصيص فتوى الحي بالبقاء في غير ما قلناه الميت فيه من المنع من البقاء نظر الى لزوم الشداع فيه مع
ان قضية كل من قوله ومثله العموم ليس ياولى من تخصيص ما قلناه في الميت من المنع من البقاء بغير ما قلناه في منسلة
المنع وان كان قضية كل من قوله ومثله العموم وح فتحي تقليده له في هذه المسئلة خاصة بتقليد الحي ببقائه وبطل
تقليد الميت فيها في عدم بقاءه وذلك للشداع وبطل في غير ما قلناه بقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت بالمنع
من البقاء حكم واحد لا يخص بشئ في نظر بعض مورد المنع من البقاء لعدم دليله واشفاء المعارض في حق بخلاف حكم
الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضيه البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء
ظاهراً وحيث قررنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد باقواها فليس للحي
العول بقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه مجزئ البيع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم مؤرخ
واحد بالنسبة الى فترين من افراده في زمان واحد وفاداه واضح كما مر وانما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق
على رجوع المفتي وشبهه فليس بتقليد لا حتى ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكيمين متباينين بل بتقليد سابق ولا
يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقاءه وبالجملة فالوجه الثاني من السؤال تخصيص من المقلد ولو بصوت المجتهد للعمل
بقول المجتهد بالمنع مط في مورد ودون الاول تخصيص من المجتهد لادلة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد
لغثوبه الثابتة بقول مطلق ببعض موارد فثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وكل حال في مسئلة البقاء على تقليد
الفق الذي غير نوال غير الجوة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضية بناء على تقديره فان وظيفة
المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرايط في البقاء وعدمه وان قلنا الفائد قبل فخذ في المنع ولو كان قد قلنا في البقاء لم
يكف ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دورياً بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرايط فيه فلو اضى له البقاء وقلنا فيه هل يتقي
على تقليد الفائد في مسئلة البقاء ايضاً او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليد في غيرها من المسائل وجناب من عدم الشا
بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفائد في مسئلة البقاء وبين تقليد الفائد في البقاء على تقليد في غيرها ومن
عدم جواز تقليد معينين في مسئلة واحدة في زمن واحد ولو يجب مورد وان لم يقين في الحكام وقد عرفنا امر
ان الثاني اقوى فصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا في المقامين في الجهر والاضغاث
وفي الامتياز في محل القصر وكلامهم هذا يخل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصراً غير معذور بالنسبة الى الحكم الجبرولي
له تكليفيا كان او وضيقاً بمعنى ان جملة لا ينافي فعليه الحكم في حق غير المقامين وهذا على اطلاع لا يتم على طريقة العبد
قطعا لظهور صحة تكليف الغافل وشبهه عقلاً مضاف الى ما دل عليه من الكتاب السنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني
ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان جملة لا يرفع الحكم الوضعي الثالث في حق الا المقامين
وهذا الوجه وان امكن صحة في نفس الا ان كلما تم لا شاعدا على ارادة التخصيص بالوضع الثالث ان الجاهل المقصر غير
معذور فيما يلزم من الاحكام تكليفية كانت او وضيقية في غير المقامين وهذا امتن من سابقه والوجه في اطلاتهم في
العول بعدم المعذورية ووضوح امر العبد مع مراعات ما هو الغالب في المكلفين من التخصيص في تعلم الاحكام فانما يري باليضا
ان اكثر الناس يعلون بنبوت احكام كثيرة في الشرع ويذنبوا محذورين فعلها ويعتفون بتقصيرهم وذلك ودرعاً بالمجتهد
في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق امامهم او بانهم متشاغلون باصلاح معديتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذور
الى غير ذلك ولا يري ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعمال التفصيل كاف في بئونه على المكلف عقلاً ونقلاً لهذا
صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم
الاجمالي بنبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في توجب التكليف الثابتة فيها اللهم وان جعلوا تفاصيلها مع تمكنهم
من معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على مشروط بنبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه

مندصوله كافي سائر الشرايط التي تعتبر في التكليف ومن هذا البيان يظهر وجه العذوبة في مسئلة الجهر والاختفاء والالتزام
 في محل القصر وان وجوبها لما كان مشروطا بعلوم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعضيان الجاهل المقصر فيهما ولا بطلان صلوات
 الا ان يكون تعصبه بحيث يفوت في حقه قصد القرينة فيكون البطلان من جهة فوائدها خاصة ولو فرض كون الجاهل
 غافلا عن اجمال التكليف وان حصل من الاحكام قدرا طشت نفسه بان فيه الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما شبه
 ذلك فلا ريب في معدوبيته بالنسبة الى مرحلة التكليف لا يخالف ذلك احد من العدلين لئلا كان الفرض نادرا
 او روروا الكلام على ما هو الغالب برشدك الذي لتعليمهم عدم العذوبة بتفسير الجاهل في امر التعلم واعلم ايضا ان جماعة
 من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة في
 ظاهرهم البطلان وان كان غافلا عن وجوب تغليده للمجتهد وشك بعد العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين
 ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معدوبيته الجاهل الا في المقامين وهذا غير واضح لان الظن
 من كلام الاصحاب علم معدوبيته الجاهل في صورة مخالفة لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من العذوبة وقضية
 اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد العوائين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم
 في صحة عبادة العالم اخذ من المجتهد مطلقا وان كان غافلا عن وجوب اخذ منه اجتهاد اندراج محل البحث في عموم عنوانهم
 نظر الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق العوائين وزهد المحقق الا رد على
 الى الصحة مع موافقة الواقع وذهب للعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن منقضا لوجوب التقليد
 مقصرا في الرجوع الى المجتهد فحكم ببطلان عبادة وتحتقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل الذي بعينه على كيفية
 مخصوصة هناك صور عديدة منها ان ياتى بها عالما بشرعيتها كالتبطين معتبرا لا اجتهادا والتقليد ولا اشكال في
 صحة علمه سواء بقي على علمه وان اختلف المدرك او زال عنه ما لم يعلم بالخلاف ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق
 كالوعول المقلد على نقل ففته ثم انكشف خطأ في النقل او على ظاهر كلام المفتي والناقل ثم انكشف لعدم ادايته
 فانه يحكم بفساد العمل اذا كان المخالفه فيما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي
 واضاد قد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك لعامل في اهليته للاجتهاد وعدمها استصحح الحالة السابقة منهما و
 الا حوط الرجوع الى اهل الخبرة ولو جمع بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بازك بالعمل معولا فيه عليه معا
 ففي جوازه اشكال مفنانه عدم كونها اخذ بشئ منها بل بالمجموع وهو امر خارج ولا يقين بالبرائة معه ولو اتى بالعمل
 مع معولا فيه على الاعيان الثابت في صحة وافضا من الاجتهاد والتقليد فالوجه جواز اخذهما بما يجب عليه لا اخذ به
 واضعا وان جهل يقينه او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان ياتى بالعمل بطريق لا يعلم باعباره شرعا سواء
 كان معتبرا في نفسه او لا ولا ريب في بطلان العبادة لفوات قصد القرينة ومنها ان ياتى بالعمل عالما بشرعيتها بطريق
 معتبرا لو عول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم اهليته كفتوى بل كثير من العوام على ما برشد هم اليه
 ابائهم وكبرائهم الغير المجتهدين مع غفلة عن وجوب الرجوع الى المجتهد والناقل المعبر وكفتوى بل على نقل القاص
 الجول او الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي والناقل العدل العالم مع عدم
 العلم لهم بنقله او اتى بالفعل معولا فيه على ظنه او حده مع اعتقاد جواز التعويل عليه ثم ان استمر على ذلك الى ان
 مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما احسب على ربه نعم وما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق بما له او صيته
 كالواصي بان يقض ما فات عنه من العبادات فيتعلم حكمه من القسم الاي وان تقبه واستبصر وجب عليه ان
 يتطلب حكم الواضحة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد مع فلا يخ امان يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقد اللاتق او
 بخالفه له او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر ان التقليد اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه
 عند حقنية القرينة ولغيره ان ما يصلح ان يكون مانعا من مجتهد بحكم الفرض لا عدم استعادة العلم به من طريق
 معتبر وهو غير قاصح مع تحقق المطابقة ويمكن استعادة ذلك بعد موافقة الشريعة التعمير الاجتهاد الحاكم بصحة
 عمل السائل او غيره ونفى الباطل عنه عند مطابقة للواقع وهي كثيرة منفرقة في ابواب كتب الحديث ورياضة النبيه
 على بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر كان المناسب بل اللازم
 بيان التفصيل في ذلك مع حلها عن الاشارة اليه بالكلمة وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت
 اعتقاده للجهد في كالجهر والاختفاء وسياق بيان ذلك وعلى الثالث لا يعد الحكم بالصحة لاسيما مع خروج الوقت
 عملا بالاجتهاد الفاعلة على عدم العبارة بالثبوت بعد الفراغ وبعد خروج الوقت ان المقام مندرج في عمومته ولن تعرض لادلة

لا دلالة التزم فقوله اجمع القائلون بمعدورية الجاهل بوجوده منها الاصل فان اريد كماله عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ
 من المجهد فهو راجع الى ما سياتي في الوجه الثالث وان اريد به اصالته برأيه الذميمة عن تعيين الرجوع الى المجهد فان
 اريد ذلك لم يكابر شيئا اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيما التنبية عليه في اوله المانعين وان اريد ذلك بالنسبة
 الى غير المنقطن مادام غير متفطن فلم كانهما وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد القطن بالنسبة الى ما وقع من
 الاعمال قبل القطن وان بقي محل التدارك فم اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتبارها لا بد من استعلامه
 حال العمل ان كان واجبا بطريق معتبر ليدرك على نقد الفساد والتسرف فيه ان الوظيفة الواقعة للعالم في امثال زماننا
 وهو من انذار باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجهدين فالواجب
 عليه واقعا انما هو الايمان بمؤدى فتاوى المجهدين فغفلت عن ذلك اذ ايتانه بمؤدى فتاوى غيره لا يقطع عنه
 ما كلفه واقعا من الايمان بمؤدى فتاوى المجهدين اذ اكانا مختلفين واقعا لاخبار الدلالة على عدم العبارة بالشك
 بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهو وارده في الشك وتوقع الفعل لا في حكمها لاها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات
 الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بمواردها الواقعية وهي مستفادها غالباً
 من الالفاظ وهي موضوعه بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامثال للتكليف الواقعي لا
 يتحقق الا بالايان بمؤده الواقعي وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المتغيرة اما ان
 يكون اعتبارها واقعا او ظاهرا مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طارئة معتبرة فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه
 مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقائه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه فان
 استمر بالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا يربح في عدم حصول الامثال للامر الواقعي فيجب التدارك من كان واجبا
 وبقي المحل حيث يقوم دليل على عدم وجوب التدارك وذلك مستلزم لاحد من الاول التوسع في الامر بحكمه
 مشروطا بما ان لا يتفوق صدق ذلك من المكلف فيكون المانع به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لامثالا
 له ومن هذا الباب صلوع الخالف اذ استبصر بعدها في وجهه والثاني التوسع في المهمة المأمور بها بحيث تغتافل
 المانع به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوع من تلبس بها قبل الوقت وانتهت فيه حيث يحكم بالصحة
 وصلوع جاهل وجود الجاهل ومن سهر عن غير ذلك ان تجاوز المحل ومن اتم في موضع الضرر جهلا الى غير ذلك
 فان ما دل على صحة الصلوع في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر التارك او عدم جزئيته للمهمة الواقعية عند
 طرمان التهور والجهل فالمهمة الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلفين سها ووجهل او عدها كما انها قد تختلف
 بحسب اختلاف احوال الخرافة والعجز والخضوع وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كالوادي
 نظر المجهد الى حجة الشهرة او الاجماع المنقول والخبر الموثق او الخبر شام شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية
 ثم شك او ظن عدم الظهور او قل العاى لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر جنون او موت وقتلنا بعد
 بقائه على تقليد او قل المفق في حكم ثم رجع عنه او قل من علم باستحقاقه الشرط ثم زال علمه ونحو ذلك فالجته في ذلك
 البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة نفاء اثر الطريق السابق فبا وقع من الاعمال
 على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبية على ذلك في مسئلة رجوع المفق عن فتوى وكلا فرق
 في زوال العلم من ان يعلم بطلان مدركه وعدمه لان حجة العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء
 على حجة في نفسه وعن القسم الثاني ما لو اعتقد المجهد حجة دليل غير معتبر واقعا كالمقاس كذا اذا استظهر من اية او
 رواية ما لا ظهور له اية واقعا في حجة او اعتقد العاى بان قول غير المجهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى
 مع اشغافها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق لكان تعذرا التدارك كصلوة العيد فلا يشترط بعد بها في
 البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند تعذره
 ليكشف عنه عن حكم الواقعة فيلبي على مقتضاه فان وافق الطريق السابق بالحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل
 على وجهه وكونه اخذ الجرح الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في مهية العمل ولما المعتبر كونه معتبرا في نظره فيمكن
 من قصد القرية بما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزومه التدارك في عالم يثبت معدورية الجاهل في الانكشاف
 علمه ونظيفة الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر لا ينافي في ذلك كون وجوب العمل بالامارة حين علمها واقعا ايضا لان
 للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارئة على المكلف ثانيا كمرتبته بالنسبة الى سابقها ظاهرة
 فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اذ لا هو الصلوة الواقعية وان كان فعله مشروطا بمساعدة طريق معتبر عند

بمنه

عليها ثم ما اذى طريقة الواقي لكونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا مطلقا كما لقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية
صلوة ظاهرة واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايهما فوجب
ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوبها قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غابرت
الاولى ويتداخل الامتثالان على تقديم للطابقتين وتفارقان على تعدد عدمها فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف و
بقي المحل لا ارتفاع العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه
مقام القطع من ظاهر الكتاب ظاهر قول المعصوم العلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبرا بعد تعدد
العلم كالظنون الاجتهادية المتداول في امثالنا كفتاوى اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المعتدلين وحكم حكم
سابقه ثم ما ادى طريقة الظاهري الى كونها صلوة كالواجب في حجية القياس او تقليد غير المجتهد فاقعها على وجهه
فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والافتقار قادم متى انكشف مخالفة المرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء
المحل كما في المرتبة السابقة انكشف مخالفتها السابقة الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما
واقع الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف مخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف
المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها نصرة العلم بالمجتهد واستجماع للشرايط المعينة في حوكمتين
العوام فتعيينه للرجوع اليه ينافي الشريعة الصحيحة وقضية هذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد للغافل والمنقطن
وفناؤه واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لا مكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاخبار او الفرائض
او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو نفذ ذلك كله فالنظر طريقا الى معرفته وقد جازى بعض الاخبار
المنع من الرجوع الى العالم للمقبل على دينه فانطقت بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوصي
النافي عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه ظاهر العذر العقلية وهما ان المأمور به متوقع في الخارج على
وجه لزوم حصول الامتثال والخروج عن عمدته التكليف والاصل عدم مداخلية كونه ما خردا عن المجتهد فيه وهذا
الدليل يجرى في حق الجاهل اذ لم يكن مقصرا بحيث يتقضى فحقه قصد التبرك لا مناصح صحة العبادة بدونه واما في
حق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعيين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ما يفهم التمسك بالاصل هنا انما يجرى
على القول بجريانها في شرط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ملة الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار
الدالة على نفي التكليف فيها لعمومها ونصوصها من الاول قوله وضع عن امتعة تسعة وعقد منها ما لا يعلمون وقوله عليها
ما يجب الله عليه من العبادة فهو موضوع عنهم وقوله من عمل بما عمل كفى له به علم ونحو ذلك انما يمكن الاجتهاد بهذه الاخبار
على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراط صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية ومرجعها
الى الاجتهاد بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاجتهاد بها غير سديد لعدم اندراجها في عمومها لان الجاهل
المقتصر على عذر عقل او نقل ولا ذلك لا يمكنه باب التكليف بترك النظر في الشرعية وعدم تطلب احكامها وان ارد
التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العام بقول غير المجتهد فضاذه واضح لان دلائلها على ذلك انما تتم اذ الربك هناك
دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد بينا على وجوده ومن الثاني صحبة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال
سئل عن الرجل يترجم المرتبة في عدتها بما لا يجرى من لا يجرى افعال الا اما اذا كان جاهلا فلينزل بها بعد ما
منقضى عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اني الجهالين اعذر بها لانه ان ذلك محرم عليه
ام يجهل انما في العدة فقال احدي الجهالين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وفي ذلك لا يعذر على
الاحياط معها فقلت هو في الاخرى معذرة فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يترجمها الحديث ومورد هذا
الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل بالصرف بقوله لانه لا يقدر على الاحياط فان الجاهل المنقطن يتمكن من الاحياط في
غاية ما يستفاد منها معذرة هذا الجاهل في المورد المسؤل عنه بالنسبة الى حكمه التكليفي والوضعي والاولى الاسما
فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل وهو النفس المذكور ولو لاه لكان قضية الاصل عدم معذرتيه فيدرهما كان ذلك
متايفا لما اشهر بين الاحتجاب من عدم معذرة الجاهل الا في مقامين ليس الغام باحدا كما تقدمت الاشارة اليه
ويمكن دفع المناقاة بخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذرتيه
الجاهل في الاحكام الوضعية الا في مقام الدليل على معذرتيه فيه ويعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالذات
كان امتدوا الى وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العام الى غير المجتهد وعدم كون الاخذ منه في
نفسه من جملة شرايط عبادة فظاهر انه لا يعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عبادة العاقلة لهذا الشرط حائرا

الجهل بناء على شرطه فالزواجر لا عموم لها بالنسبة الى ذلك الصحاح الاخرى اية بوجوه منها ان التكليف معلومة الثبوت
 بالضرورة والاصل حرية العمل منها بغير العلم حرج العمل بقول الجهد بالاجماع فيبقى غير محت عوم المنع والنجواب ان ان اراد
 بالعمل بقول الجهد وقوع العمل موافقا لقول الجهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل بهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة
 بالتقليد اللاتقيد وان اراد موافقة لتقليد مقارن فحريم غيره فضلا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول ومحرّم
 الواقع الثاني في حقيقة استلزام شرطه العمل بالتقليد وما ترقيته كاعرف ومنها ان القول بمعدورية الجاهل
 يتلزم احد المحذرين اما سقوط جعل التكليف او نأي الامر الغير الاختياري في ترتيب العقاب وعدمه والثاني بقية
 فاسد اما الملازمة فلان اذا فرضنا جاهلين بشرط ولجبا صابرا لحدما عند الايمان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا
 جاهلين باسراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاة فصلي احدهما فيه والآخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب
 لا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الآخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر
 وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جعل التكليف لا يمكن
 تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء
 الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الانفاق الخارج عن
 المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جعل التكليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا
 يشترع لاحد الاجزاء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان مجوز مبدئية الانفاق في استحقاق الثواب والعقاب
 مما اتفق كلمة العدالة على فساده وبرهنتهم قاضية ببطلانه والنجواب ان الجاهل بالشرطين كان متفطنا الاحتمال
 الشرطي ولو جوب المراعاة والمقوم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة استثناء قصد الفريضة
 في حقيقة فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاسراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة و
 لو بطرق الاحتمال المتناهي لغصد الفريضة فمخار القصد الاول وقدم التثنية عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تقطن
 لها الكراة عدم محرم الاقدام على العمل قبل المراعاة اخرا فالقسم الثاني وهو عدم ترتيب العقاب عليها ويسمى
 ذلك الى سائر موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا بل يدعى ترتيب العقاب على الجاهل الغافل تمام اضرار
 العقل والنقل على قبحه وامتناعه والتحقيق صحة صلوة من صادف الوقت مع استجاءه باليقينة الشارطة في ترتيبها
 ثواب الصلوة الصحيح واما من صل قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيح
 وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع وح فيما نظري الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظر الجاهل
 ان التقدير ثوابها في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما الوقت دون الاخر خارج عن الفرضه حيث ان القيد
 غفلته اعنه بالكلية فترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفة بوجوب
 فائمه الامور الغير الاختيارية في ترتيب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والنجواب ان الفعل اذا استند
 الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون الجمع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل واراد
 ولا يلزم في كون لم اختياريا ملاحظة حين الايمان به تفصيلا او اصلا بل يكفي ملاحظة ولو لم يلاحظ الا او بتعاقب وشاوي
 العامل في الاختيار لا يوجب ثوابها في العمل المختار الذي هو من الثواب لا تار بل تار كل عمل من استحقاق اللذ
 والثواب والذم والعقاب ترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاما التي يعتقد ترتبها على
 العمل مع خلقه عنها في نفسها فالذي يتقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبوت اعتقاد
 شرعا كالاجتهاد والتقليد للمعتبرين فلا اشكال في ترتيب ثواب العمل بالطريق عليه بل النظر ترتيب ثواب العمل الصحيح عليه
 العامل في ثبوت برهانه في ثوابه كما يستفاد من اخبار الشافعي في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب
 الاجر عليه في غير الحرمان غير معلوم وان كان بالنظر في فضله تم غير بعيد واما بالنسبة الى الحرمان فينبغي القطع
 بعدم استحقاق الاجر لاسيما اذا كان من الكبار كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان والمخالفة لوجوب طاعة
 مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعلمه قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب التديب اما اذا اعتقد التحريم فلا بعيد استحقاق
 العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول الجزى بفعله الا ان يعتقد تحريمه ولجبه غير مشروط بقصد
 الفريضة فانه لا يبعد عدم ترتيب العقاب على فعله ولم اوفى بعض الورد نظر المعارضة الحجة الواضحة للجهة الظاهرة
 فان تبع الجزى ليس عندنا اذ يتا بل يختلف بالوجود والاعتقاد فما شئنه عليه مؤمن ودع عالمه يكاف واجب القتل
 فحسب انه ذلك الكافر الجزى ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا الجزى عقلا عند من انكشف له الواقع و

تصية

وان كان معذوراً وفعل ظاهر من ذلك ما لو حزم بوجوب قتل نبي او وصي فخري ولم يفعل الاثرى ان المولى الحكيم اذا امر عبده
بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بان ذلك العدو فخري ولم يتعد ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا الفخري بل
يرضى به وان كان معذوراً وفعل وكذا لو نصبه طريقاً غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فخري ولم
يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المخبر لا يجذب به ان لم يصادف الواقع ولهذا يارمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق
المصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر
ان الفخري على الحرم في المكروهات الواقعية اشده منه في مباحاتها وهو فيها اشده منه في مندوباتها ويختلف باختلافها
ضعفاً وشدة كما لمكروهات ويمكن ان يراد في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جحانه وجهات الفخري ثم لو سلم
ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم النفي لها قلنا ان منع عدم تأثير الامور الغير الاختيارية في ترتيب الثواب لا يثبت
ان اريد بالثواب كون الامر الغير الاختيارى مورد الترتيب الثواب فلزمه في المقام ثم لان استحقاق الثواب ليس على
مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختيارياً وان اريد للتأثير باعتبار كونه
شرطاً في ترتيب الثواب بان لا يثبت على الامر الاختياري لمصادفة امر غير اختياري فظلاله ممنوع فان العاملين
المختلفين في العقل قوة وضعفاً وفي الخلق كمالاً ونقصاً متفاوتاً اثار اعمالهم ثواباً وقبلاً وان تفاوتوا في الاختيار
والاجتهاد مرتبة وقد راعى ان قوة العقل وضعف وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو السير
غالب في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان بقتلهم اشرف مرتبة وادفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه
اعماراً وازيد اعمالاً فانهم قد ناصحوا صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحاً عليه اذا كانت مستحقة لبقية
الشرائط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قبضة فوات الشرط فوات المشروط اذ لا يدخل العلم والجهل في ذلك
فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تم وهو في الواقع متفرع
على اهلية الفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفساد الاثرى ان المولى اذا امر عبده باصطبا وطلب منه
على ذلك يبدل جاريته له فاصطاد العبد او نبأ معتقد انه نبي امثاله لما امره به موكاه وطعاً فيها وعده به فانه
لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصراً اصلاً وبشرط ان ذلك اجتمع الاحكام
عدم استحقاق العامل المجعل على غير العمل الذي بذله الجاعل عليه وان اعتقد في فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا
واجاب بعضهم عن المحجة المذكورة باختيار الشواشي من التردد بينا لو كان المصلين غافلين عن وجوب مراعاة
الوقت لكن فصلح بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح اي بين الذي صادف فجعله مستحقاً للمدح
على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قل ولا ملازمة بين كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه
مستحقاً للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثواباً من العالم الذي راعى
الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرّب الاول بفعل واحد واختار الشواشي الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن
فصلح بين من صلح في غير الوقت فجعله مستحقاً للعقاب على ترك السعي على ترك السعي في معرفة الوقت على ترك الصلوة وبين من صلح
في الوقت فجعله مستحقاً للعقاب على ترك السعي على ترك الصلوة لا يتاثر بهما اذ لبيت معرفة الوقت من شرطها بل
هو واجب اخر وتفصي عن اشكال كون الامر الاطلاق مورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت
شئاً ملخصاً ومزاحم النظر منه غير خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطلاقه
بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المرتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما مر ثم دعوى صحة صلوة المفتر العالم
بوجوب مراعاة الوقت على تدبير المصادفة له على اطلاقها واضحة الفساد المنافاة ذلك لقصد القرية المعبر
في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التاثير حيث يعتقد العامل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض
بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتيب عقاب من على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة مما يتاثر
ما حقه في بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجزى له نعم يجزى في هذا الفرض دعوى
ترتب عقاب من باعتبار اخر وهو انبائه بالعمل الشرعي المحرم وتركه للواجب وهذا واعتراض بعض المعاصرين على الجواب
المذكور ولا يمنع كون الصلوة صحيحة و منع عدم الاشرط بالمعرفة مستند الى فهم العرف قول اما اطلالة المنع من
الصحة فيمنه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فيجوز ان لا تعلق للاشرط المذكور ببطلان الامر بالفعل
فيه حتى يشند فيه الى العرف بل الاشرط المذكور بعد الاعراض عن اذ حرمة الشرع عقل راجع الى استبعاد الشغل
اليقيني للفرغ اليقيني وثانياً بان هذا هو الخرج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقاً

بقية

بقية الاضال متساويان فلا يصح اثبات العذاب والمدح لاحدهما دون الاخر وفيه نظر يظهر مما مر وثالثا بان حلقوا القاطعة عن
 الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل
 الصلوة في الوقت ويمنه ان الجبرية تمنع من ترتيب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل والمفتر
 للوقت والاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخرين اذ لا طاعة ومصادفة فيهما واما مناقشته في المشي
 بترك الزنا مع خروجهما على ما قيل من ذاب المحصلين لا مكان الثميل بغيره كما بناه في مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب
 لذاته لا للتوصل به الى شيء اخر فالفرق غير مسموع فاتفق ما قدرنا فساد الوجوه التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق
 للواقع وبذلك جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدء التكليف باخذ ما نلتهم من الطرق الغير المعنوية وهذا الامر لا ينحصر
 باهل زماننا بل يقطع به في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين لانه لم يرد منهم امر باعادة عمادتهم فهذه الجملة
 ولا يرد ذلك على تعديدهم المداومة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يخصصوا لغيره بل نشر الى جملة من الاخبار
 التي منها ما روي ان عمادا اصابته جنابة فتمتلك في الثراب فقال له رسول الله كذا ذلك بقرع الحمار فلا صنعت كذا فعله
 النبي وجه الدلالة ان قوله اذ لا صنعت كذا شديدا على عدم الايقان بالتيمة بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على
 انه لو كان يتم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولو لم يتوجه اليه الشديدا ومثله قوله في مجد وواجب فعله
 فان الاستلوا الايموه ومهما ما ورد في براهين معروجة حيث استخبر بالماء فقتل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب
 المتطهرين وجه الدلالة انه ظهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كغيره من خوف حين ارسل اليه النبي وودعه ولما
 كان عمله حسنا محبب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومهما ما رواه عبد الله بن عمار قال قلت لابن جعفر
 رجلا من اهل الكوفة اخذ فقتل لها بتر من امير المؤمنين فبتر واحد منهما واولي الاخر فحلى سبيل الذي تبرء وقل
 الاخر فقال ام الذي تبرء فجل فيقته ودينه واما الذي لم يتبرء فجل بجملته الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم
 يتبرء كان جاهلا بجواز النفقة في مثل ذلك بقرينة وصف صاحبه بالفقاهة وشره فانه ينبغي عن صدور عمله
 غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر ومهما موثقا في بكرة من سئلنا يا عبد الله عن رجل لعجب ثم فاقنا و
 نحن على طهور فقال لا بأس به وعنه في الوثوق اذ وقع في البئر الطير والدجاجنة والفارة فانزع منها سبع دلاء قلت فما
 تقول في صلواتنا ووضوئنا وما اصابنا ثيابنا فقال لا بأس به وجه الاستدلال بها واضح مما مر في غير ذلك من الاخبار
 واجتج القاض المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المفتر بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر
 يقضي الاجزاء وبان التكليف انما ثبت على حسب انهم المكلفين ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجهت موافقتها للواقع
 وبان تكليف الغافل بالانبياء بما وافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى لمحصل موافقة الواقع فذل المراد بحكم
 الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله ثم او ما وافق راي المجهت الذي في ذلك البلد او احد المجهدين وما الدليل على
 تعيينه من ذلك وحكم المجهت بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة التي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة
 الى الحكم بالقضاء فيا دل دليل على ثبوت مع الفوات كالصلوة والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ثم
 اذ لا تكليف له بغير مقصد حتى يصدق في حقه الفوات ويثبت القضاء في حق التائب والتاسوا انما ثبت بالنص و
 بجوم الاخبار الدالة على اصل البرائة واصل عدم فيما لا يعلم المكلف وقد تقدم جملة منها والمفتر في الجواب
 عن الاول فيان الامر انما يقضي الاجزاء اذا اجتمع بالما موروثة على وجهه واقعا لان متعلق الامر الواقعي والاصل عدم
 اشراط ثبوت ولا بقائه واقعا بعدم فعل غيره وان اعتقد انه المامور به فالكلف بالصلوة الواقعية لا يجزبه بالنسبة
 الى هذه التكليف الا الانبياء بالصلوة الواقعية وانما بما يصدقها صلوة واقعية انما يقضي الاجزاء عند ظاهر الظالم
 يتكفله الخلاف وقد مر تحقيق ذلك ولما عن الثاني فيان ثبوت التكليف الواقعية لا يتبع انهم المكلفين وروح
 الالزم القول بالصواب وقد اجمع اصحابنا على بطلان وانما يثبتها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة وتزوي
 حيث يثبت مع انكشاف اختلاف فلعدم الخرج عن عمدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجهت وغيره نعم لو ادعى
 نظر المجهت الى صحة هبادة على كيفية خاصة واقعة على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن بطلان الطريق لم يجب عليه
 التذرك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة
 الى فامضى من اعماله واما عن الثالث فيان تكليف الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذ كان مطلقا واما
 اذ كان مشروطا بزوال غفلته كما هو الشأن في سائر التكليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد بينا على ذلك في
 مسألة ابطال التصويب واما عن الرابع فيان المراد بانه ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصالة

مما لم يعمدوا

وعندنا

اي ما رتناه

المكلف

المكلف وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعبرين فاذا انقضى به المكلف من غير ان يقول على
شي من الطرق المعتمدة لجملة ما وجب عليه الرجوع اليها بعد النطق ليقوم في اثبات برائته وخروجه عن عمد التكليف
بطريق معتبر لاكتشاف بطلان ذلك الطريق عند فسخه عليه الرجوع الى طريق العلم وما في مرتبته مع الامكان ومع تعذره يرجع
الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا في طريق التقليد ونسبة الجميع الى الاعمال المتقدمة والمشاخنة نسبة واحدة وما يدل
على صحتها يدل عليها في المفاهيم نعم يعتبر في الاجتهاد والتقليد المتأخرين عدم مصادفة العالين وقوعه لاجتهاد او تقليد
مقارن فانما لا يعتبر ان بالنسبة اليهما ما لم يتبهما الى حد القطع كما مر ثم منعه صدق الفوائ في حق الغافل والنائم وا
الناسي وغير ذلك وتفصيل الكلام في مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاجتهاد عدم تعلق التكليف بالحكم بالتكليف
تعلقا فعليا مادام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكليف عن الجاهل بها ولو في ان من اول
التكليف هذا مع فساد نفسه مما لا يفتهمه من العبارة من كان له ادنى مسكة ورواية فلا يستفاد منها سقوط التكليف
بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط النذار ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل
للوامع وعدمها بان خصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل وافادة القرب دفعا للتجسس من غير مرجع فمع المخالفة
لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المغايب والادوية المركبة عند الاطباء عند شفاها جزء منها فيجب على الجاهل النذار
عند انكشاف الخلاف تحصيل الفوائد العلية ثم اورد عليه اوله بان هذا الوجه كما يقتضيه المحافظة على اجزاء العبادة كذلك
يقضي المحافظة على شرائطها التي من جملةها نية القربة وهي مشقة في حق الجاهل المفصلا لنية الحكم بالضم في صورة الموافقة
مطلقا وثانيا بان مهية العبادة التي هي مثالا فانها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اجمعه الاستحالة المذكور على
المجتهدين المختلفين منها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاداء فلم لا يكون مختلفا بحسب مختلف الجاهل ايضا وهل
السند في جواز عمل المجتهد بنية الاروم التكليف بالحال لولا وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يتخلف
بالنسبة اليه ايضا هذا محصل كلامه اقول اما الاجراء الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان قضية فخر مطلق
عمل الجاهل للواقع يتبع عن اشراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة واما الثاني فلا يخفى في سقوطه لانا نختار القسم
الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذه قضية قول كل من يبطل التصويب غاية ما يمكن
ترتبه وورود على ذلك لزومهم كونهم آمنين لعدم الايمان بالهبة الواقعية وعدم استحقاقهم للثواب على عبادتهم لغير
المطابقة او وجوب النذار عند انكشاف الخلاف فلا يربطان عند الجهل برفع الائم وعدم استحقاق ثواب العمل الصالح
لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافة الى ما عرف من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصالح عليه
ووجوب نذار المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع تماما لمتفق فيه وبدونه لا يجب النذار كما سبق تحفيقه
ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل
ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا حصل من غير ركوع معتقدا ان التعلق الشرعية لا ركوعها اولا كما اذا ترك التسوية
معتقدا عدم وجوبها وفساد دعوى في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاستقامة
اليه اذ يلزم عليهم ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالقنات او اللواط مقام الصلوة المفروضة فاني به بنية
البدلية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزاء ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا لا يكاد يشبهه
على جاهل فضلا عن عالم ولعلم انه يستدل على الاشراط بصحها وانه للتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت
ان من لم يوال الله ولم يكن جميع اعماله بدلالة الله ما كان له على الله حقوق ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه
الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة الله في الله اليه لانه انما يدل الى الاحذ
بالطريق المعبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يتسلم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة
على المراد لانه لما نفى استحقاق الثواب تحقق من لم يوال الله ولم يكن عمله بدلالة الله وهو لا يقتضي نفي
الثواب في الموالى الذي لا يكون عمله بدلالة الله ان الظاهر من اللفظ اعتبار الامر من معاني الشرطية لا يقال في ترتب
الحكم المذكور عدم الموالاة فلو استغفرت العمل بغير دلالة الله بقل كان اعتبارا في الشرطية لغوا الا انقول
ينافي اعتبار الاستقلال بحكمه بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالى الذي على غيره ولا لئلا يستباح
العقولة ولا سبيل لحل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالى لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون ح الجاهل
لعلمه من غير دلالة الله اليه تاكيدا لما ذكره اولا من عدم موالاة الله لكونه من خواصه ولو ازمه فلا ينافي ما ذكرنا
ويمكن ان يجعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامر على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة ويدل على نقيض

تقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساوئنا للاعمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم كما
لم يثبت ظهور وهو مسلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق التراب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل
البحث ولا عدم ترتيبه تفضلا مسلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل المولى بغيره لانه مع المطابقة جمعنا
بينها وبين ما من الوجوه التي اشترانا اليها ويمكن ان يحجاب ايضا بان الطرق الغير المعبرة معتبرة في حق الغافل المعقد بكونها
طرقا معتبرة لا مشاع كونها مكافا بغير ذلك فعيل المولى بما يعتقد من الطرق المعترف عند الله مع كونها غير معتبرة
عنده على بدلالة التي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة فضلا عن تعارض الدليلين
عبارة عن تنافي مقتضاها اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كحج العتق وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين
الدليلين القطعيين اعني المعينين للقطع بمؤيديهما بالفعل سواء كانا عقليتين او سمعيتين او كان احدهما عقليا و
الآخر سمعيا لادانة الجمع بين المتشاكين بحسب المعتد الا ان يكون المعتد جاهلا بالثاني فيخرج الكلام بالنسبة اليه
عن محل البحث اذ لا تعارض عند حقيقة ولو قدر الدليل القطعي بالفعل نظر الا انه لا حكم للقطعي الثاني والدليل الظني بما
يتم الفعل والشاين لوقوع التعويل على كل منهما في الجملة مع في محتمل المقام ان بق الدليل ان كانا قطعيين امتنع وقوع ا
التعارض بينهما وان كان احدهما قطعي والآخر ظني باج القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الا في الفاضل المعاصر
بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكل لا يكون في قطعي وظني لا شفاء الظن عند حصول القطع
بالخلاف كان لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعبر الثاني لكن يتشوش معه نظم الخبر
وكيف كان في ورد التعارض في الظنين الظن ان والشاين والطه الفعلي والشاين ويعبر في التعارضين تنافي مقتضاها
بحسب ظرف الحكم فلو اشق الثاني فيه لم يتعارض كما لو كان مؤداهما حكيمين ظاهرين غير متناهيين في الظاهر كحجرتهم
احدى الاختين على من ادعى زوجة الاخرى مع انكارها وجوار تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد
حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تناهيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض انسية والمنسوخ القطعيين
فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عد
ورود النسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طرمان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا ميكشف بورود
انسانه خلا من فيخرج عن محل الفرض واما القطعيين بالقوة اعني ما من شأنها افادة القطع ولو مع قطع النظر عن
معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما تبيننا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدا
مع الاخر فان استطاعنا افادة القطع سقط اعتبارها في الموارد التي يطلب منها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط
تعيين التعويل على الاخر وبقا قرنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظن واما الدليلان الظنيتين ويعبر عنها
بالامارتين فان اعتبرنا ظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبرنا
ظنيين شاينين واحدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضها اما موضوع الحكم الشرعي وانفس الحكم
الشرعي اذ لا عرض لنا بالبحث عما لا يتعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضها فيه قد
يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان رواية عن المعصوم وسيا في الكلام فيها و
قد تكونان نقلا عن اللغز كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول اخرين بانه التراب مع فان كان لاجل
مخرج تعيين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا ان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعيين الاخذ بالاحد
ان لم يكن الامثال به منوط بفعل الباقي او عملنا اصل المعدم وذلك الاضغين الاخذ بالاعم تحصيل البرائة وان كان
بينهما عموم من وجه فالأحوط الاخذ بالقد والمشارك مع الامكان ومع عدمه فالخير وان كان الامثال به منوطا بهما
الباقي فالوجه التحيز لغيره وان كان بينهما الشاين فالظن التحيز لغيره ويحمل فيه وفي سابقه وجوب الايمان بالجمع مع عدم
مانعية الزيادة تحصيل البرائة اليقينية وقد يكون مرجح تعيين المصداق كاجار عدلين عن القبلة بجنتين بمخالفتهما
يح فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والافقضية الاصل وجوب الايمان بما يعلم معه بالبرائة فصلا الى الجميتين ما لم
بتصيق الوقت فينتخب لان الايمان بما يحتمل البرائة اولى من الايمان بما يقطع معه بعد مهانته لو كانت الامارتان رواية
عنه فامحتمل الحكم بالتحيز مع التكاثر مطلقا كما سياتي وقد يقع التعارض في البينات وبينها موكول الى كتب الفقه واما
الثاني اعني تعارضها في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطلقوا على امكانه عقلا فاثبتت جماعة
ومنعها اخرون والظاهر ان النزاع في تعارضها من حيث كونها امارتين واقعتين فيرجع كلام المانع الى منع كونها او
احديهما امانة واقعية واما تعارضها هو امانة عند المجهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد بطن ان

تعارضنا يكون
من دليلين جديين
ويشكل عليه بان
الظن كالأخبار
القطع

الامارتين

الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا والا لزم تحقق ما بينهما فلم يجمع بين المتناقضين و
 ضعف ظاهره لا ملازمة بين كون الامارة واقعية وبين بوث مقضتها واقعا ومعنى كونها امانة واقعية انها مما اغتبرها
 الشارع لامارة ونصبها محجة ودليلا ولا يثبت مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واقعا كخبر الواحد والاستصحاب و
 شهادة العدلين ولخيار ذي اليد ومخوذ ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور امانة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تخلف
 عن مؤديها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهدين ما هو امانة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امانة تجب
 الواقع يجوز ان يتوهم المجتهد محجة عالمه ينصبه الشارع محجة في الواقع ومن المتأخرين من اخثار القول بالمنع وقسم بان لا يجوز
 تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارته متعارضة في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة
 على سبيل التعادل لان في كونها امانة عند المتعارضين هذا في الحقيقة انكار للعيان وفساده مما لا يحتاج الى
 البيان وليس في ذلك قبح في التبليغ اذ لا يجب على الله ان يعصم الزواجر عن التهور بعد الخطأ ولا تغيير الواقع على وجه
 يقضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارات المتعارضة على انكار وقوعه بينهما من
 حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الا ان يثبت منهم تصريح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات
 المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمنع خلوها عنها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصولها كما
 اليه اذ انقر هذا فالحج عندك ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما منك من المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه
 سواء وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجتها ولو عند التعارض ايضا وهو اية مقتضى ما دل على الحجية في العمل
 بهما لان وجوب العمل بكل منهما على الحجية يستلزم حجية كل منهما على التعيين ومعنى حجة كل واحدة منهما الاعلى للغيرين
 جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا الاعلى التعيين قيد للحجة اذ معناها وجوب العمل بمقتضى موردها لا للحجة لان
 الحجية وصف معين يمنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجية بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجة كل
 منهما على الغيرين فيلزم التكليف بالجملة وتوضيح ما قرناه يطلب ما حققناه في الواجب التحريم المانع بان لا يجوز ذلك
 شرعا فان عمل بها لزم التكليف بالجملة لادائه الى اجتماع حكيم متضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم البعث
 في وضعهما اذ وضع امانة لا يمكن العمل بها معيث وان عمل باحدهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل و
 لا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بها يلزم البعث في وضعهما انما ياعد على نفي وضعهما او حجبهما
 معاني صورة التعارض لا مطلقا وقد نزلنا كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة بالنية
 الى الامانة التي لا يعمل بها الكفاية ما ذكر فيه من لزوم الترجيح بل يرجح اذ لا يلزم استقصا الادلة لا سيما مع سبق
 التبيين عليه والجواب ان تخثار وجوب العمل بها على الحجية فلا يلزم الجمع بين المتناقضين لعدم التعيين ولا خلو وضع
 احدهما عن الفاتحة اذ امكان الخروج عن العهدة بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما وهذا امتنع التعيين ولزم الحجية
 وليس ترجيح المجتهد للعمل باحدهما من حيث كونها دليلا للمساواة بينهما بل مرجحات خارجة كما في ترجيح العمل ببعضها
 الواجب التحريمي مع ائفله المبرح من حيث الوجوب الامتثال يعني في المقام شق وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع
 الجواز شرعا من عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وخرروا
 النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او
 عدم القطع بامتناعه كما هو المعبر في العقلات ويمنع شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظاهر بعدم كماله
 المدار في الشكيات القول في البعد بل وليند قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول رو
 المشايخ الثلثة باسنادهم عن عمر بن حفص قال سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى
 ان قال فان كان كل رجل بخيار رجلا من اصحابنا فوضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيه احكاما وكلاهما
 اختلفا في حديثك قال الحكم ما حكم به اعدلهما واقضها واصدقهما في الحديث واودعها ولا ينفذ الى ما حكم به
 الاخر قل قلت فانما اعدك مرضيا عند اصحابنا لا يفضل احد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
 عما في ذلك الذي حكاه الجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمها ويرك الشاذ الذي ليس بشهور عند اصحابك
 فان الجمع عليه لا يثبت الى ان قال قلت فان كان الخبران عنك مشهورين قدر رواهما الثقات عنك قال ينظر بما وافق
 حكمه الكتاب والسنة وحالف العامة فيؤخذ ويرك ما خالف حكمه حكم الكتاب السنة ووافق العامة قلت
 جعلت فداك اويثان كان الفقهاء عن فاحكم من الكتاب السنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا
 بهما بالخبرين فيؤخذ قال ما خالف العامة فينبذ الشاذ فقلت جعلت فداك فان وافقنا الخبرين جميعا قال ينظر الى

بل هو
 الفصل في التعليل
 والتميز

ما لم يبرهن على حكمهم وقضائهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكمهم الخبر صحيحا قال اذا كان ذلك فادرجه
 تلقى امامك فان الوقوف عندك بشيخ من الاتهام في الهلكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب
 الاخذ بالحكم الذي اعضد الرواية الدالة على الجرح المذكور عند اختلاف الحكيم فيسنادها وجوب الاخذ بها و
 ان تجردنا او احدهما عن الحكم فان ترجح الحكم لغيره دليل لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه منها ان وظيفة المناكح الرجوع
 الى الحاكم الشرعي وليس وظيفة النظر في صحة الحكم كادك عليه الرواية وانما النظر فيها شان الحاكم بل المدعى اذا رجع
 الحاكم المنصوب الزم المنبر بحضوره ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف عند الحاكم في زعمها
 فانه يقطع بفساده ويمكن النقص عن ذلك بتبريلها على احد الاربع الا ان المراد بالحكم الرجوع الى القاضي في معرفة
 حكم الواقعة كما لو اشترت جماعة في عقار فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من يبيع في ذلك حق الشفعة فان ثبت
 يد عليه بتقليد وراجع الشريك من يفتيها فيه فاراد رفع يد المشتري بتقليد ففي هذه الصوغة يلاحظ المرجح
 المذكور في اختيار احد الحكيم ويشكل باخذ الشريك لوم لوجوب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد سبيل
 الاحكام مطر او مع الاختلاف ولا يابى بظهورها او يمكن تخصيصه بما تؤدي الى التنازع كما هو مورد
 الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان يبق لما كان الاحد بقوى الرواية المجتهد في التصدي الا لا يجرى الا لاخذ برأيهم
 امره اوله بالاخذ بقول الاعدا والافقة منها فان تداوا بترك قوتها واخذ برأيها ما ترجح المشمل على احد المرجحات
 للمذكور ومع عدم الرجح فالتخير الثالث حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم فخص من الحضور دون المنصوب خصوصا
 او عموما وحق فلا يلزم للمناكح حكم مع عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضا حكمه
 ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الحالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف
 لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتبعية الموجبين للعود عليها عاودة لا
 سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا بدح من تبيينه عليها ليرد او يوافق و
 لا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اخذ كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة و
 اجابها ولا على جميع الوجوه المعبرة في الترجيح واما الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما انفق ذلك في حق
 جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتبعية ووجوب التبيين على ذلك ثم مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما جعل به عند
 غيره لا يوجب كونها معارضة له عند الجواز قصورها في نظره عن المعارضة بتبريلها باطلاعها لا ينافي لما عمل به لا يبرهن
 الا انها في فهم مدليل الكلام او لوجود مرجحات تظهرها بالتبعية موجبة لرجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليها للمناكح
 ومن هنا ترى ان بعض الاصحاب يدعى الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها الى خلافه وبعضهم يعد بعض
 رجال الرواية والآخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزم المناكح بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكيم
 غير مستقيمة غالب الا انها لا يراها يكونان عاميين فتعبد في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه
 بالمتكبر كما هو الظاهر من مساق الرواية مع احتمال رجوع العاين في ذلك الى نقل العارف الثقة وندب عن الشيخ الطبري
 في الاحتجاج عن سماع ابن مهران قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام قال قلت لربدي عليا حديثان واحد باهر بالحق
 والآخر ينفينا عن العمل به قال لا تفعل بواحد منهما حتى نلقى صاحبك فمستلثه عنه قال قلت لبيد ان تعمل باحدهما
 قال عمل بما فيه خلاف العامة وعنه في عن الحسن بن الجهم عن الرضاء قال قلت لبيدنا الاحاديث عنك مختلفة قال ما
 جئتكم عن افقه على كتاب الله تم واخاويثنا فان كان يشبهها فهو منا وان لم يكن يشبهها فلا يبرهننا فقلت لبيدنا
 الرجلان وكلهما ثقة مجتهدين مختلفين فلا تعلم لهما الحق فقال اذا لم تعلم فوضع عليك يمينها اخذت وعن ابن محبوب
 في كتاب عمري اللساني عن العلاء بن مرقان عن زرارة بن اعين قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك
 ياتي عنك الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشترت به اصحابك ووعى الشاذ النادر
 فقلت يا سيدنا ما معاشه واذان مرقان ما ثوران عنك فقال اخذ بما يقول عدتها عندك وادفعها في
 نفسك فقلت لهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال نظرنا ووافق منهما العامة فارتكبه وخذ ما حاله فان الحق
 فيما حاله فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفيين فكيف اصنع فقال لئن اخذت باحدهما ليطهرك الله ولسرك الا
 فقلت لهما معا موافقان للاحتياط او مخالفيان له فكيف اصنع فقال لئن اخذت باحدهما فخذ به وندع الاخر ثم
 قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه قال لئن فارجح حتى تلقى امامك فمستلثه وفي الكافي في الوثوق عن ابي
 عبد الله قال سئلت عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامسونه

بالحزة

بأخذها والآخرينها كيف يصنع قال بهر حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال فيه وفي رواية بائنا المحدث
 من باب التسليم وسك وروى في عبون الاخبار عن الرضا انه قال في حديث طويل فاورد عليكم من حديثين
 مختلفين فاعرضوها على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في
 الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان في السنة موجودا منهيًا عنه نهى حرام او ما رواه عن رسول الله امر
 النهي فاتبعوا ما وافق نهى النبي واسم وما كان في السنة نهى اعاف او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافاً لذلك وخصه
 فيما عدا رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يبع الاخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعت الاختيار من باب
 التسليم والابناء والزوال الى رسول الله صلى الله عليه واله وما لم يتجدد في حق من هذه الوجوه فزوالها عن العلم
 فحق اولي بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف في انتم طالبون بالتحقق حتى ياتيكم اليقين
 من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي عمير قال سئل ابا عبد الله عن اختلاف الحديث بين ربه من يوثق به ومنهم من
 لا يوثق به قال اذا اورد عليكم فوجدتم له شاهداً من كتاب الله ومن قول رسول الله والا فالذي جاءكم اولي به
 وعن القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق اذا اورد عليكم
 حديثان مختلفان فاعرضوها على كتاب الله فاوافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فخذوه فان لم تجدوها
 في كتاب الله فاعرضوها على اخبار العامة فاوافق اخبارهم فخذوه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه فيها عن ابن ابي
 عمير قال اذا اورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا ما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكابنة المخبر الى صاحب
 الرضا بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا اقبل من حاله الى اخرى فعليه التمسك واما
 الحديث الاخر فانه روى اذا رخصه من السنة الثانية وكثير ثم جلس فليس عليه في القيام بعد العقود تكبيراً و
 كك الشهد الاول بحري هذا الحري وبائنا المحدث من باب التسليم كان صواباً وابتدأ عن الصادق عليه السلام
 قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلته فخره فوسع عليك حتى ترى الفايض فترد اليه وفي الكافي عن ابن ابي عمير
 قال رايت لوجهك بحدوثك العام ثم جئتني من قابل فحدثتني بخلافه بائنا المحدث فخذوا قال قلت كنت اخذ
 بالاخيرة فقال رحمتك الله وفيه عن المعل بن خنيس قال قلت لابي عبد الله اذا احاديت عن اولكم وحديث عن
 اخركم بائنا فخذوا فخذوا به حتى يبلغكم عن النبي فخذوا بقوله ثم قال انا والله لا تدخلكم الا فيما يسعكم ثم قال
 فيروني حديثاً اخذوا الهامة واسمه وارشد وان وافق كتاب الله فانا قلنا وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله
 وتختلفوا في تفسير هذا الحديث ففيل معناه اذا اورد عليكم اخباراً مختلفة فخذوا بها هو اسهل واسهل وافرب الى
 الرضا والصواب مما علمت منا فالجمل كناية عن القبول ويحمل ايضا ان يكون تلك الصفات فائمة مقام المصدر
 اي اخذوا اسهل واسهل وارشد والحاصل ان كل ما روي عن عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعد في قوة الآء
 واستظهر بعض الافضل ان يكون المراد اسند والى من الاحاديث المنسوبة الى ما كان اسهل وافق بما يقضيه العقل من
 الحسن حتى يكون اهنا على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب
 اقول بل ان الاظهر الاهنا والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقية قوله فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبه الى ما
 كان في الكتاب بل الذي هو اهنا واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلنا وان لم يوافق فلم اقله وما يؤكد الترجيح
 بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر مخالف لكتاب الله فهو زور وفيه يضرب به عرض الحائط وانه لا يوثق
 به وانه يهمل فانه لم تكن موردها خصوصاً بصورة تعارض الاخبار الا الهاتفتا ولها من جهة العموم والفحوى والاهل
 انها اما ان ينحصر صورته التعارض او يكون المراد مخالفة لصريح الكتاب لما بيناه سابقاً من جواز تخصيص الكتاب و
 تقيده بالخبر الواحد وكذا يوجب الترجيح بمخالفة العامة رواية على ما سياتي قال قلت للرضا يحدث الامر لا احد
 بئان من معرفة وليس البلد الذي انا فيه احد استيفته من مواليك فقال ان في هذه البلد فاستفته في امرك
 فاذا افناك بالشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذا هو ما وقعنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمعام ويستفاد من
 منها بعد ذلك بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا تعارض احدهما باعدلية الراوي او وثيقته او الاشهرية او النان
 وروا او الموافقة للكتاب السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة او الاحياء او المخالفة لاجراء العامة او قوتهم
 او ميلهم رجح على الخبر منها والممثل منها على متعدد منها يرجح على المشتمل منها على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهر
 في الرواية والفحوى والظن ان المراد بالسنة النبوية الغير العامة جمعاً من ماد على الترجيح بموافقتها وما دل على
 الترجيح بمخالفة العامة ويمكن تقيم السنة بتخصيص الترجيح بكل من صوري الموافقة والمخالفة بصورة الظن او مجمل اخبار

بالاحد عن الجاهل
 عن عبد الله قال
 وسئل الله اذا حدثت
 الحديث فاحذوا به

لخلاف العامة على ما لم يكن بنوثة وفيه بعد ولخلافها في ترتيب الوجود ذكر ايدل على عدم ترتيبها كما وان كان قضية الترتيب
خلافه وخلو بعض عن بعض الوجود غير قاصح في اعتبارها لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه الوجود تعبد ولو
لا فادتها خصوصا او لا بتر مدار حصول الظن للطلق بها حتى انه لو تجردت عن افاذته لم يعول عليها ولو وجد هناك
مخرج اخر اقوى منها عول عليه ومنها وجوبان من الاقضاء على ظاهر الاجراء ومن دلالة تعويلها على اناحة الترجيح بالظن
ولا يقدح ضعفا سائدا كثيرا منها الاجتهادها بالعمل المفيد للظن بمقتضاها فان استناد باب العلم في تعيين ما هو الحق
من الاستدلال بوجوب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالناظر ورودا فحقنا غالبا كما سننبه عليه وليس
في الاجراء تعرض لتعارض الوجود فيرجع فيه الى ما فرغناه من فاعده ما استناد باب العلم ويمكن استفاضة كون الشهرة
اقوى من غيرها من تعليله بان الجمع عليه لا يربطه فان المراد بالجمع عليه المشهور بقربانية سابقة ولو اشفت تلك
الوجود او تكافؤت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه ثم ان بعضهم على الاجراء الواردة في المقام
شبهت الاباس بذكرها والتفتية على دفعها منها ان الافتائية والصدق والادوية قد اعترفت في بعضها اجتماعها في
الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الروايات لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا يدل على الاكتفاء
به فيكون كثير المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبتت اثارها بدليل اخر ومنها ان النوع والصدق لا يستلزمان اقربية
الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع
بحسب الظاهر لان القضية على خلاف الظاهر وهذا الايضار اليها من غير شاهدين ومنها ان موافقة الرواية للكتاب
ان كانت لفظية فهذا ما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم وان كانت لظواهر المختلف فيها فهذا لا يحتاج
ما استلزم عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف باطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد
تخصيصه به وخصوصا عند من منع حجة ظواهر الكتاب المبرهنة في تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب
التي لها تعلق بالمقام ليست الاقل قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة
على اصالة البرائة والاباحة فهو وان تكثر في بعضها في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التاكيد المذكور بل تجوزة
مخالفتها بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجتها وذهب الى التوقف الاحتياط وفيه ان استفاد من اجراء العرض
تطلب الحكم من الكتاب بالنظر في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق احدهما
بالنظر والظهور اخذ به وترك الاخر ولا يراد على ذلك شئ من المناقشات المذكورة ان مجرد كون الحكم مذكورا في نص
الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدور الاول ومن قاربهم حيث ان المناقشات الفقهية لم يكن
عندهم مدونة ولا مدار لها محرزة ومبنية وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة
الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما استلزم عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل بظاهر الكتاب كصحة واحتمال
المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لظهوره الى صريح الكتاب في نظر الجواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد التشديد
في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالتاكيد مع احتمال المخالفة هناك اظهر ولا فرق
وذلك بين القول بحجة الكتاب علم وبين القول بحجة ما فرغ منه خاصة اما على الاول نظر واما على الثاني فلان موضع
احد الخبرين له كانت حجة بناء على ان المراد بالتفسير ما يقتضيه ذلك مع احتمال ان يلزم بحجة الخبرين المتوافق لما يقتضيه
ظاهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجيتها كالحجج المتوافق المشتهر وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب
بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى
ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عموميات كثيرة متواترة في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء
وحلية البيع وحرمة الربو ولزوم العقود وحلية الطعومات واعدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان
احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربو ولزوم عقد او حلية شئ مما عدا المستثنيات ودل
الاخر على خلافه رجح الاول لموافقة ظاهر الكتاب واما الايات الدالة على اصالة البرائة كقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
ما اتيها فالعرض عليها التام يجرى في الاجراء المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجهه واما اذا تعارض الخبران في اثبات
برائة واقصة او يقينها في خصوص مقام فرضها على تلك الايات غير محدد لتعاطف المفايد من نعم العلم على الكتاب الى العرض
على الدليل المستفاد منه امكن التمول لكنه بعيد ومن منع حجة اصل البرائة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك
مع ورود الرواية فان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعاوضة ولو سلم قلنا ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس ذلك
ما يوجب عدم الاستدلال به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم بيان الاحكام الشرعية كثر موادها وقلت فلماذا

لا شك

الاشكال في تقديمها اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الزيادة كما نرى في قوله في دفع الثاني
 النوم بين اخبار العرض ومنها الامر بالتحيز في بعضها من اول الامر وهو ياتي باعتبار المرححات في غيره وفيه ان تلك
 الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرححات جمعا بينهما وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذا المباحث من مباحث
 الاصول فلا يثبت باخبار الاحكام لا يثبت العلم وفيه ان الظنون التي ينتهي اليها الدلائل العلمية معتبرة في الفقه
 والاصول كما ان الظنون التي لا ينتهي اليها لا تعتبر في شئ منها ولا يثبت ان المرححات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار
 المذكورة وغيرها وقد قرنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء ائساد باب العلم مع بقاء التكليف به فصل كما
 يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وغيرها كك بقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران
 فان امكن الجمع بينهما يحمل احدهما على الاخر على وجه يصدق عليه العرف والاعتبار عند ملاحظة ما وهو الجمع على
 الوجه المقبول رجع على بقية مراتب الترجيح سواء كان مقطوعا عن التسند او مضمونيه او كان احدهما قطعيا والاخر
 ظاهريا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يسطر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الايضاح
 بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد النفي حيث يثنى فيه هذا الاحتمال و
 ان لا يكون بعد عن الظن بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف
 باختلاف مراتب البعد وقوة التسند واما ان التيقن ويثني في الامر الاول ما لتعدد الوجوه وتساويها او لا
 التيقن في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها بعد من ارتكاب الجميع او يثني في الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة
 صدوره ابعدين وجه الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاخبار
 عليه وهو ان لو يكن اجاعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شتهرة قوية مفيدة للظن القوي وقد حققنا وجوب
 التعويل في مثل المقام عليه وبذلك مساعدا للاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر
 من الطرح فيجب الاخذ به لما مر قال في عوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التناوض يجب عليك
 اول البحث عن معناها وكيفية دلالات الفاظها فان امكنت التوفيق بينهما بالحمل على جهات التناويل والدلالة
 فاحرص عليها واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مما يمكن خيرا من ترك احدهما وتقطيعه باجماع العلماء فاذا لم
 يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشارة الى مقبوله عن خطلته وهذا كما نرى
 تصحيح بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على
 تمام معناه اصلية وعلى خزنه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم افعال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من افعال
 دلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما على بدلة اصلية وتبعية فابعدتها وهو اولى من العمل بكل منهما من
 وجه لا يعمل بدلتين بتعيينين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتعيينين انما يسلم اذا استفيد
 من دليلين لا من دليل واحد لا مستلزما له الطرح المروج بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلاثة وفي
 الكل نظر اما في الرد فلانه بظواهر مصادره لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا يستدل بالتمسك به في توجيه
 الدليل واما في الاجراء فاما اولوية الترجيح في العام والخاص المطلقين وما في معناها كما هو مورد الاستدلال
 فان في الجمع ايضا عملا بدلة اصلية هي دلالة الخاص مثلا ودلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم
 بوجه الاجراء بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يلى واما ثانيا فلان العمل بالدلالة
 التبعية التي هي ضمن الدلالة الاصلية رجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا مجرد الاعتبار بخلاف
 العمل بالدلالة التبعية الاخرى فراجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متعارضتين احداهما اصلية والاخرى تبعية على العمل
 بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالأولوية المذكورة
 في اصل الدعوى فيوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فجمع بينهما بما يمكن
 لاستقالة الترجيح من غير مرجح فغلبة الفاضل المعاصر عن تهديد القواعد اقول مراره بالامكان الامكان بحسب مفاهيم
 العرف ومرجهه الى ما ذكرناه وتوكله لاستحالة الترجيح من غير مرجح برديها فان علمنا باحد المتعارضين وطرفنا
 الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالآخر اولى من العكس لا يقال قد يخفى لاحد
 مرجح من حيث المن او القران الخارجية فكيف يصح فيها قلنا لا تصلح تلك المرححات للترجيح مع امكان الجمع بحمل
 الظاهر على الصريح مثلا اذ تعارض العلم والحس وكان الاول اقوى سندا افضوه سنده لا فضل مرجح التناوي على
 الخاص لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقدم عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان سندا التناويل قاسر عن افاده

ف

من دليلين لا من دليل واحد لا مستلزما له الطرح المروج بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلاثة وفي
 الكل نظر اما في الرد فلانه بظواهر مصادره لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا يستدل بالتمسك به في توجيه
 الدليل واما في الاجراء فاما اولوية الترجيح في العام والخاص المطلقين وما في معناها كما هو مورد الاستدلال
 فان في الجمع ايضا عملا بدلة اصلية هي دلالة الخاص مثلا ودلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم
 بوجه الاجراء بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يلى واما ثانيا فلان العمل بالدلالة
 التبعية التي هي ضمن الدلالة الاصلية رجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا مجرد الاعتبار بخلاف
 العمل بالدلالة التبعية الاخرى فراجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متعارضتين احداهما اصلية والاخرى تبعية على العمل
 بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالأولوية المذكورة
 في اصل الدعوى فيوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فجمع بينهما بما يمكن
 لاستقالة الترجيح من غير مرجح فغلبة الفاضل المعاصر عن تهديد القواعد اقول مراره بالامكان الامكان بحسب مفاهيم
 العرف ومرجهه الى ما ذكرناه وتوكله لاستحالة الترجيح من غير مرجح برديها فان علمنا باحد المتعارضين وطرفنا
 الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالآخر اولى من العكس لا يقال قد يخفى لاحد
 مرجح من حيث المن او القران الخارجية فكيف يصح فيها قلنا لا تصلح تلك المرححات للترجيح مع امكان الجمع بحمل
 الظاهر على الصريح مثلا اذ تعارض العلم والحس وكان الاول اقوى سندا افضوه سنده لا فضل مرجح التناوي على
 الخاص لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقدم عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان سندا التناويل قاسر عن افاده

افادة المقصود لانه لما نقض بطران تعيين احدهما المحيية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لا يمكن طرحها معا او
 البناء على التحيز قال الفاضل المعاصر بعد نقل العادة المتقدمة ولم الحقن معنى قوله لاستحالة التزج من غير تخرج
 المفروض عدم ملاحظة المريج والافضل يوجد المريج لاحدهما وجه كلامه بما حاصله ان المراد منه بعد الجمع والذوايل بل
 موضوع كل منها مغاير الموضوع الاخر فالملح باحد مادون الاخر تخرج بلا مريج اقول قد عرفت مما عرفت من سقوط الاثر
 واقاما وجه كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى بيان له وورق مقصوده انما هو لزوم التزج بلا مريج في ترك الجمع لا
 في ترك العمل باحد ما بعد الجمع اذ لا اشكال في وجوب العمل باحد بعد ثبوت حجتها لعدم المناقاة نحو سنده في ترك
 التزج من غير مريج بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مريج في احدهما بل كان اللازم ان يعمل بان لهما المرحات فهو
 على وجود منافات بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافات وجب العمل بكل منهما وهذا الباب جعل كل من العام و
 المطلق على الخاص المقيده عند معارضة خبرها الخبر او حمل خبر الامر النهي على الاستحباب او الكراهة عند لالة العاد
 على التخصيص في الترتيب والفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه ضمنوا منها
 ذلك وقد جرى على هذا طريقنا فبما وجدنا فينا وقضنا عليه من كلامهم وقد اذكر بعض من خرى المتأخرين
 حمل الامر النهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرها الخبر التخصيص لانه طريق جمع الاشارة اليه في اخبارنا
 بل ظاهرها يتعين الرجوع الى المرجحات المقترنة من الاعدلية والاشهية وغيرها والاختصاص بما يشتمل عليها وطرح
 الحالف وضعفه واضع اما اوله فلورود النقص عليه بالتخصيص والتقييد لا تعرض في اخبار الباب لها ايضا واما
 ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر النهي والظن ان الظاهر منها غير صورة العلم بوردوها
 او رويها في مقام توثيق الخطر او الوجوب فتح فلا ماس له بحمل البحث وفي بعضها حديثان متعاضدان او متضادان
 والمناد منها غير صورته يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حمله المطلق على الفراد الظاهر ولو بمساعدة فهم
 الاحصاء ولا شفاء الجاهلها في غيره فيقتصر في العمل على مورد او لفتح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محله وفي روية
 للصون دلاله على ذلك مع ان اللازم من اسناد باب العلم في تعيين ما هو المقرب من خبر الواحد على ما مر بيانه وجوب
 الثوبل فيه على الظن والخبران المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع
 بوجه لا يساعده عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصح الايه وان امكن في نفسه ولحمل يجب اللفظ كالامر والنهي
 المتعارضين اذ لو يعلم سبق توثيق الخطر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما على الاباحه او حمل الامر على
 الاذن اعنى الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب النهي على الاذن في الترتيب الا ان شيئاً منها لا
 يساعده عليه فهم اهل العرف لا يقتضيان الى فهمهم عند وقوعهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتدنا واما ما مر
 من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحامل مستبعدة في الظن فالظاهر انه
 انما اراد نفي قطعته التناقض بين الاخبار كما توهم بعض ذى الفطرة المستقيمة فعدله عن الطريق المستقيمة كما تبده
 عليه في اول كتاب التهذيب ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهم من لا خبرة له به
 بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام فانما هو بالتسوية الى العام المطلق المجرى عن الصراحتين
 المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به
 لمقاومته والاهل ان ينظر تقديم الاكثرين لعموم قوله ثم فانكوهن باذن اهلين الدال على شرط اذ ان مالك الامة
 في نكاحها على وجه العموم على صحة سيف بن عميرة او موثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرثية بدون اذنها نظر الى
 اعتضاد العموم هناك ودلالة العقل والنقل على وقوع النصف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع ورود
 في الكتاب وورود التخصص في خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن في مسئلة
 المادة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان عارضه ظاهر بعض الاخبار اية وقس على ذلك الحال في نظائر
 واعلم ايضاً ان المشبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ وهذا جعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من
 باب ما يجب فيه الجمع وتوابعه بعض المدلول كما لو اعتبر دلاله العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه
 طرح الاضعف والاختصاص بالا قوى الا انه خارج عن مصطلح القوم ولما العالمان من وجه فلا ريب في ان تخصيص
 احدهما بالآخر يستلزم مجاميعين المراد ان تخصيص احدهما بالآخر ليس باولى من تخصيص الاخر به فلو عارضه
 احدهما بشرة الفسري او بدليل لفظي مؤكدة لعموم احدهما اتصل بالعام وانفصل عنه او كان عموم احدهما و
 والاخر حكماً جازاً تخصيص الاخر بالخبر دعوى لك به ولو اشفقت سائر المرجحات وكان عموم احدهما موافقاً للاصل او

الاخبار

الاحتمال حيث يعتبر بالحقيق عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فيعتبر التوقف في مقام التخصيص بجهة في مقام العمل الاخذ
 بما يوافق احدهما اخذ باقوى الدليلين الا انه لا يكون ح دليلا لاجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقده
 المبرج بالكلية وكذا الواقع ضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهره النقل لمخالفته العامة في وجه قوتى فان ذلك يجزئه
 لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما تعلم ايضا ان العمارة في المرجحات العشرية
 في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوى معه الظن بجهة واحدة وهذا المعنى قريب الى مساو الاجتهاد
 الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اخلافا في ذكر المرجحات ونقطة بلها على وجوب الاخذ بها تعيدا
 لعلة بعيدة ولا يكاد يظهر شرع للوجهين اذ المرجحات المذكورة منها ناضا او ظهورا من اعدلية الواوى واوثقته وانقيته
 ومن موافقة الخبر الكتابي والسنة خصوصا او عموما او مشابهة لاحدهما ومعاذته للشهرة فتوى او رواية او للاختصاص
 ومخالفة لذهب العامة او لما يميل اليه اميل اقوى من سائر المرجحات التي تذكر في الباب واقاما اذا تعارض بعض هذه المرجحات
 مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر لظهور اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر ثم على ما قررنا
 لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو قدر وقوعه فالترجيح
 للخبر المعتمد بمرحطى اخلافة بالظن بالحكم مالم يرد الى الظن بالدليل وقد يتوهم الثاني بين الظنين وقد يفرض بعد
 الموضوع ولهذا قد يقطع بطلان الدليل ونظير جهة مقتضاه كالمقاسم والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح
 الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لا فاضل منه يوجب التحيز الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني علم
 لكافة بالعموم على ترجيح المعتمد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يعبد الظن ح اصلا لان المراد
 اخبار ما هو اقرب الى الواقع لاما هو اقرب الى الصدق فانه تجزئه لا يجزئ الامتنان والى النقيته ونحوها ولان ما
 دل على ترجيح الدليل المعتمد بالامارة الخاصة دليل قطعي وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يباوم ما دل على حجة غير المجهد
 بالحكم من الدليل القطعي غيره ليل السداد والى العلم وبقاء التكليف اللوجي عند العقل لغير باب الظن فان العمومات
 لا تصلح للتخصيص بالقطع فضلا عن الظن ورد القول ببيوت حجة خبر الواحد والاجماع والايين بانها يعتد بمساعدتها
 على ابيات حجة انما يثبت بها حجة في الجملة ولو سلم فلا بد من ابيات حجة اخبار العلاج بهما وهو متعارضة ولا سبيل الى
 ابيات حجة مطلقا لا مشاع العمل بهما مع تعارضها فان حج بعضها بناتك الاخبار فمع نظر النفع الى عمومها لذل الذي
 هو جليل وذو حج لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو مخرج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه اقول ما
 ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مخرج عن قسك السداد وما تمسك اليه من الوجوه منضحة الفساد
 اما الاول فلان الفرض حصول الظن بحجة الدليل الخاص وهو كالظن ببيوت الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما ظن
 خاص منعان بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول علما غير قاطع في مقتاومنه للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورد
 الخاص وليس منع حصول الظن به مخرج عن محل الفرض او المخرج على تقدير حصوله ولن يوج الثاني بان ظن اقوى من الاول
 قمع حصوله كانه من دفع بان غير مطور بل قد يتساويان او يترجح الاول فيظل دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلا
 التعريف في باب الترجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجهد فلا ياتي في اعتبارها لامادة خاصة مخالفة لظن المجهد
 فتظنون المجهد وان كان اقرب عند الى الواقع الا ان العمل بالامادة المخالفة لها انما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع
 بذلك على ان عدم اعتداده بالمقاسم والاستحسان وان اقاد الظن بموداهما وبشهادة العدل الولد والافاسقين
 وان اذ لنا اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرة وان كان مؤداهما هو هو ما في نظر العامل بها
 الى غير ذلك ثم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجهد اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجزئ ولن ادعى بوجه
 في العام وجعل من ثمة الدليل كان صادرة لان الكلام في ابيات مع انما منع التخصيص والوجه في الترجيح فيها هو اقرب
 الى الواقع عند الشارع ليجوز ان يكون هناك وجه لغير مقتضى الترجيح اتم كما يرشد اليه تشريع الاصول الظاهرة في
 نظر الوجهين واما الثالث فلان السداد دليل العلم في الاحكام الفرعية انما تقتضي حجة ظنون خاصة فيها وهي الضن
 التي لا دليل على عدم جحيتها وان كان ظنيا ان كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لان هذا
 هو القدر والنتيجه من دليل الحكم وليس ههنا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي يمكن في نفسه عام حتى
 يخص بل يختص بعنوان خاص هو ما ذكرناه ولا يخفى ما يفتى لان الاعتداد بالظن منه على بقاء التكليف استناد
 باب العلم فاذا فرض تحققها بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لم حجة الظن فيها خاصة لاني حجة الظن بها وعدها
 بل التحقيق ان يبق مستند حجة الظن من استناد دليل العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام الاصولية والفرعية

والفردية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكايد في ذلك الى العلم بان الشارع قد
كلفنا باحكام خاصة عن اوله خاصة ومحصله العلم بان قد كلفنا بالعلم بمؤدى امله خاصة وحيث سبيلنا الى معرفته
تلك الادلة بطريق العلم وجب لاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كارهه وقد من تحقيق ذلك ثم ما ذكر
من ان اخبار الفلج متعارضة يعنى على وجه يتعد الجمع ليقم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة
من المرحجات وان ذكر بعضها من بعض وتترك في اخر او قدم ذكره في بعض واخر في اخر وكذا الامتافاة بين الامر بالارجاء
في البعض وبين الحكم بالتحخير في اخر لا مكان حمل حديث الارجاء على من ظهور الحجية كما يشهد اليه لفظ الارجاء الى لقاء
الامام وحمل حديث التحخير على من الغيبة وسبباً توصل ذلك وكذا الامتافاة بين ما دل منها على الارجاء من اول الامر
وما دل منها عليه بعد تعارض المرحجات لا مكان الجمع بتقديم الميثب فيقيد الاخر بصورته عدم المرحج مع امكان
حملها على اختلاف الاستخاص بحسب النكح من ملاحظة المرحجات وعلوه او اختلاف الازمان بحسب تفسير الوصول الى
الامام ونسبته او الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاجزاء على زمن الظهور فلا
حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينهما فصل اذا تعارض الخبران المتخيران بحسب لا يمكن الجمع بينهما بوجه عسا
عليه اهل العرف عند عرضها عليهم فان كان لاحدهما مجال على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها
تعيين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خسة الاول ما يتعلق بالاستناد فقطع التسند يرجح على مظنون
ومظنون بظن اقوى يرجح على مظنون بظن غير اقوى بخبر العدل والاثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلو
العدالة والثقة يرجح على خبر مظنونها وخبر مظنونها بظن اقوى يرجح على خبر مظنونها بظن غير اقوى بخبر من
عدله او ثقة اثنان فصاعداً يرجح على خبر من عدله او ثقة دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته
على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه
من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او ثقة الاعرف والاثق او الاضبط او من يضابق
في امر العدالة على خبر من عدله او ثقة غير الاعرف والاثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ومثله الكلام
في الاضبط والضابط وكذا لو كان تركبها احدها مبنية على الاختيار والاخر على النقل واستندت في احدها الى نقل
اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف واستندت في احدها الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او
تعرض في احدها لذكر سبب معتد به ولم يتعرض له في الاخر ويرجح خبر الموثوق خصوصاً على الموثوق عموماً والموثوق بلفظ
يرجح على الموثوق بلفظ غير صحيح والموثوق في كتاب معتد على الموثوق في كتاب غير معتد وكذا الحال بالنسبة الى الاجماع
والعبيح وما هو اكثر اعتماداً او ما هو اقل اعتماداً ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن الذم
على من لم يؤكد والثقة الامام على الثقة غير الامام ومن صرح بكونه اماماً على من لم يصرح به والاقر بالحقبة
الامامية كالفضي على الابدك كالزبيدي والعالم على غير العالم والفقهاء على غير الفقهاء والاعلم والافقه على العالمين
ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر روايات مقبولة او خالية عن الخلل على من لا
يكون كذلك وتقدم رواية اكثر على رواية الاقل وقيل الواسطة وهو المتعبر عنه بعلة الاستناد على كبرها مالم
يلغ حد الشذوذ والرافع للوثوق وايضاً الاستناد ويستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوف او
مؤنه ويصح العقل في جميع الاحوال على محمله وفي بعضها ويصح البدل على سقمه وذلك الشارع على ثقيله وسريع الا
على بطيئه وقوى الحفظ على ضعفه وكان الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منها على المنفرد بلحدها ومن
يتعين ان يكون هو الثقة من يحمل ان يكون غيره ومثله بقية المرحجات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكر ارجاء الى
الاعمالية الشائقة الترجيح بكيهية الرواية فرج الرواية بطريقها ثقة على الرواية بطريق المكابنة ومن استند الى
طريق اقوى كالنقل ثمارا على من استند الى طريق اضعف كالنقل ليلالحت بطرق اليه احتمال الاشباه ومثله ما لو حملها
احدها في مثل صحيح او جعفر والاخر في غيره او قل احدها سمعت من قريب قال الاخر من بعيد او روى احدهما في
زمان او مكان يشهد فيه الثقة والاخر في غيره وان كانا معاً الفين للامة او موافقين له لاحتمال الاتفاقي في الاول
وهو مجرد الفاء بخلاف من الشبهة ليسلم من فتر العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كقرآنة الشخ عليه والاخر
بطريق اضعف كاجازته له ومثله ما لو كان احدهما سائلاً والاخر سائلاً ان الكلام مسوق لفهم السائل ومن
تحملها قريبا كقول سمعته منذ ستة اشهر على من تحملها بعيداً كقوله سمعته منذ عشر سنين ولا يلزم سبق الاول
ليندرج في القسم الاخرى لجواز المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا

بعض
اشارة

بجنيده والمقطوع بعلم القطع على مضمونه ومضمونه الاخرى على مضمونه الاضعف والمصرح على الضم ومن ذكر الامام
بعنوان صريح على من ذكره بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفيقه وان اردفه بقوله بجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب
تعبير على الظاهر ويرجع السند على المرسل حيث نقول بحجته كراويل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بساواة مرسل العدل بيننا
كان نقل عن عبد الجبار بن محمد بان العدل لا يرسل الا عن ثقة متصفاً بالثالث الترجيح باعتبار تآخر الورد فاذا علم ان احسن
الروايتين متقدمة في الورد وتعين عمل بالمتاخره لانها ان كانتا بنويتين او كانت المتقدمة بنوية كانت الثانية
ناسخة او كما مستفاد عن ورود النسخ فيتعين العمل بها وان كانتا من غير بنين عن الأئمة الاطهار عليهم السلام كان احداً
للتقية والافتاء اذا لانسف فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايضاً من باب التيقن
او الافتاء ولا يذهب عليك ان هذا التمام اذا كان التيقن والافتاء في العمل بها لا في ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد
الاحتمال مضافاً الى ما ورد في بعض اخبارنا المتعارض من الاخذ بالاحداث وقد مر لكن يشكك هذا الترجيح بالنسبة
الى مثل زماننا حيث لا يقين في العمل غالباً ولا يثبت للافتاء فالوجه عدم الاعتماد على هذا الوجه بالغبته الى اخبار
الأئمة ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلبثون العرف في مقام المتعارض الرابع الترجيح باعتبار المشهور وهو امور
مما ترجح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم زمن الصدور او المشهور بينهم او خالف
قول اعزهم او من كان في بلد عليه السلام على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور
بينهم او قول غير العرف او قول من لم يكن في بلد من بلد من بلد على قول من كان في اقل وما
خالف قول من عاصره في اوقات حكمه غالباً على قول من قل معاصره له فيها من المعلوم من هذه الوجوه اقوى من
مضمونها والمطرون بالظن القوي اقوى من المضمون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار
القول الموافق في زمن الامام الذي نسب اليه الرواية وليس بمجتهد في الفقه لاطراف الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف
العامة من غير اشارة الى الفقيه مع ان ما ورد في بعضها من التقليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان للاخذ بخلافهم
وجهاً اخر غير ورود الموافق على سبيل التيقن وهو ان المخالفين للمخالفين للذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرضون
غالباً الا بالاطل فالرواية التي يخالف قولهم اقرب الى الصحة والصلاب وهذا نظير ما روى عن النبي صلى الله عليه
آله من الامر بما يشاؤون في المناقشات ويتطهر من هذا البيان ان المخالف للقول من هو اشدهم عند اهل الحق
اصح من المخالف لافلهم عند اهلهم ومنها ترجيح الفصح على الركيك لان الفصح اشبه بكلام المعصوم بخلاف الركيك
حتى ان بعضهم يده في غير صورته المتعارضة محتاجاً بان المعصوم لا يتكلم به ورد بجواز بقول الحديث بالمعنى وعلى هذا
مخرج هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلاً باللفظ على ما يعلم على انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل
على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يطرح عن تاديبه المعنى على وجهه فيضعف الوثوق
بنقله بخلاف الفصح ومنها ترجيح الاصح على الفصح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معتقلاً بانهم كان مخصوصاً
من الفصاحة بما لا يشاؤنه في غير فغلب على الظن انخفاضه بالافصح وانه كان يتكلم بالفصح والافصح يدعو
اختصاص الافصح به منوعه لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ومنها ان يكون احدهما مثلاً
على اسلوب كلام المعصوم الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المرئية عن امير المؤمنين ع
والادعية الماثورة عن الأئمة والروايات الواردة عنهم على غالبها والنسبة الى غير ذلك ترجيح من يقع خفاء
غالباً ومنها ان يكون احدهما الاعلى المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع
الشرعي والعشر والاخر بالوضع اللغوي فترجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يصفى في الدلالة الى القرينة بخلاف
المجاز والحقيقة الشرعية او العرفية على اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والوثوق ان الدال بطريق المجاز
وان كان محققاً بقرينة معينة لمعناه المجازي لا يجاز للحقيقة عليه وكان لا رجحان للدال بالوضع الشرعي والعشر
على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قبل اكثر اللغات مجازات وتداول الاستعمال بمسبب الاوضاع اللغوية
نعم لو اتخذ اللفظ وكان المعنى اللغوي مهوراً امكن ترجيح العرفي بعد الاستعمال في المشهور وان كان مع
القرينة وقد يرجح العلم الغير المختص قد يكون حقيقته على ما سبق التحقير فيه وربما امكن العكس لان
لان دلالة العام المختص اقوى للعلم بالعقد المختص منه ووضوح دلالة على الباطن بخلاف انعام الغيب
المختص ان شيوع التخصيص يابى عن وضوح دلالة على العموم الخامس الترجيح باعتبار معاصره خارج

خارجي فبرج ما يوافق دليل معبر من كتاب وسنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لا يقال فالجرح في الدليل المعبر
لا في الخبر المعتمد به لا فانقول تعدد الدليل بما لا يخار عليه والاعتقاد موجب للوقوف بصحة احد المعارضين
فيضعف معارضته عن مقاومته فيسقط عن درجته معارضته مع ان الدليل المعبر قد لا يصلح معارضته المعارض
كالوكان الدليل مطلقا او عامه والخبر مقيد او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته وانه معرفي الدلالة فبرج
عليه بعد الاعتقاد واما الخبر الموافق لاصل البرائة او اصل العدم ويقال له المفرد اذا عارض المخالف له ويقال له الناظر
ففي الترجيح قولان فيقول برج المفرد وينبغي على تقدير صدوره الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيما لما لا يثبت الا به
ولورج الناقل كان المفرد تأكيدا للمادل عليه العقل والتاسيس اول منه ورد بمعارضته غلبته المفرد في الاحكام الشرعية
والظن بلحوق الشيء بالاعم الاغلب فيه منع غلبته المفرد في الاحكام بحيث يعبد الظن بلحوق ما يحمل حاله به وقيل
بترجح الناظر لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المفرد فحمل كلام الشارع عليه اول البرهان التاسيس على التاكيد
ولا ينفى بيقين التاكيد لان الحكم العقل بخلاف ترجيح المفرد فانه يقتضي فتح حكم الناقل بعد فتح حكم العقل
رد الاول بانها اتم اذ اقدر تقدم المفرد اذ قد فاخره فلا يقول ويرى عليه لانه لزوم احد المخدورين من
الغناء المفرد بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد مناف لما ذكره في الوجه الثاني
والثاني كره على اقر منه ورد الثاني بان مع استلزامه لفتح الاخرى وهو دالة العقل والنقل بالاضغف وهو دالة
النقل فقط لانه اتم اذ قلنا بان دفع حكم العقل للارز على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجحة التي
اعتبار النسخ انما يجري حيث ينظر اليه احتمال النسخ كما في الاجراء النبوية فتبني التفصيل باعتماد وجود العلم بالنتائج
وعدمه فبخذ بالمناخر مع العلم به ففعل ناسخا للقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاجراء المتأخرة
من السنة فلا يجري فيه فالوجه فيها العمل بالمفرد لا عضاؤه بالعقل واما ترجيح الناظر لكونه اول من حيث كونه تاسيما
فما لا يعنده به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتمد بها المرجح على الاصل يخرج عن كونه دليلا
اجتهادا على الحكم ويصير من لولة الظاهر التي يعتبر عنها بالادلة الفقاهة كالاصل ومثله الخبر المعتمد بالاحتمال
لو قلنا بتقدمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بساير المرجحات كالشبهة وموافقة الكتاب بحالته
العامة ونحو ذلك وذلك لان هذه المرجحات تعيد في نفسها الظن بصحة الصدور والمراد او المطابقة للواقع
بخلاف المفضد بالاصل والاحتمال فوزان هذين المرجحين وزان اختيار العمل بلحاظ المتكافئين فان الاحتياط لا يعبد الظن
بصحة الصدور والمراد او المطابقة بل تجوز العمل بللفرض ويمكن ان يوضح قانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما
فيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله ما اجمع الحرام والحلال الاغلب الحرام الحلال
كلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعينتهما الاحتمال ما يرجح المفضد بالشبهة
على غير المعتمد بها القوة الظن في جانب المشهور ومثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معنده عليه كاحد الكتب الاخرى
والاخرى في غيرها كالحامس وكل الموجود فيها هو اكثر اعتمادا على الموجود فيها واول اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتمال
على ما لم يعنده به وجه قوي كادل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان المعارض فجزئية
شيء او شرطية لعبادة او معاملة او ايذاء او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن
حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستند وعدم الجبر وهذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المنقذة
ترجح المعتمد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب والحديث المتأخر عنهم على غيره وله وجه ولا ينافيه الاجراء الدال على
عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاصرة وقد يرجح المعطل على غيره والمفرد بتاكيد لفظي او معنوي على المخدوم منه كونه
اقرب الى البيان والايضاح وابتعد عن الخطا واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما ليس منصوص وفي تقديم
النصوص على غيرها وجه من التبيين عليه واما اذا تعارض النصوص او غير النصوص مع مثله سج الاخرى كما سلف هذا
وقد يلحق صورة وجود المرجح بصور التكاثر فيلزم بالتحية او الوقت قياسا له على الشهادات المعارضة حيث لا يعبر فيها
المرجح وضعفه واضح لبطان القياس ولا يمنع من عدم اعتماد المرجح في التفسير عليه مطلقا ثانيا لقيام الفارق ثالثا
وهو ان حجة الشهادة تعبد بتحصن بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخل في تحية ولو سلمه فقد نص الشارع له رجحا
ونصر على اعتبارها فالقياس في مقابلته باطل فصل واذ تعارض الخبران وتكافؤا اما لضعف المرجح اصله ولو لوجوه
مثله في الاخر فالعرف بين اصحابنا الخبر في العمل بما بل قال في العالم لا يعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار
للخبر والمنقذة الدالة على الخبر بضعف اسانيدها ومجربا العمل ولا ينافيه اخبار التوفيق الاجمالها انما ان تنزل على

التوقف في الحكم الواقعي يعتبر الأرجح بالنسبة إليه وظاهر ان الخبر بالنسبة الى الحكم الظاهري فظا او ينزل على صورته
 الممكن من الرجوع الى العلم ونحو اخبار الخبر بصورة عدم التكن من الرجوع اليه عليه السلام كاهو الظاهر من قوله في
 واثباته فارجح حتى تلفظ امامك وقوله في رواية اخرى فزودوا ليناعله وبكل من الوجهين صرح بعض الاحبار ومن
 حمل اخبار الارجاع على النبي عن الترجيح والعمل بالراجح واخبار الخبر على الاخذ من باب التسليم فاعلمه ارايدير المعنى الاول
 ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار الخبر معتد بها بالثبوت فيتعين بالترجيح كما نطقت به الاخبار
 المذكورة مضافا الى قضاء عادة ائساد باب العلم بذلك ويحمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار
 الخبر على ما يتعد فيه ذلك كما اذا دل احداهما على وجود شيء والاخر على تحريمه او دل احداهما على شرطية لواجب الاخر
 على ما يتعدى الا ان جمع لا شاهد عليه وعن القائل الملتزم انه حمل اخبار الخبر على الجواز واخبار التوقف على
 الاستحباب وضعفه ظاهر لانه وجدهم مخالف لظاهر الاحبار لا شاهد عليه من الاخبار وقد ذهب صاحب الفوائد
 المدينة الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلاة والصوم وبين غيرها من حقوق الادب من الزكاة والنفقة والدين
 واليراث فحمل اخبار الخبر على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال يجب التوقف في الثاني عن الافعال الواجبة
 المبذوبة على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حفصلة الدان على
 التوقف عند فقد الرجحان بحقوق الادبيين فينبذها بقية مطلقا اخبار التوقف وتنزل اخبار الخبر على صورة
 التعارض في غير حقوق الادبيين جميعا وهذا الجمع ايضا كما بقية مخالف لظاهر الاحبار لا شاهد عليه في الاخبار مع
 ان شمول رواية عمر بن حفصلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف
 على ما لا يضطر الى العمل باحدها وظاهر حمل اخبار الخبر على ما يضطر الى العمل باحدها وهذا الجمع ايضا فاسد
 كتابقيه ومثله ما حكى عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاع على غير المتناقضين واخبار الخبر على المتناقضين
 هذا غاية ما اردنا ببياننا وقصدنا في ملك الخبر بتدبيرنا

والحمد لله اولوا اخلاق باطنا وظاهرا

قائم
 والصلوة على محمد وآله
 كتبه العبد العالِمُ الى ربِّه خَلِيْبُ الغَيْثِيِّ مُحَمَّدُ بْنُ زَيْنِ الْعَدْلِ مُحَمَّدٌ

مُتَعَجِّلًا فِي سَلْمِ شَرِّهِ سَعْيًا لِلسَّعْيِ

فِي سِنَةِ مَرْقُومِهِ

١٢٦٦

وَدَرَ كَارِخَانَةٌ عَالِيْمُ خَيْرٌ مَرْمُوضٌ وَمُفْتِحٌ مَرْمُوضٌ لِفَضْلِ اللَّهِ

انظريا يافن صالحا الله

من البليانك

| الصفحة | الموضوع |
|--------|---|
| ١ | خطبه الكتاب |
| ١ | المقدمه |
| ١ | تعريف الاصول |
| ١٠ | موضوعه |
| ١٢ | نبذه من مبادئ اللغويه |
| ١٤ | فصل ، القول فى الوضع |
| ١٧ | فصل ، هل الالفاظ موضوعه لمعانيها من حيث هى ، أو من حيث كونها مراده |
| ١٨ | فصل ، الدلالات العقلية والطبعيه والوضعيه |
| ٢٠ | تنبيه ، القول فى التضمن |
| ٢١ | تعميم المسأله السابقه |
| ٢١ | فصل ، انقسام اللفظ الى مفرد ومركب |
| ٢٢ | فصل ، اطلاق اللفظ واراده نوعه أو فرد مثله أو شخص نفسه |
| ٢٣ | فصل ، هل دلالة الالفاظ على معانيها ذاتيه أو وضعيه ؟ |
| ٢٣ | القول فى الواضع |
| ٢٤ | فصل ، كيفيه وضع المجاز ، وهل يعتبر نقل الآحاد فى صحته |
| ٢٥ | تنبيه ، تحقيق المصنف فى المسأله السابقه |
| | فصل ، بحوث فى المجاز |
| ٢٥ | هل الاستعاره مجاز لغوى أو مجاز عقلى |
| ٢٦ | هل يشترط فى الاستعاره حذف المشبه بالكلية ؟ |
| ٢٦ | هل ان الاستعاره مبنيه على دخول المشبه فى جنس المشبه به أو لا ؟ |
| ٢٧ | تتمه فى المجاز المركب |
| | تذنيب ، هل ان النسبه الخبريه اللفظيه موضوعه بازاء النسبه الذهنيه أو بازاء النسبه الواقعيه ؟ وفيه معانى المصادر ، والكلام فى ((أنبت الربيع البقل)) |
| ٢٩ | فصل ، اللفظ قبل الاستعمال ، والكلام فى استلزام المجاز للحقيقه وبالعكس |
| ٣٠ | فصل ، هل الاشتراك ممكن أو واجب أو مستحيل ؟ |
| ٣١ | فصل ، هل الترادف واقع أو مستحيل ؟ |
| ٣٢ | تتمه ، القول فى الحد والمحدود |
| ٣٢ | فصل ، علامات الحقيقه والمجاز |
| ٣٩ | فصل ، على ما يحمل اللفظ اذا لم يعلم المراد ؟ |
| ٤٠ | والكلام فى أحوال اللفظ الخمسه |
| | فصل ، القول فى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقه ، وان الاستعمال أعم من الحقيقه = |

| | |
|-----|---|
| ٤١ | = والمجاز |
| ٤٢ | فصل ، الحقيقه الشرعيه والمتشرعيه |
| ٤٥ | تتمه ، فى ذكر الثمره |
| ٤٦ | فصل ، الصحيح والأعم |
| ٤٩ | الثمره |
| ٥٢ | ذكر بعض الفوائد |
| ٥٣ | فصل ، استعمال المشترك والأقوال فيه |
| ٥٧ | فصل ، استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى |
| ٥٨ | فصل ، حول استعمال اللفظ فى معنيه المجازيين |
| ٥٨ | تنبيه على ذلك |
| ٥٨ | فصل ، مبحث المشتق |
| ٥٩ | فصل ، حول اطلاق المشتق |
| ٦١ | تنبيهات على المشتق |
| ٦٢ | فصل ، القول فى الأمر |
| ٦٤ | فصل ، فى صيغه الأمر |
| ٦٨ | تنبيهات فى مفاد الأمر |
| ٧٠ | فصل فى أنّ الأمر للوجوب أم لغيره |
| ٧١ | فصل ، فى هيئه الأمر |
| ٧٣ | تتمه ، حول تعليق الأمر على الشرط والصفه |
| ٧٣ | تذنيب ، ويشتمل على تنبيهين |
| ٧٥ | فصل ، القول فى دلالة صيغه الأمر |
| ٧٩ | تمهيد ، مقال انقسام الواجب الى مطلق ومشروط |
| ٨٢ | فصل ، الأمر بالشئ هل يقتضى الايجاب |
| ٨٦ | تنبيهات فى مقدمه الواجب |
| ٩١ | فصل ، الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أولا ؟ |
| ١٠١ | تنبيه ، النهى عن الشئ عين الأمر بضده العام |
| ١٠٢ | فصل ، تعلق الأمر بشئئين أو أشياء |
| ١٠٣ | تتميم حول التخيير بين الأقل والأكثر |
| ١٠٤ | فصل ، انقسام الواجب الى موقت وغير مؤقت |
| ١٠٧ | فصل ، حول تعلق الوجوب فى الواجب الكفائى |
| ١٠٧ | فصل ، فى اشتمال الأمر على جزء صورى به |
| ١٠٩ | فصل ، فى جواز الأمر بالشئ |
| ١١١ | فصل ، نسخ الوجوب المستفاد من الأمر |
| ١١٤ | فصل ، الأمر بالشئ فى وقت معين بمجرد لا يقتضى الأمر به |

| | |
|-----|---|
| ١١٦ | فصل ، فى انّ الأمر بالشىء هل يقتضى الاجزاء |
| ١١٩ | فصل ، هل انّ الأمر بالشىء أمر للمأمور |
| ١١٩ | فصل ، تعاقب أمران بمتماثلين |
| ١١٩ | القول فى النهى |
| ١١٩ | فصل ، لفظ النهى |
| ١٢٠ | فصل ، المطلوب بالنهى ، هل هو ترك الفعل |
| ١٢٤ | فصل ، فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد |
| ١٣٨ | فصل ، قول فى تعارض النهى |
| ١٣٩ | فصل ، فى دلالة النهى |
| ١٤٤ | تنبيهات فى النهى |
| ١٤٦ | فصل ، تقسيم المنطوق الى صريح وغير صريح |
| ١٤٧ | فصل ، فى انّ التقييد بالشرط هل يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه |
| ١٥١ | فصل ، حول تقييد الحكم بالوصف |
| ١٥٢ | تذنيب ، حول مفهوم الوصف |
| ١٥٣ | فصل ، فى التقييد بالغايه |
| ١٥٤ | فصل ، مفهوم الاستثناء |
| ١٥٧ | فصل ، مفهوم اللقب |
| ١٥٨ | القول فى العام والخاص |
| ١٥٨ | فصل فى العام |
| ١٦٠ | فصل فى انه هل للعموم صيغه تخصه أو لا ؟ |
| ١٦٩ | فصل ، فى انّ الجمع المعرف يقتضى العموم |
| ١٧١ | فصل ، فى أنّ المفرد المعرف هل يفيد العموم |
| ١٧٤ | فصل ، الاقوال فى الجمع المنكر |
| ١٧٧ | فصل ، فى اقل ما يصدق عليه الجمع |
| ١٧٨ | فصل ، حول أنّ النكره فى سياق النفى تقتضى العموم |
| ١٧٩ | فصل ، فى الالفاظ الموضوعه للخطاب |
| ١٨٥ | تنبيهات حول الخطاب |
| ١٨٥ | القول فى التخصيص والمخصص |
| ١٨٥ | مقدمه فى التخصيص |
| ١٨٨ | تمهيد ، مقال فى دفع اشكال |
| ١٩٢ | فصل ، فى بطلان الاستثناء المستوعب |
| ١٩٥ | فصل ، فى الاستثناء من النفى يقتضى الاثبات وبالعكس |
| ١٩٦ | فصل ، فى تخصيص العام |
| ١٩٩ | فصل ، اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجيه |

| | |
|-----|--|
| ٢١٠ | تتمه ، وفيها فائدتان على الاستثناء |
| ٢١١ | فصل ، فى تعقب العام ضمير |
| ٢١٢ | فصل ، فى جواز التخصيص بمفهوم الموافقه وفى جواز بمفهوم المخالفه |
| ٢١٣ | فصل ، فى جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر ، وما فى معناه |
| ٢١٤ | تنبيه ، فى استصحاب الحكم المخالف للاصل |
| ٢١٥ | فصل ، فى ورود العام والخاص وتنافيهما |
| ٢١٧ | القول فى المطلق والمقيد |
| ٢١٧ | فصل ، المطلق |
| ٢١٩ | فصل ، فى ورود المطلق والقيد ومؤداهما |
| ٢٢٣ | تنبيه ، فى ان التقيد لا يوجب التجوز فى المطلق |
| ٢٢٣ | القول فى المجمل والمبين |
| ٢٢٣ | فصل ، فى المجمل |
| ٢٢٥ | فصل ، فى المبين |
| ٢٣٠ | فصل ، فى النسخ |
| ٢٣٢ | فصل ، فى انّ النسخ هل هو رفع للحكم الشرعى أو بيان لانتهاء أمده ؟ |
| ٢٣٣ | فصل ، فى امكان النسخ ووقوعه |
| ٢٣٤ | فصل ، فى جواز النسخ |
| ٢٣٦ | فصل ، فى أنّ النسخ هل هو الى بدل ؟ |
| ٢٣٨ | فصل ، فى زياده عبادته مستقلة عن العبادات ، هل هى نسخا ؟ |
| ٢٣٩ | فصل ، فى تحقق النسخ |

***** تم فهرست المجلد الأول *****

فهرست المجلد الثانى :

| | |
|-----|---|
| ٢٤٠ | المقاله الثانيه فى الأدله السمعيه |
| ٢٤٠ | فصل ، فى حجيه الكتاب الكريم |
| ٢٤٢ | القول فى الاجماع |
| ٢٤٢ | مقدمه فى الاجماع |
| ٢٥١ | مباحث وآراء مهمه فى الاجماع |
| ٢٥٥ | فصل ، انقسام الاجماع الى بسيط ومركب |
| ٢٥٧ | فصل ، اتفاق الامه على قولين ولم يبق هناك ما يقتضى التعيين |
| ٢٥٨ | فصل ، فى حجيه نقل الاجماع بالخبر المتواتر |
| ٢٦١ | تنبيهات فى نقل الاجماع |
| ٢٦٣ | الكلام فى الخبر |
| ٢٦٤ | تنبيه ، فى أنّ صدق الخبر ومطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته له |

| | |
|-----|---|
| ٢٦٥ | بيان ثمره النزاع |
| ٢٦٦ | اطلاق الخبر |
| ٢٦٧ | عمل ، انقسام الخبر الى كثره وقله |
| ٢٦٨ | فصل ، فى تحقق التواتر |
| ٢٦٩ | تنبيه ، على التواتر |
| ٢٦٩ | فصل ، امكان التواتر |
| ٢٦٩ | فصل ، العلم المستفاد من التواتر |
| ٢٧٠ | فصل ، فى الخبر الواحد |
| ٢٧١ | فصل ، فى جواز التعبد بخبر الواحد |
| ٢٧٢ | فصل ، أقوال فى جواز التعبد بخبر الواحد |
| ٢٩٠ | فصل ، فى قبول خبر الواحد |
| ٢٩٧ | فصل ، فى تعاريف عداله الراوى |
| ٣٠٠ | فصل ، فى قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب |
| ٣٠٢ | فصل ، تعارض الجرح والتعديل |
| ٣٠٢ | فصل ، وثاقه المزكى للراوى |
| ٢٠٤ | فصل ، فى قول العدل أو العدلان |
| ٣٠٥ | فصل ، التسامح فى أدله السنن |
| ٣٠٧ | فصل ، فى قول العدل |
| ٣٠٨ | فصل ، جواز نقل الحديث بالمعنى |
| ٣٠٨ | فصل ، اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى امورا |
| ٣٠٩ | فصل ، انقسام الخبر الى صحيح وغير صحيح |
| ٣١٠ | فصل ، استناد الراوى الى طريق فى الروايه |
| ٣١١ | فصل ، هل أن وجود الروايه فى الكتب الاربعه دليل على حجيتها |
| ٣١٣ | القول فى الفعل والتقريب |
| ٣١٣ | فصل ، فى التأسى بفعل النبى (ص) |
| ٣١٥ | فصل ، فى سكوت المعصوم (ع) |
| ٣١٥ | فصل ، فى فعل المعصوم (ع) |
| | فصل ، فى أنه اذا ورد فى الكتاب والسنه حكم مخالف للأمم السابقه ولم يثبت بقاؤها فى حقنا ولا نسخها ، فهل يثبت فى حقنا أو لا ؟ |
| ٣١٥ | |
| ٣١٦ | المقاله الثالثه فى الأدله العقلية |
| ٣١٦ | فصل ، فى الحسن والقبح العقليين |
| ٣٣٦ | فصل ، انقسام الحكم باعتبار الحاكم الى شرعى وعقلى |
| ٣٣٧ | فصل ، اختلاف القائلون بالحسن والقبح العقليين |

| | |
|-----|--|
| ٣٤٦ | فصل ، انقسام الفعل بالتحسين والتقيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه أو قبحه والى ما لا يستقل به |
| ٣٥١ | فصل ، دلالة العقل والنقل على أصل البراه |
| ٣٦٣ | فصل ، أصل العدم عند عدم الدليل |
| ٣٦٦ | فصل ، الاستصحاب |
| ٣٨٢ | فصل ، فى عليه الحكم اما تامه أو ناقصه |
| ٣٨٩ | فصل ، الملحوظ فى مقام الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الشرعى |
| ٣٩٣ | فصل ، انقسام المجتهد الى مطلق ومتجزى |
| ٤٠٣ | توضيح فى المبحث على الاعتقادات |
| ٤٠٩ | فصل ، فى رجوع المجتهد عن الفتوى |
| ٤١٠ | القول فى التقليد |
| ٤١٠ | مقدمه فى التقليد |
| ٤١١ | فصل ، فى جواز التقليد |
| ٤١٢ | الكلام فى اصول الدين |
| ٤١٦ | فصل ، محل التقليد فى الاحكام الفرعيه |
| ٤١٧ | فصل ، يعتبر فى انعقاد التقليد شرائط |
| ٤٢٧ | فصل ، فى أن جاهل الحكم غير معذور |
| ٤٣٦ | القول فى التعاديل والتراجيح |
| ٤٤٥ | فصل ، تعارض الخبران وتكافؤهما |

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلى
الله على محمد وآله الطاهرين

مقدمة خالصة ٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠

- ٢٩٩ اسم الكتاب : الفصول الغرويه فى الاصول الفقهيـــــــــه .
- ٣٠٠ المؤلف : الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهرانى الحائرى .
- ٣٠١ الناشر : دار احياء العلوم الاسلاميه .
- ٣٠٢ تاريخ النشر : ١٣٦٣ هـ ش ، ١٤٠٤ هـ ق .
- ٣٠٣ المطبعه : نمونه / قم .
- ٣٠٤ العدد : ٣٠٠٠ نسخه .
- ٣٠٥ القياس : رحلى .

حق الطبع محفوظ
ايران / قم



